

## Le nuove sfide etiche della globalizzazione

**Sergio Belardinelli**

*Docente di Sociologia politica all'Università di Bologna*

Ho scritto questo mio intervento prima che accadesse il terribile attentato terroristico alle Twin Towers di New York e, ostantatamente, non ho voluto cambiare nemmeno una virgola. A una decina di giorni di distanza da quel fatto, sento soltanto che il tema che mi appresto a trattare - la religione nell'epoca della globalizzazione - ha acquistato una centralità ancora più scottante e le mie stesse parole una risonanza nuova. In esse non c'è alcun riferimento diretto alla tragedia che abbiamo vissuto, ma in un certo senso la includono; quanto alla loro sobrietà, della quale ovviamente non posso vantarmi, mi piace addirittura pensare che essa possa esserci utile oggi più di ieri a capire il senso della sfida che stiamo affrontando.

Le guerre civili di religione che insanguinarono l'Europa moderna nei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo ebbero, come è noto, tra i loro effetti, anche quello di produrre una sorta di progressiva privatizzazione della religione e il passaggio della sua forza inclusiva/esclusiva nelle mani della politica. Detto molto sinteticamente, è lo Stato che stabilisce i confini della cittadinanza moderna, ossia la differenza tra il cittadino e lo straniero; la religione può servire tutt'al più in quanto "religione civile". Questa situazione, con alterne vicende, è stata in piedi fintanto che l'avvento della cosiddetta società globale non ha messo in fibrillazione la sovranità degli Stati. Ma oggi qualcuno parla addirittura di un "drammatico ritorno su scala mondiale della religione nel suo significato di potenza pubblica" (1). È plausibile questo ritorno? Possiamo veramente dire che, in uno scenario sempre più globale, la religione stia di nuovo predisponendo pericolosi fronti di combattimento? È corretto sostenere che da questo punto di vista tutte le religioni operano allo stesso modo? Ecco le domande attorno alle quali ruoterà questo mio breve intervento introduttivo. Una delle tesi centrali dell'ormai celebre libro di Samuel Huntington, *Lo scontro delle civiltà* (2), è che nel mondo odierno "i conflitti più profondi, laceranti e pericolosi non saranno quelli tra classi sociali, tra ricchi e poveri o tra gruppi caratterizzati in senso economico, bensì tra gruppi appartenenti a entità culturali diverse" (3).

Crollato l'impero comunista e, di conseguenza, uno dei pilastri del vecchio ordine internazionale, gli individui, i popoli e le nazioni starebbero ritornando, secondo Huntington, "alla più basilare delle domande che un essere umano possa porsi: chi siamo?". E la risposta sarebbe incentrata sulle cose che per un uomo hanno "maggior significato". "L'uomo si autodefinisce in termini di progenie, religione, lingua, storia, valori, costumi e istituzioni. Si identifica con gruppi culturali: tribù, gruppi etnici, comunità religiose, nazioni e, al livello più ampio, civiltà. L'uomo utilizza la politica non solo per salvaguardare i propri interessi ma anche per definire la propria identità. Sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo e spesso solo quando sappiamo contro chi siamo" (4). Il vecchio scontro tra superpotenze politico-economico-militari starebbe insomma sul punto di essere soppiantato da uno "scontro di civiltà". E poiché, come dice lo stesso Huntington, le maggiori civiltà si identificano con le grandi religioni (5), ecco riapparire sulla scena del mondo la religione come principale elemento di inclusione/esclusione. Premesso che considero assai importante questa riaffermazione del ruolo chiave della tematica dell'identità nelle vicende umane e del ruolo fondamentale che in essa viene svolto dalla religione, mi sembra tuttavia che il discorso di Huntington, analogamente a quanto accade per certo pensiero "comunitarista" (6), risenta un po' troppo di quella tendenza alla radicalizzazione delle differenze, se così si può dire, che rischia di trasformare gli individui, i popoli e le nazioni in tanti monoliti culturali (religiosi), sostanzialmente

