

Identità, differenza, diversità

a cura di
Caterina Genna

Prefazione di
Piero Di Giovanni

Postfazione di
Walter Tega

FILOSOFIA ITALIANA

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

Collana di Filosofia Italiana

diretta da

Piero Di Giovanni e Caterina Genna

redazione

Maria Antonia Rancadore

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Identità, differenza, diversità

a cura di
Caterina Genna

Prefazione di
Piero Di Giovanni

Postfazione di
Walter Tega

F **FILOSOFIA ITALIANA** **I**
FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo.

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione: l'identità tra differenza e diversità, di <i>Piero Di Giovanni</i>	pag. 7
1. Mare/Terra, Identità/Differenze. Sul concetto di cittadinanza in Seyla Benhabib, di <i>Fabrizio Lomonaco</i>	» 11
2. Francesco Orestano: la teoria del valore e del sacrificio, di <i>Caterina Genna</i>	» 19
3. “Les signes” de la différence dans l’imaginaire médiéval, di <i>Petru Bejan</i>	» 33
4. La scala per l’assoluto. Spiritualismo e metafisica a confronto, di <i>Paolo De Lucia</i>	» 41
5. De l’ <i>idéal</i> de la république parfaite à la <i>réalisation</i> d’une constitution républicaine : la conception kantienne de la république comme <i>Aufgabe</i> (tâche et problème), di <i>Sophie Grapotte</i>	» 51
6. Il primato della differenza etica nei <i>Quaderni di prigionia</i> di Emmanuel Lévinas, di <i>Ferdinando Marcolungo</i>	» 71
7. Dall’ <i>aequitas</i> ai diritti umani in Vico e Rawls, di <i>Claudia Megale</i>	» 81
8. Riflessi dell’etnomusicologia in Sicilia: le <i>Due canzoni natalizie etnee trascritte dalla memoria per 11 strumenti (1982-83)</i> di Francesco Pennisi, di <i>Dario Oliveri</i>	» 91
9. Identität, Differenz und Diversität bei Paulus, di <i>Jakob Helmut Deibl</i>	» 109

10. Differenze e diversità come cifre dell'identità autentica: intorno ad alcune declinazioni culturali europee tra Otto e Novecento, di <i>Giancarlo Magnano San Lio</i>	pag. 127
11. La science naturelle et le lieu de vie chez Kinji Imanishi, di <i>Makoto Sekimura</i>	» 145
12. Identità del soggetto e scarti di senso. Da Michelangelo scultore al principio del pipistrello, di <i>Gianluca Cuozzo</i>	» 157
13. Il problema dell'identità nel mondo contemporaneo, di <i>Fabio Minazzi</i>	» 173
14. Il tema delle differenze tra biologia e cultura: il punto di vista delle neuroscienze ed applicazioni nella vita quotidiana, di <i>Vincenzo Russo e Margherita Zito</i>	» 213
15. Differenza ontologica e conflitto tra metafisica e scienze: Martin Heidegger dalla rifondazione del sapere alla riforma dell'Università, di <i>Stefano Azzarà</i>	» 235
16. Jean-Paul Sartre: dalla fenomenologia trascendentale all'ontologia fenomenologica, di <i>Maria Antonia Rancadore</i>	» 253
17. Identità, Mediterraneo e diritto di fratellanza: la ricerca di un nuovo umanesimo, di <i>Gaetano Dammacco</i>	» 263
18. L'Europa delle diversità: il diritto di partecipazione delle comunità religiose, di <i>Roberta Santoro</i>	» 277
19. The legal system as one of the determinants of multicultural European identity, di <i>Magdalena Sitek e Bronisław Sitek</i>	» 289
20. Identité, différence et diversité dans <i>Philosophie et religion</i> de Schelling, di <i>Jad Hatem</i>	» 305
21. La continua negazione del <i>chi siamo</i> , di <i>Lucia Monacis</i>	» 311
22. L'Io tra psiche ed episteme, di <i>Maria Sinatra</i>	» 323
23. Identità come identità di luogo, di <i>Germana Pareti</i>	» 343
Postfazione, di <i>Walter Tega</i>	» 357

Prefazione: l'identità tra differenza e diversità

di *Piero Di Giovanni**

Plinio il vecchio, ad inizio del I secolo d.C., nella sua *Storia naturale* (XXXV, 36), ricorda un'espressione attribuita ad Apelle, cui stava a cuore sostenere che “nulla dies sine linea”. A dire il vero, all'antico artista greco, vissuto nel corso del IV secolo a.C., non stava a cuore solo la costanza nel lavoro quotidiano, ma anche il fatto che alla genialità occorre porre in stretta relazione il persistente impegno da parte di chi coltiva una determinata disciplina o forma d'arte. Sia l'uomo di cultura che l'uomo di scienza non possono prescindere dall'attività diurna, da svolgere giorno dietro giorno per realizzare il proprio progetto di ricerca. Tanto la cultura quanto la scienza sono espressioni del proprio modo di concepire la vita in funzione dell'evoluzione dello status esistenziale del proprio essere nella realtà. A tale prospettiva non sfugge nemmeno l'arte, se intesa anche e non ultimo come impegno civile.

L'espressione “nulla dies sine linea” va quindi interpretata come impegno costante sia dell'uomo di cultura che dell'uomo di scienza, che intende contribuire all'evoluzione e al consolidamento della propria disciplina. Nel suo testo autobiografico, *Le parole* del 1960, Jean-Paul Sartre ha riconosciuto che l'attività dell'artista, incentrata sul principio “nulla dies sine linea”, va estesa a quella dell'intellettuale socialmente impegnato, per il quale occorre fugare ogni forma di retorica fine a se stessa. Scrivere “è il mio mestiere” – sostiene il filosofo francese contro i luoghi comuni e l'apparenza delle cose; contro la borghesia e le élites del secondo dopoguerra. Oggi dovremmo sottolineare contro la crisi delle ideologie e della banalità del male esistente nel mondo; per cui, facendo propria la lezione dell'antropologo Claude Lévi-Strauss, dovremmo riscoprire il rapporto tra natura e cultura, ovvero tra cultura e natura, nel divenire complesso e contraddittorio della storia.

Ad inizio del XXI secolo o, se si preferisce, del III millennio, non possiamo ritenere di avere esaurito ogni risorsa critica della storia della cultura. “Nulla dies sine linea” implica la necessità di non fuggire dalla trincea dell'impegno

* Università di Palermo.

sociale, che poi è ricerca continua per la realizzazione di un futuro migliore del tempo presente. Se rivolgiamo lo sguardo all'indietro, nell'ambito del XX secolo possiamo scoprire i momenti salienti di una fase storica attraversata dallo scoppio della prima guerra mondiale, dall'avvento dei regimi totalitari (fascismo, nazismo, stalinismo), dallo scoppio della seconda guerra mondiale, dal movimento studentesco del Sessantotto, dalla caduta del muro di Berlino. Al di là di poterlo classificare come secolo breve o secolo lungo, il Novecento rappresenta il nostro passato prossimo al quale relazionare la parte iniziale di questo secolo. Perciò non possiamo non interrogarci sulla nostra identità in un mondo globalizzato in termini negativi, senza forti riferimenti al nostro modo di vivere nella realtà.

I concetti di differenza e di diversità non annullano quello fondamentale della identità; relazionare l'identità alla differenza e viceversa costituisce la base del principio di contraddizione, che si risolve nell'unione dei contrari. Sicché l'essere e il non essere, l'uno e l'altro, che troviamo elaborati già nei dialoghi dialettici di Platone, esaltano l'identità che caratterizza il metodo dialettico assunto sia dall'idealismo che dal materialismo storico. Non a caso Hegel riconduce il concetto di divenire a quello di istante problematicamente e sapientemente esposto da Platone nella terza tesi del *Parmenide*; per cui i due opposti si legano nel processo logico del pensiero e in quello storico della storia. Le parole chiave di "identità" (Identität), di "differenza" (Unterschied) e di "diversità" (Verschiedenheit), conclamati da Hegel nella *Scienza della logica*, denotano l'attenzione prestata, oltre che alla identità, alla differenza; non implicano la confusione tra l'uno e l'altro, come se la tesi possa identificarsi con l'anti-tesi e questa, assunta a sua volta come tesi, con quella assunta appunto come anti-tesi. L'uno e l'altro rivelano che l'identico implica il suo contrario e viceversa, senza comunque annullare l'identità di ciò che è se stesso. La relazione dialettica tra i due contrari non annulla le differenze, che in tal senso vanno considerate come diversità. In assoluto il bianco rimane tale, così come il nero; altrimenti dovremmo credere che il bene si risolve nel male e viceversa.

Il tema sulle parole chiave "identità", "differenza" e "diversità" risulta essere alquanto problematico e complesso; anche perché i termini di riferimento non presentano solo una valenza logica, ma anche ideologica, se è vero che alla base di ogni contesto sociale in primo luogo riconosciamo i nostri simili per la loro "identità" storica, economica, religiosa, ossia per la loro identità strutturale e sovrastrutturale nella complessa dinamica della storia dei popoli, che dalla *Scienza nuova* di Vico conduce a *Per la critica dell'economia politica* di Marx. Le differenze e le diversità non negano le identità del singolo a seconda del luogo e del tempo in cui ci si trovi a vivere. Anche il confronto, se rapportato alle teologie delle tre religioni monoteistiche, non consiste in una sintesi di per sé impossibile. Chi persiste nel proprio credo religioso o non intende rinunciare alle proprie tradizioni etniche ed etiche va rispettato nella misura in cui l'identità viene assunta a fondamento della storia umana. A questo proposito, non va trascurato che ciascuna delle tre religioni monoteistiche, pur accettando

l'assunto del primo libro dell'Antico Testamento, presuppone una propria specificità distinta da quella delle altre. Ma v'è di più, se procediamo nel confronto con le altre religioni coltivate nel mondo (dall'Induismo al Buddhismo).

Pertanto non può meravigliare che le parole chiave di carattere filosofico siano analizzate anche nell'ambito di altre discipline, come nel caso della psicologia, della sociologia e del diritto. La filosofia, pur avendo maturato, alle sue origini, la presunzione di rappresentare la disciplina più alta del sapere umano, nel corso di questi ultimi decenni, ha ritenuto di doversi confrontare, oltre che con la scienza, con le diverse componenti della cultura umanistica. In primo luogo con la storia e con la filologia, poiché non si ha filosofia che non sia storia della filosofia, così come sostenuto da Giovanni Gentile nella sua prolusione tenuta il 10 gennaio del 1907 su *Il concetto della storia della filosofia* nell'Università di Palermo. Non esiste una filosofia puramente astratta, poiché l'atto del pensare non può che essere svolto nel costante confronto con il proprio io e con la realtà circostante. Non si tratta, quindi, di asserire un ritorno all'oggettivismo contro il soggettivismo, ma di assumere una posizione critica all'interno di un idealismo rivisitato alla luce delle molte espressioni della storia del pensiero filosofico e scientifico. L'idealismo assume una dimensione positiva, se non si traduce in anti-idealismo, ma in una forma di pensiero critico che va oltre le connotazioni del razionalismo critico risalente a Kant e a Marx. L'idealismo critico potrebbe assumere le vesti di un nuovo modello teorico, che affonda le proprie radici nell'opera di Hegel e di Marx, oltre i limiti dello stesso materialismo dialettico.