chiusi l'uno rispetto all'altro, "incommensurabili", come direbbe MacIntyre (7), e addirittura belligeranti tra loro. Sintomatico in proposito il gergo militaresco con il quale Huntington descrive i diversi livelli dell'identità culturale, da quello micro dei piccoli gruppi a quello macro delle grandi civiltà: "In un mondo in cui ciò che conta è la cultura, i plotoni sono le tribù e i gruppi etnici, i reggimenti sono le nazioni e gli eserciti sono le civiltà" (8).

Per quanto vi siano fondati motivi di preoccupazione di fronte all'aggressività, poniamo, di certo mondo islamico, oppure di fronte al fatto che nell'ex impero sovietico un pericoloso "nazionalismo religioso" rischi di soppiantare "il nazionalismo laico" (9), non credo che il gergo belligerante di Huntington sia particolarmente adatto a fronteggiare questi problemi. Meno ancora esso mi pare adatto a gestire il confronto sempre più urgente che la cultura occidentale è chiamata a sostenere, anche al proprio interno, con le altre culture. In ogni caso, ciò che soprattutto colpisce nel discorso di Huntington è il disinteresse che egli dimostra nei riguardi di quegli elementi "universalistici" che, per quanto prevalentemente occidentali, come egli stesso riconosce, potrebbero costituire pur sempre la base per un approccio alla diversità delle culture, teso più all'incontro che allo scontro, più al dialogo che all'omologazione, più all'inclusione nel rispetto di sé e dell'altro che all'indifferenza o addirittura all'esclusione. In questo contesto, però, una domanda sorge quasi spontanea: che cosa significa dialogo, quando sono in gioco diverse religioni e diverse culture? Il cosiddetto multiculturalismo occidentale ha elaborato in proposito almeno tre paradigmi dialogici, che considero prevalenti e inadeguati: il paradigma critico, quello dell'indifferenza e quello relativista. Molto schematicamente, il paradigma critico è quello di coloro che, provenienti per lo più da una tradizione di pensiero marxista, tendono a stigmatizzare l'egemonia e la dominazione di una cultura sulle altre, rifiutando, come ha ben sottolineato Giovanni Sartori, il "riconoscimento reciproco" e facendo prevalere "la separazione sulla integrazione" (10); il paradigma dell'indifferenza è quello di coloro che spacciano per dialogo ciò che spesso è appunto soltanto indifferenza nei riguardi dell'"altro"; infine il paradigma relativista è quello di coloro che, in nome di un presunto incontro tra ciò che le diverse culture hanno in comune, postulano di fatto una sorta di relativismo culturale, destinato a svuotare ulteriormente la specificità cristiana dell'Occidente.

Si tratta di paradigmi, i quali, accomunati in genere dallo sdegno, anche giustificato, per una certa logica "assimilazionista" nei riguardi delle altre culture che ha guidato fino a ieri la modernità occidentale, tendono a occultare quella che, per quanto esasperata da Huntington, resta pur sempre una caratteristica ineludibile del dialogo interculturale: la sua intrinseca conflittualità. Se a incontrarsi sono culture vive, è impossibile che possano farlo senza conflitti. E questo per la semplice ragione che ogni cultura esprime una "totalità", una pretesa di validità universale e quindi una certa misura di missionarietà. Pur condividendo la convinzione di Huntington circa la specificità fondamentale cristiana dell'Occidente, faccio insomma una certa fatica a pensare il messaggio cristiano come un messaggio rivolto soltanto a "noi", circoscritto soltanto a un ben determinato ambito culturale. La stessa cosa credo che possa essere detta per altre culture, ugualmente universalistiche. Per questo, quando due culture si incontrano, occorre soprattutto evitare che il loro universalismo, il loro slancio missionario, degenerino in fanatismo, cioè nella volontà di escludere l'altro o di costringerlo con la violenza a proclamare una fede non sua. Non dobbiamo tuttavia dimenticare almeno tre cose: primo, che questa consapevolezza vale in genere per la cultura occidentale; secondo, che non si è sviluppata automaticamente, anzi; come insegna la storia, l'Occidente ha faticato non poco a raggiungerla; terzo, che altre culture sembrano ancora ben lungi dall'averla raggiunta.