La conferma di tale concezione generale della realtà e della stessa filosofia (o della stessa storia della filosofia) si ha rileggendo il programma del convegno di studi che a Palermo, nei giorni 11 e 12 del mese di novembre del 2021, ha visto riunirsi un'ampia rappresentanza delle diverse aree geografiche e culturali del nostro Paese. Ma anche di altri Paesi, con il contributo non marginale di Makoto Sekimura (dal Giappone), di Jad Hatem (dal Libano), di Petru Bejan (dalla Romania), di Sophie Grapotte (dalla Francia), di Bronisław e Magdalena Sitek (dalla Polonia) e di Helmut Jakob Deibl (dall'Austria). I nomi dei colleghi stranieri non offuscano i nomi dei colleghi italiani: Gianluca Cuzzo e Germana Pareti da Torino, Fabio Minazzi da Varese, Paolo De Lucia da Genova, Vincenzo Russo e Margherita Zito da Milano, Ferdinando Marcolungo da Verona, Stefano Azzarà da Urbino, Walter Tega da Bologna, Fabrizio Lomonaco e Claudia Megale da Napoli, Lucia Monacis da Foggia, Maria Sinatra, Gaetano Dammacco e Roberta Santoro da Bari, Giancarlo Magnano San Lio da Catania. A tal proposito non vanno dimenticati i colleghi dell'Università di Palermo, che con gli organizzatori del convegno hanno contribuito ad arricchire il contenuto di questo volume collettaneo.

Il volume degli Atti del convegno su "Identità, differenza, diversità" si richiama a quelli degli ultimi convegni, organizzati a Palermo nel 2020 su "Interculturalità e pluralismo" e nel 2019 su "Filosofia e scienza a confronto". A ritroso potremmo giungere al 1983, all'anno in cui si è ritenuto di organizzare

un convegno su *Marxismo e cultura meridionale* in occasione del centenario dell'anno di morte di Marx. Oppure al 1987, ossia all'anno in cui i filosofi italiani si sono ritrovati a Palermo per determinare *Il ritorno all'idealismo*. Perciò trova giustificazione la promozione di una Collana di Filosofia Italiana, in un Paese che troppo spesso ha prestato attenzione (molta, se non troppa) alle mode del tempo o a filosofi stranieri conclamati come nuovi sapienti. In Italia possiamo e dobbiamo riscontrare una certa tradizione, che risale ai grandi filosofi (Telesio, Bruno, Campanella) del Rinascimento. Tale ipotesi giustifica in pieno l'interesse per la filosofia italiana contemporanea, con l'obiettivo di riscoprire i nostri progenitori sul piano storico e teorico. Non si tratta di una scelta votata al provincialismo, ma di una contro-dipendenza (direbbero gli amici psicologi) nei confronti dei filosofi stranieri che hanno oscurato i contenuti della nostra storia della cultura.

Rivisitare la storia delle idee dei secoli XIX e XX consente di comprendere l'esigenza di elaborare un pensiero forte anche in questa fase di crisi, da superare tornando ai classici contro ogni forma di banalizzazione del sapere. I classici del pensiero contemporaneo non includono solo autori come Marx, Nietzsche, Heidegger e Freud (filosofo non di professione), ma anche autori come Croce e Gentile. L'obiettivo è quello di riscoprire la filosofia italiana alla luce della dualità idealismo/anti-idealismo determinatasi nel 1903, per un verso, al Trinity College di Cambridge con Moore e Russell e, per un altro verso, a Napoli con l'avvio della rivista «La Critica» da parte dei due sodali che si sono richiamati alla tradizione segnata da Spaventa. Perciò possiamo scoprire la complessità della cultura italiana, che ci ha preceduto di appena un secolo, con la costituzione della Società Filosofica Italiana, di cui fu primo presidente dal 1906 al 1913 il matematico Federigo Enriques. Proseguendo su questo versante, rileviamo che i nostri filosofi non sono affatto autori di seconda fila, ma rappresentanti di una cultura (umanistica e scientifica) di tutto rispetto, nell'ampio contesto europeo e internazionale.

Riconoscere che la filosofia (così come la scienza) non ha confini territoriali e temporali non implica il disconoscimento di quanto prodotto all'interno delle mura domestiche. La esterofilia è un danno alla ricerca (sia in ambito umanistico che scientifico), i cui effetti sono letali per il pensiero libero che spazia senza condizionamenti e limitazioni. Sicché occorre riconoscere gli autori, le correnti, le riviste, ossia tutti gli ambiti ove si è prodotta una certa attività meritevole di essere attenzionata nel tempo. Solo in questo modo la filosofia italiana acquisisce la dimensione autentica di una disciplina che attraversa i secoli e gli spazi della storia umana.

1. *Mare/Terra, Identità/Differenze.* *Sul concetto di cittadinanza in Seyla Benhabib*

di Fabrizio Lomonaco*

Il primo binomio che dà titolo a questo mio contributo nasce da una provocante sollecitazione del celebre studio di Carl Schmitt sulla “storia del mondo” quale lotta tra le potenze di mare e quelle di terra a monte delle dicotomiche istanze di ordine e disordine, di guerra e pace. Eppure, se oggi si riprende quel tema, i discorsi possibili non possono prescindere dalla crisi del concetto di “potenza” almeno nella sua dimensione otto-novecentesca e dalla caduta dello Stato territoriale, dei suoi confini rigidi e stabili. Il che impone nuovi punti di riferimento teorici e politici, un approccio culturale aggiornato sul problema e sui molteplici motivi che esso propone oggi in Europa, dopo la *Brexit*, per la nuova declinazione dell’opposizione Mare/Terra nelle attuali «lotte di confine»¹. Io esamino qui un tema, già molto indagato (e penso ai noti studi di Bauböck e Brubaker, di Carens e Kymlicka, di Marshall e Münz), quello della cittadinanza, che ha scosso e scuote le coscienze contemporanee nello scontro di civiltà dei nostri giorni. E l’ho scelto perché credo possa incrementare una riflessione sul modello storico-culturale da costruire a valle di una radicale trasformazione dell’epistemologia, dell’antropologia e della politica che investe i nostri paradigmi concettuali, i nostri comportamenti con i relativi stili di vita. Da questo punto di vista seguo le acute e documentate indagini di Seyla Benhabib, la nota studiosa di origine musulmana ma di formazione occidentale, docente di scienza della politica nella prestigiosa Yale University, che al tema dell’*identità culturale* ha dedicato numerosi saggi e contributi, confluiti in un volume del 2002, all’indomani degli eventi drammatici dell’11 settembre in America. Apparso in traduzione italiana nel 2005², lo studio innova una rifles-

* Università di Napoli “Federico II”.

1. Un’aggiornata riflessione sul tema, coinvolgente la crisi dell’Europa nella combinazione di nazionalismi e neoliberalismo, è in S. Mezzadra, *Terra e confini. Metamorfosi di un solco*, Castel San Pietro Romano (RM), Manifestrolibri - La Talpa, 2016, spec. pp. 45-53.

2. S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, Princeton University Press, 2002), trad. it. di A.R. Dicuonzo, Bologna, il Mulino, 2005 (d’ora in poi con *The Claims*).

sione di lungo corso dell'autrice (da *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* del 1992 all'*Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations* del 2006) nella prospettiva di una storia dell'idea di cittadinanza degli ultimi decenni.

Non è certo casuale la scelta di introdurre la riflessione sui «dilemmi della cittadinanza nell'Europa contemporanea» con un approccio dichiaratamente filosofico ai concetti di cultura, narrazione e identità. La prospettiva adottata è parzialmente lontana da quella di stampo americano, risultando più europea e “storicistica”, fondata sul convincimento che le «narrazioni» della cultura sono complesse pratiche umane di significazione e di rappresentazione al loro interno scisse e coerenti con l'impurità delle culture, irriducibili a totalità distinte entro confini stabili. I «dilemmi» della cittadinanza sono stati al centro del dibattito dal 1989, anno della caduta del muro di Berlino, da quando cioè si sono infranti i confini sia esterni che interni all'Europa e sono emersi inquietanti interrogativi su chi esclude e chi include l'Europa, su chi sono gli «altri» dopo la guerra fredda³. Nella maggior parte dei paesi del mondo l'acquisizione della cittadinanza discende da tre principi, quello della territorialità, dell'origine o dell'appartenenza etnica, quello della naturalizzazione o nazionalizzazione⁴. Il primo è noto soprattutto come *ius soli* e rimanda ai diritti di sovranità su un territorio propri di una comunità politica e considera le persone che ci vivono come cadute sotto l'autorità di tale sovranità secondo interpretazioni «pre-democratiche» della sovranità. Queste si distinguono dalla “variante” democratica dello *ius soli* che risale alle rivoluzioni americane e francesi sul diritto dei nati in un territorio a farne parte e a godere dei diritti di cittadinanza⁵. A tal fine non basta più una concezione olistica delle culture e delle società, considerate come totalità organiche in sé internamente coerenti e compiute; concezione che ha impedito di vedere la complessità del dialogo e dell'incontro globale tra civiltà. Nello spiegarci come, a suo avviso, le culture si generano e intrecciano relazioni, Benhabib compie una vera e propria elezione di fonti. Riconosce i propri debiti nei confronti dell'antropologia sociale britannica e dello strutturalismo francese, polemizzando, nello stesso tempo, con il conservatorismo di Huntington e dei nuovi sostenitori dell'opposizione cultura/civiltà. Anche da questo punto di vista si può cogliere una tesi centrale dell'argomentazione di Benhabib che riconosce le teorie della cittadinanza fondate su premesse superate e fuorvianti come quelle dei filosofi che con Rawls hanno identificato la società democratica con «un sistema completo e chiuso»⁶. Bisogna congedarsi da tale idea ristretta e da quella erronea corrispondente, per cui nelle culture «si entra solo per nascita, e si esce solo alla morte», e promuoverne, invece, una più

3. Ivi, p. 201.

4. Ivi, pp. 215-217.

5. Ivi, p. 215 e R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (1992), trad. it. di G. Luciani, Bologna, il Mulino, 1997, p. 45.