Se dunque dialogo deve esserci, poiché non riteniamo più plausibile l'idea dell'assimilazione e nemmeno ci rassegniamo a quella dello scontro inevitabile, allora occorre quanto meno tener presente che si tratterà di un dialogo sui generis, variamente interpretato a seconda della cultura cui si fa riferimento e che, proprio per questo, richiede a mio avviso che ogni cultura venga anzitutto in

chiaro con se stessa. "Provate tutto, trattenete ciò che è buono": ecco il metodo dialogico che ci viene suggerito in proposito dall'apostolo Paolo. Ma la cultura occidentale non sembra più in grado di mettere in pratica tale suggerimento, vuoi perché verrebbe considerato troppo "comunitarista" da certi "universalisti", per i quali ciò che è "buono" va superato in direzione di ciò che è "giusto", vuoi perché verrebbe considerato troppo "universalista" da certi "comunitaristi", per i quali ciò che è buono e giusto lo è sempre e soltanto per una particolare comunità. Nei nostri discorsi sul multiculturalismo si preferisce pertanto proclamare astrattamente la sostanziale equivalenza di tutte le culture, in quanto "totalità", senza accorgersi magari che dietro tale equivalenza si potrebbero giustificare altrettanto bene sia l'indifferenza che un'agguerrita belligeranza; oppure ci si affida a una pratica dialogica che definirei di superficie, tendente a mettere il dialogo tra culture sullo stesso piano dell'unica forma dialogica che ormai siamo in grado di riconoscere: la discussione scientifica, assunta come modello di neutralità, che richiede ai partecipanti di essere "aperti" a tutto.

Ma ciò che precisamente non può esserci in un autentico dialogo interculturale è proprio questa "apertura". Un cristiano non entra in dialogo con un musulmano, mettendo nel conto che questi potrebbe anche convincerlo che Gesù Cristo non è affatto il figlio di Dio, né discuterebbe con un buddista per farsi convincere che è assurdo dare del "tu" all'assoluto. Meno ancora discussioni del genere hanno senso, allorché, mettendo tra parentesi le proprie convinzioni più profonde, ci si mette alla ricerca di "terze vie" più o meno eclettiche. E tuttavia il dialogo non diventa per questo una semplice finzione, poiché la convinzione, poniamo, che Gesù Cristo è il verbo incarnato di Dio, la Via, la Verità e la Vita implica anche la disponibilità a guardare tutto ciò che è vivo nelle altre religioni come qualcosa che può essere integrato nella propria e che può contribuire ad approfondirla.

Ciò non significa ovviamente che tutte le culture, tutte le religioni abbiano elaborato la stessa disponibilità a guardare e a imparare dall'"altro". Forse, come ho già detto, abbiamo davvero a che fare con una specificità che è tipica soltanto della cultura cristiana occidentale. Ma allora, proprio per questo, nel dialogo interculturale non possiamo essere indifferenti, né possiamo confidare più di tanto in quello che John Rawls definisce "consenso per intersezione" tra "dottrine comprensive ragionevoli" (11). Soprattutto non possiamo essere indifferenti a noi stessi, poiché tanto più saremo consapevoli di noi stessi, e tanto più sapremo dialogare rispettosamente con gli altri, evitando sia la logica moderna dell'assimilazione, per la quale soltanto la nostra cultura ha valore universale, sia la logica postmoderna dell'indifferenza che mette tutte le culture su un piano di sostanziale equivalenza.