6. J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, pp. 50-51.

ampia, articolata sui principi normativi della reciprocità egualitaria, dell'autoascrizione volontaria ai gruppi e sulla libertà di ingresso e di uscita dai medesimi. Proprio le rivendicazioni di autonomia e diversità, classificate dalle diverse scuole politologiche come «lotte per il riconoscimento» (Taylor, Fraser e Honneth), «movimenti per l'identità/differenza» (Young, Connolly) e «movimenti per i diritti culturali e la cittadinanza multiculturale» (Kymlicka), rendono urgente un ripensamento delle questioni relative all'identità delle culture, nel senso più ampio dell'espressione. La politica dell'affermazione culturale, nei termini in cui la propugnano Taylor e Kymlicka, suggerirebbe di assegnare la priorità alle organizzazioni afroamericane, rappresentative di coloro i cui diritti al riconoscimento sono stati negati per centinaia di anni. Al contrario la politica del dialogo culturale che la Benhabib sostiene induce a credere che nella sfera pubblica le categorie di identificazione di sé e dell'altro debbano essere tanto prese in considerazione quanto lo è la realtà sociale stessa. L'obiettivo è di avanzare un modello di democrazia «deliberativa» dinamica dentro le pratiche di un processo di autocreazione costituzionale in cui il pluralismo delle culture s'inscrive in un universalismo insieme morale e politico⁷. Quelle pratiche, infatti, sono compatibili con un'etica del discorso, fonte di un approccio binario alla politica che da una parte si concentra sulle istituzioni delle società democratiche costituite (il potere legislativo e giudiziario), mentre dall'altra, attraverso la teoria della sfera pubblica democratica, attira decisamente l'attenzione sulle attività e le lotte di movimenti sociali, associazioni e gruppi nella società civile. Una politica democratica multiculturale di tipo deliberativo non relega donne e bambini contro la loro volontà nelle comunità d'origine, ma li incoraggia ad agire in relazione all'identità attribuitegli. Il rilievo dato alla risoluzione dei dilemmi multiculturali attraverso processi di formazione della volontà e dell'opinione nella società civile è pienamente compatibile con tre condizioni normative: la reciprocità egualitaria, l'autoascrizione volontaria e la libertà di uscita e di associazione. Sono norme, queste, che sviluppano il rispetto universale (il diritto di tutti gli esseri capaci di discorso e azione a partecipare alla conversazione morale) e la reciprocità egualitaria (diritto di ognuno ai vari atti discorsivi, a intraprendere nuovi argomenti e a richiedere la giustificazione dei presupposti della conversazione) centrali in un'«etica del discorso». Rispetto universale e reciprocità egualitaria dovrebbero stare a fondamento delle relazioni e delle contese inevitabili tra i diversi gruppi identitari in un contesto autenticamente democratico. Se irrelate con la visione dinamica e conflittuale delle culture, le posizioni «universalistiche» risultano contraddittorie e incapaci di abbandonare un deleterio etnocentrismo⁸. Già domandarsi se l'universalismo sia etnocentrico tradisce un'inquietudine che ha segnato l'Occidente e che scaturisce dal convincimento che lo stile di vita e i sistemi di valori occidentali differiscano radicalmente da quelli di altre civiltà. L'idea che l'universalismo sia

7. *The Claims*, pp. 9, 237.

8. *Ivi*, p. 11.

etnocentrico presuppone, infatti, una visione omologante delle altre culture e civiltà, e che si sappia chi sono “l’Occidente e gli altri”, “Nous et les autres”. Una conclusione, questa, che costituisce il punto di partenza teorico di *The Claims of Culture*, laddove si afferma che l’interesse per il multiculturalismo e la cittadinanza multiculturale sta mettendo fine alla presunta opposizione di *relativismo* e *universalismo*. Nel secolo scorso i «dilemmi» della cittadinanza sono stati al centro del dibattito degli anni Ottanta-Novanta sui caratteri normativi della questione e, in particolare, sui «doveri della cittadinanza democratica», ma senza alcuna attenzione alla cittadinanza come categoria sociologica e prassi sociale che immette nella complessa rete dell’identità collettiva, del diritto a prerogative e a benefici sociali: «Occorre articolare la teoria e la prassi della cittadinanza secondo queste dimensioni diverse e allargare la specola per abbracciare le condizioni della cittadinanza nelle democrazie dotate di stato sociale, sociologicamente complesse e decentrate»⁹. È questa la premessa teorica e culturale per l’analisi del passaggio, nella politica contemporanea, dal paradigma di una «cittadinanza civile» a quello di una «cittadinanza politica», sullo sfondo di un dialogo culturale complesso e autenticamente democratico, capace di cogliere i processi culturali di ridefinizione e reinterpretazione nei quali sono impegnate comunità etniche minoritarie. Dopo il disgregarsi dell’Unione Sovietica gli occhi dei “diversi”, degli stranieri, appartengono a chi guarda alle circoscrizioni territoriali tra Stati come frontiere da varcare non come confini imposti¹⁰. A tal fine sono da distinguere le differenti fasi di integrazione politica (dal soggiorno temporaneo a quello permanente per motivi di studio e/o di lavoro) nell’ottica della moderna sovranità di un popolo che in fatto di immigrazione e/o integrazione non può vantare un diritto illimitato sottratto ai diritti umani universali. Questa è, infatti, una posizione superata dall’attuale condizione globale e da un valore che è quello dell’identità culturale che identifichiamo nello straniero non gettato contro o fuori dai limiti della legge:

Sotto questo aspetto, né il principio dello *ius sanguinis* né quello dello *ius soli* sono sufficientemente coerenti e ammissibili per legittimare la teoria e la prassi della cittadinanza democratica. C’è uno iato tra la comprensione di sé propria delle democrazie e il modo in cui conferiscono la cittadinanza. Benché la democrazia sia una forma di vita fondata sul

9. Ivi, p. 209.

10. Sugli aspetti anacronistici delle norme e degli ordinamenti che sono a fondamento della dimensione *territoriale* rispetto ai diritti di cittadinanza e alle nuove politiche migratorie rinvio – anche per un commento alle tesi della Benhabib e per la relativa letteratura critica – a G. Cacciatore, *Per un’idea interculturale di cittadinanza*, in *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, a cura di G. Cacciatore, G. D’Anna, R. Diana, F. Santoianni, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 15 e sgg. A questo volume rimando per l’approfondimento dei temi dell’identità, dei «progetti formativi di integrazione culturale», degli «spazi identitari e dialogo interculturale», dei «contesti situati e comunicazione interculturale» nelle rispettive sezioni. Di Cacciatore è da vedere anche il contributo su *Interculturalità e cittadinanza*, in *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, a cura di R. Diana e S. Achella, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 255-262. Anche in questo volume matura un interessante approfondimento delle questioni relative a «identità», «riconoscimento» e «diritti umani» nelle relative sezioni.

consenso e la partecipazione attivi, la cittadinanza viene assegnata sulla base di criteri passivi di appartenenza, quali la nascita su un pezzo di terra, l'integrazione sociale nel paese di origine e l'appartenenza a un gruppo etnico¹¹.

Nonostante l'influenza di questo modello «tipico-ideale» di memoria weberiana sul nostro immaginario politico-istituzionale¹², siamo in un mondo in cui le democrazie liberali dovranno affrontare la fine della cittadinanza unitaria, fatta di residenza, soggezione amministrativa, partecipazione democratica e appartenenza culturale. Ma qual è la differenza tra ammissione e appartenenza? Tutte le comunità politiche organizzate hanno il diritto di fissare criteri di appartenenza e prassi di inclusione e di esclusione¹³. L'ammissione non genera un automatico diritto all'appartenenza, ma implica il diritto morale di conoscere come e perché si possa o meno divenire membri, si ottenga o meno lo stato di rifugiati, di residenti permanenti, e così via. Nel mettere a punto queste condizioni una società liberaldemocratica deve trattare il forestiero e lo straniero residente in conformità alle norme internazionalmente riconosciute di rispetto umano e dignità. Inoltre i non membri e i loro difensori devono avere il diritto di contestare e impugnare le decisioni in materia di immigrazione, asilo e rifugio. Le democrazie liberali hanno sempre l'onere di dimostrare che i modi in cui mettono in atto la propria vigilanza non violano diritti umani fondamentali.

Non esistono o non dovrebbero esistere condizioni per cui le società liberaldemocratiche possano decidere di chiudere totalmente le proprie frontiere: vi sono limitazioni giustificabili alla qualità e alla quantità di nuovi immigrati, ma vi è anche un diritto fondamentale all'uscita da e all'ingresso di un paese che costituisce patrimonio morale naturale di ogni essere umano. Ciò non significa, come la studiosa americana tiene a precisare, schiacciare il diritto d'ingresso sul diritto di appartenenza, ma piuttosto scardinare una concezione che, soprattutto nell'Europa di oggi, tende a disconoscere il meticcio culturale che ci ha generato, a parlare contro l'ibridismo di etnie e tradizioni. Per invertire tale tendenza non solo occorre abbandonare vecchi concetti (la «centralità dello Stato») ma incentivare nuove prassi sociali attraverso cui è possibile incoraggiare il passaggio dalla cittadinanza civile a quella politica e coltivare le qualità intellettuali di una «mentalità aperta»¹⁴ alla considerazione del punto di vista

11. *The Claims*, p. 219.

12. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), trad. it. a cura di M. Palma, Milano, Edizioni di Comunità, 1972³, pp. 514-530.

13. Sul diritto di appartenenza e la sua trasformazione alla luce del modello di «filosofia interculturale» ha insistito con acutezza G. Cacciatore (*Per un'idea interculturale di cittadinanza*, cit., p. 20 e sgg.), prospettando il senso di una «nuova alleanza umanistica che riconduca al massimo di unità operativa l'effettività delle norme di giustizia sociale (...) e la pratica quotidiana della relazione interculturale» (ivi, p. 20). Il tema è stato discusso dall'A. con un interessante commento delle note tesi di Said (su *Umanesimo e critica democratica*) già in *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storica del neoumanesimo*, in «Nóema», n. 2 (2011), pp. 1-15 (<http://riviste.unimi.it/index.php/noema>); spec. pp. 11-14 e note.

14. Cfr. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, London-New York, Polity Press-Routledge, 1992.

dell'altro. È, allora, una necessità morale, prima ancora che politica o giuridica, ripensare le norme che regolano le pratiche di cittadinanza alla luce di tale "apertura": è questa, secondo il giudizio pienamente condivisibile della studiosa di Yale, «la condizione imprescindibile per la *pratica* e non [soltanto] per l'*acquisizione* della cittadinanza democratica». Essa presuppone un senso della socialità e doti relazionali, di mediare tra posizione e prospettive in conflitto e di considerare i propri impegni più profondamente sentiti al fine di ripensarli dal possibile «angolo visuale di principi morali universalistici»¹⁵. Uno di questi impedisce a una società liberaldemocratica di non chiudere le proprie frontiere agli stranieri che chiedono di accedervi per quel diritto fondamentale all'uscita e all'ingresso che non sono «asimmetrici» e che si fondano su una «rivendicazione morale», a giudizio della Benhabib, non su un diritto legale che debba o possa essere tutelato mediante poteri giudiziari¹⁶.

Nel capitolo su «Multiculturalismo e cittadinanza di genere» l'autrice, condividendo con Frazer il ricorso a questioni di «giustizia universale», ricorre a tre *case studies* esemplari (la difesa culturale nel diritto penale statunitense, l'incidenza del codice privato e di famiglia sulle donne musulmane in India, e la questione del velo nella Francia contemporanea)¹⁷, per mostrare la falsa democrazia nelle politiche multiculturali degli attuali sistemi liberali. Si tratta di una scelta di metodo e di analisi storico-politica, estremamente significativa, che l'autrice ha fatto propria già nei suoi lavori su femminismo e condizione delle donne in *Feminism as Critique* (1994) con Judith Butler, Drucilla Cornell e Nancy Fraser. La questione del *velo*, in particolare, mette bene in rilievo i problemi dell'identità francese nazionale nell'era della globalizzazione e del multiculturalismo: da una parte, la conservazione delle tradizioni di laicità, eguaglianza repubblicana e cittadinanza democratica e, dall'altra, la risposta alle pressioni del multiculturalismo generate in terra d'oltralpe dalla presenza di immigrati di seconda e terza generazione provenienti da paesi musulmani. Soprattutto per tale dicotomia è necessaria la messa in campo di una rinnovata attenzione all'interdipendenza tra nazionalità e cittadinanza nell'Europa di oggi tra spinte centralizzanti e dinamiche dell'immigrazione e dei separatismi culturali. Nelle istituzioni si assiste a un «effetto di disaggregazione» tendente a frazionare le diverse componenti (l'identità collettiva, i diritti politici e il diritto ai benefici sociali) nel passaggio dalle istituzioni della cittadinanza unitaria a quella «flessibile» e «disseminata»¹⁸. Qui matura quella tensione costitutiva di una nuova e produttiva prospettiva universalistica tra «diritti umani e rivendicazioni di autodeterminazione», fondamentale per le democrazie liberali con programmi e procedure solidaristiche al di là di divisioni di cultura e di etnia e senza più alcuna retrodatata nostalgia per «purezza nazionale o

15. *The Claims*, p. 222.