A questo proposito, fatte certe opportune precisazioni che vedremo, trovo piuttosto interessante la distinzione operata da Ulrich Beck nel suo famoso libro sulla globalizzazione (12) tra il modo "esclusivo" di guardare all'altro e il modo "inclusivo". Più precisamente, Beck distingue tra "distinzioni esclusive" e "distinzioni inclusive". Le prime "seguono la logica dell'alternativa secca": il mondo non è altro che un coacervo di civiltà, di identità, di appartenenze che si escludono reciprocamente - un po' come Huntington descrive lo "scontro delle civiltà"; ma proprio per questo tali distinzioni appaiono giustamente a Beck come incompatibili con una società globalizzata, la quale, in una prospettiva "esclusiva", è pensabile soltanto "come un caso limite, che fa saltare tutto quanto". Le seconde invece, alle quali vanno le preferenze di Beck, rendono possibile un concetto di confine tra sé e l'altro "più mobile, se si vuole cooperativo", non più riconducibile alla categoria della "discriminazione-esclusione"(13), quindi maggiormente compatibile con una società globalizzata. A sostegno di queste "distinzioni inclusive" Beck adduce un'idea, ampiamente diffusa nei dibattiti odierni sul multiculturalismo, secondo la quale si dovrebbe passare ormai da una "concezione etnocentrica della cultura", tale per cui ogni gruppo sociale ne sviluppa una propria, differente rispetto alle altre, a una concezione più estesa, "translocale", tale per cui la cultura diventa un "software umano universale", capace di intendere "il luogo come qualcosa di aperto

verso l'esterno" e dove la parola cultura "significa necessariamente culture al plurale... pensate come molteplicità senza unità, non integrata, non delimitata, come distinzioni inclusive, nel significato che io ho attribuito a questa espressione" (14). Ma proprio su questa interpretazione che Beck dà delle sue "distinzioni inclusive" avrei qualcosa da ridire.

Nel nostro mondo globalizzato ci sono infatti culture che non hanno elaborato allo stesso modo o non hanno elaborato affatto questa propensione all'inclusione rispettosa che abbiamo elaborato in Occidente. Come ci dobbiamo regolare? Si legga ad esempio il passo seguente: "Ognuno ha il diritto di pensare e di credere ciò che vuole, e dunque di esprimere il suo pensiero e la sua credenza, senza che nessuno vi si intrometta o glielo proibisca, sempre che ciò avvenga entro i limiti generali stabiliti in proposito dalla legge islamica". Si tratta dell'art. 12 della Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo prodotta nel 1981 dal "Consiglio islamico d'Europa", un organismo che ha sede a Londra (15). Francamente non mi sembra che tale articolo sia compatibile con la propensione "inclusiva" di cui parla Beck.

Per parlare veramente di "culture al plurale" occorre aver elaborato una tecnica di autodistanziamento, se così si può dire, che, senza voler fare dello sciovinismo culturale, non mi pare che, per ora, trovi riscontro al di fuori dell'Occidente. Per questo considero particolarmente discutibile l'idea, sempre di Beck, secondo la quale alla base della nostra apertura, delle nostre "distinzioni inclusive", debba stare la "virtù della mancanza dell'orientamento"(16). Che le nostre vite siano diventate sempre più "policentriche", che cioè si debba vivere perennemente "in viaggio in molti mondi (in senso proprio e figurato)" (17), oppure che si debba sviluppare "una cultura della disponibilità al rischio e alla creatività"(18); tutto questo possiamo anche assumerlo come un dato di fatto incontestabile, e Beck fa senz'altro bene a rimarcarlo, purché non significhi, però, che le nostre identità debbono diventare sempre più labili, mobili, flessibili e, in ultimo, indifferenziate. La flessibilità, la mobilità, la disponibilità al rischio e alla creatività sono infatti risorse di valore inestimabile per gli individui e per le società; ma, come ho cercato di mostrare altrove (19), solo chi ha un'identità, ossia convinzioni forti, riesce a sfruttarle a pieno senza disorientarsi; riesce a operare quelle "distinzioni inclusive" che per Beck sono il tratto di una capacità interculturale all'altezza dei tempi, senza scadere in uno sterile e vuoto indifferentismo. Come ha mostrato con grande acutezza Christopher Lasch (20), il disorientamento non produce apertura; può produrre tutt'al più timore, incapacità di comprendere veramente sia ciò che è "altro", sia ciò che ci è proprio e familiare, preparando così il terreno ideale per la chiusura e l'intolleranza. Tanto più avremo invece consapevolezza della nostra identità e tanto più ci sarà facile dialogare autenticamente con tutti, praticare cioè quell'"universalismo-sensibile-alle-differenze"(21) di cui parla Habermas, capace di includere l'altro, salvaguardandone contemporaneamente la diversità.