16. Ivi, pp. 222-225.

17. Ivi, p. 12.

18. Ivi, pp. 13, 231.

culturale»¹⁹. Il che appare tanto più coerente quando si riconosca che la globalizzazione comporta l'inserimento delle funzioni amministrative dello Stato in un contesto che eccede il potere statale di influenzare decisioni ed esiti. Il sistema moderno dello Stato-Nazione, caratterizzato dal "mondo interno" della politica circoscritta al territorio e dal "mondo esterno" delle relazioni militari e diplomatiche estere, conosce una radicale riconfigurazione alla luce della cosiddetta "dematerializzazione" della politica e del dominio.

Senza dubbio uno dei principali fattori scatenanti tutti questi cambiamenti è costituito dalla nuova base globale in cui è entrato il mondo dell'economia²⁰. Con l'enorme espansione su scala mondiale dei mezzi di trasporto e comunicazione, un numero sempre più consistente di individui di ogni angolo del mondo viaggia ed entra in contatto. I migranti del XXI secolo, a differenza dei loro predecessori, non sono obbligati a rinunciare ai legami con i propri paesi di origine sia sotto l'aspetto giuridico sia sotto l'aspetto politico o economico. La globalizzazione ha fatto luce sullo Stato-Nazione, mostrandolo, da un lato, troppo limitato per far fronte ai problemi creati da interdipendenze sempre più diffuse; dall'altro, troppo esteso per contenere movimenti sociali e regionalisti di identità. Le rivendicazioni multiculturaliste chiedono il decentramento dell'uniformità amministrativa e di multiple gerarchie giuridiche, la delega del potere centrale alle regioni, l'indebolimento del legame tra appartenenza territoriale e responsabilità della cittadinanza²¹. La complessità della nostra vita sociale ci immette in associazioni che mediano il modo in cui ci rapportiamo allo Stato. Se si smette di identificare quest'ultimo quale massima espressione della collettività e lo si considera "come un'unione di unioni", allora anche la cittadinanza potrebbe intendersi come una forma di identità collettiva che trova la propria mediazione nelle e attraverso le istituzioni della società civile. Nel contesto europeo ciò significa che i diritti degli stranieri alla cittadinanza in un'entità politica dovrebbero essere stabiliti non soltanto dall'alto con decisioni gerarchiche, ma anche tramite l'esercizio di abilità e il soddisfacimento di certe condizioni da parte degli individui. Con la liberalizzazione dei concetti di cittadinanza nei paesi ospiti, gli immigrati accedono a società nelle quali le pressioni per "naturalizzarsi" e diventare come i "nativi" si sono considerevolmente mitigate. Finché grandi democrazie liberali capitaliste come gli Stati Uniti e i paesi europei continueranno ad avere bisogno di manodopera a basso costo dal resto del mondo, la "globalizzazione inversa", per la quale la periferia migra verso il centro, proseguirà e con essa progredirà l'indebolimento della residenza, dell'identità culturale e delle rivendicazioni di cittadinanza. Il mul-

19. Ivi, pp. 196-197. Qui sono da sottolineare i riferimenti alle acute osservazioni di Hannah Arendt (*The Origins of Totalitarianism* [1951], trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1979², p. 291) sui paradossi interni alla dichiarazione dei diritti umani inalienabili e il giudizio critico circa la necessità di indagare più a fondo il «contrasto costitutivo tra sovranità nazionale e rivendicazione dei diritti umani» (ivi, pp. 197, 229).

20. *The Claims*, p. 200.

21. Ivi, pp. 232-234.

ticulturalismo non manca, non deve mancare di scegliere la via democratica alla responsabilità contro un modello di «civiltà di tipo global.com» in cui le persone comunicano ampiamente e continuamente ma scardinando le possibili relazioni sociali²². Eppure, per Benhabib, la globalizzazione prospetta anche sviluppi interessanti e coerenti con la cittadinanza democratica: la crescita di reti transnazionali di solidarietà tra culture e identità collettive intorno ai temi della difesa dell'ambiente, dell'assistenza medica, dei diritti delle donne e dei minori, invitando a coniugare la sperimentazione del riassetto istituzionale con un'interpretazione filosoficamente adeguata dell'identità culturale alla luce della permeabilità e interazione delle diverse culture²³:

È però chiaro che la più grande sfida alle democrazie contemporanee sarà conservare le libertà civili, le libertà politiche e le istituzioni deliberativo-rappresentative conquistate così a caro prezzo, al tempo stesso neutralizzando l'aspirazione fondamentalista alla purezza e a un mondo privo di ambivalenza e compromesso morali, la negoziazione dei dialoghi culturali complessi in una civiltà globale è ora il nostro destino²⁴.