In fondo l'incontro con una cultura "altra" è sempre e soprattutto un'avventura con la cultura che ci è propria; un po' come quando si traduce un testo nella nostra lingua. "Comprendere è tradurre", ha scritto George Steiner (22); ed è in quest'opera di traduzione che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo nella nostra lingua madre; è nell'incontro con l'altro che noi possiamo scoprire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o magari non avevamo mai pensato prima. È per questo che, al limite, dobbiamo persino ringraziare l'altro che ci ha aiutati a scoprirli; è per questo che l'altro può persino diventare una risorsa, un'opportunità, un impulso ad andare più a fondo in noi stessi e quindi ad arricchirci. La mia speranza è che la globalizzazione, ossia questa "compressione del mondo in un "luogo unificato""(23), come l'ha definita Roland Robertson, avvicinando inevitabilmente culture diverse tra loro e costringendole a scegliere tra lo scontro e il dialogo, spinga la cultura occidentale a rifare seriamente i conti con se stessa.

---

## Note

1) M. Riesebrodt, *Die Rueckkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, Verlag Beck, Muenchen 2000, p. 9; 2) Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000; 3) *Ibid.*, p. 17; 4) *Ibid.*, p.16; 5) *Ibid.*, p.47; 6) Sul cosiddetto "comunitarismo" e sui suoi rapporti controversi con la tradizione "universalistica" liberale esiste ormai una bibliografia pressoché sterminata. Qui mi limito a rinviare alla sezione della rivista *Ideazione*, n.4, 2000, dedicata a questi problemi; 7) Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988; 8) S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà...*, cit., p. 182; 9) *Ibid.*, p. 139; 10) Cfr. G. Sartori, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2000, p. 58; 11) Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico, Comunità*, Milano 1994, p. 141; 12) Cfr. U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Crocci, Firenze 1999; 13) *Ibid.*, p. 72; 14) *Ibid.*, p. 89; 15) Questo testo, che pure, per l'Islam è uno dei "due testi fondamentali" in materia di diritti umani, è quello "informale"; il testo "ufficiale" è la Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo (1990), proveniente dall'Organizzazione della conferenza islamica, denominato Dichiarazione del Cairo (Cfr. S. Ceccanti, *Libertà religiosa e diritto comparato*, Altrimedia, Roma 1999, p.40); 16) U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p. 176; 17) *Ibid.*, p. 96; 18) *Ibid.*, p. 176; 19) Cfr. S. Belardinelli, *Mit welchem Liberalismus?*, in K.Ballestrem/H. Ottmann (a cura di), *Teorie und Praxis. Festschrift fuer Nikolaus Lobkowitz zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlino 1996, pp. 193-206; 20) Cfr. Ch. Lasch, *La cultura di massa in questione*, in *Futuro Presente*, 4, 1993, pp. 77-90; 21) J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 55; 22) Cfr. G. Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 1995; 23) R. Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios Editore, Trieste 1999, p. 21