22. Ivi, p. 235.

23. Ivi, pp. 235-237.

24. Ivi, p. 239.

2. *Francesco Orestano: la teoria del valore e del sacrificio*

di Caterina Genna*

1. **L'esordio del giovane Orestano: a confronto con Kant e Nietzsche**

Nato nel 1873, ad Alia (un paesino sito sulle Madonie in provincia di Palermo), ad inizio del Novecento, Francesco Orestano rappresentò la felice stagione della filosofia prodotta nell'Ateneo di Palermo con il contributo di Cosmo Guastella per la Filosofia teoretica e di Giovanni Gentile per la Storia della filosofia. Orestano, a Palermo, insegnò Filosofia morale, da titolare di cattedra, dal 1907 al 1924, consolidando la tradizione che nel corso del secolo XIX era stata rappresentata da Benedetto D'Acquisto (dal 1842 al 1860) e da Simone Corleo (dal 1863 al 1891), sulla scia dell'istituzione della cattedra di Etica civile e Diritto naturale, promossa e finanziata nel 1783 da Giuseppe Gioeni nell'allora Regia Accademia di Palermo (fondata nel 1778). Dopo essersi addottorato in Giurisprudenza nel 1896, a Palermo, con una tesi di Filosofia del diritto su *La teoria dell'organismo sociale*¹, nel 1900 il giovane Orestano si recò in Germania per il conseguimento della laurea in Filosofia, a Lipsia nel 1901, con una tesi su *Il concetto di virtù in Kant*². In tal modo evidenziò il suo marcato interesse per la filosofia e per i problemi di natura etica, coltivato pure negli anni della piena maturità (dal 1924 al 1945) vissuti a Roma.

Il contenuto della tesi di laurea in Filosofia del diritto su *La teoria dell'organismo sociale*, seguita da Raffaele Schiattarella, denota la vocazione filosofica del giovane Orestano, che molto probabilmente fu indotto ad iscriversi a Giurisprudenza, poiché il padre Luigi era un magistrato. Il suo trasporto per la

* Università di Palermo.

1. Cfr. F. Orestano, *La teoria dell'organismo sociale*, in *Opera omnia*, Padova, Cedam, 5 voll., V, 5, *Opere inedite*, 1969, pp. 411-470.

2. Cfr. Id., *Der Tugendbegriff Kants und sein Zusammenhang mit den sonstigen Bestandteilen des Kantischen Systems*, originariamente pubblicato dall'editore Reber di Palermo nel 1901, si trova in *Opera omnia*, Padova, Cedam, 5 voll., V, 1, *Opere inedite*, 1963, pp. 13-75; trad. it. a cura di F. Nicolosi, *Il concetto di virtù in Kant e la sua relazione con le altre dottrine del sistema kantiano*, ivi, pp. 501-561.

filosofia si può rilevare, oltre che nel contenuto della tesi di laurea, in quello delle tre tesine orali di Diritto romano (*Forme del testamento presso i Romani*), di Diritto internazionale (*La teoria dei conflitti di legislazione*) e di Economia politica (*La questione del metodo nell'economia politica*). Nella tesi di laurea in Filosofia del diritto, l'autore distingue le parole chiave "organismo" e "società", con l'obiettivo di conferire un preciso significato al consesso umano non come un tutto inscindibile, bensì come un insieme di individui che vivono in un sistema di relazioni caratterizzato dal complesso divenire della storia. Il neo-dottore in Giurisprudenza esamina il problema morale nel contesto della società umana, che non può essere considerata un organismo vivente monolitico. Perciò, passando in rassegna la letteratura più accreditata e più qualificata del tempo, sottolinea che la società umana deve essere studiata come una pluralità di individui, ciascuno dei quali possiede la propria specificità fisica e spirituale. La società non va considerata come una massa materiale, ma come una costellazione di soggetti, ciascuno dei quali vive la propria esistenza nella collettività senza trascurarne i valori di natura etica. Il singolo uomo, pur riconoscendo e accettando l'opportunità di vivere con i suoi simili, non disperde mai la propria individualità nella moltitudine. Orestano pone in risalto la rilevanza dei valori umani nel contesto specifico della sociologia, posta a confronto con la biologia e la psicologia.

Se lo seguiamo nel suo processo di formazione³, dobbiamo rimarcare che, quattro anni dopo avere conseguito la laurea in Giurisprudenza, Orestano poté recarsi in Germania grazie all'aiuto del dottor Giuseppe Amato Pojero, promotore del cenacolo filosofico che Giovanni Gentile avrebbe istituzionalizzato nel 1910 con la fondazione della Biblioteca Filosofica e la pubblicazione del relativo Annuario⁴. Nel 1900, Orestano si trasferì in Germania per completare i suoi studi in filosofia e conseguire una seconda laurea il 3 maggio del 1901 presso l'Università di Lipsia. La dissertazione su Kant (*Der Tugendbegriff Kants und sein Zusammenhang mit den sonstigen Bestandteilen des Kantischen Systems*) consentì al giovane Orestano di risultare l'unico premiato con una borsa di studio (intitolata a Wilhelm Traugott Krug) della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Lipsia. Il tema proposto (*Il concetto di virtù in Kant*) dall'istituzione accademica tedesca denota le qualità riconosciute dai docenti Wilhelm Wundt, Johannes Immanuel Volket e Max Heinze al neo-dottore in Filosofia, con particolare riguardo alla Filosofia morale.

Durante la sua permanenza in Germania, oltre che dedicarsi alla filosofia morale di Kant e conseguire la laurea in Filosofia a Lipsia, Orestano si recò a

3. Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. Quindici anni dopo 1945-1960*, Bari, Laterza, 1966, pp. 137-151.

4. L'«Annuario della Biblioteca Filosofica» da Giovanni Gentile fu avviato nel 1912 come organo ufficiale della Società per gli Studi Filosofici, promossa dallo stesso Gentile nel 1910; i primi tre volumi dell'Annuario videro la luce negli anni 1912 (il primo e il secondo) e 1913 (il terzo). Il Programma della Biblioteca Filosofica, da Gentile, nella sua qualità di direttore, fu presentato il 26 novembre del 1911 (cfr. *ivi*, I, pp. 7-12).