

Cosmopolitismo radicato vs cosmopolitismo radicale

Anthony Kwame Appiah, *Cosmopolitismo radicato*, Castelvecchi, Roma, 2023, pp. 210 (traduzione, prefazione e cura di Angela Taraborrelli).

Parole chiave

Cosmopolitismo, identità, diritti umani

Massimo Pendenza è professore di sociologia presso l'Università di Salerno (pendenza@unisa.it)

Di cosa parliamo quando ci riferiamo al “cosmopolitismo radicato” nel senso indicato da Anthony Kwame Appiah? Questa è la domanda che ci si aspetta leggendo il titolo del libro – *Cosmopolitismo radicato* (Castelvecchi 2023) – che raccoglie alcuni saggi e conferenze sul tema di questo prolifico filosofo anglo-ghanese, raccolti e magistralmente curati da Angela Taraborrelli, studiosa del cosmopolitismo contemporaneo (2011; 2015), che li ha scelti, tradotti e pubblicati insieme ad una sua lunga intervista all'autore. Con parole nostre, e sinteticamente, potremmo dire che con questa espressione Appiah si riferisce all'avversione, epistemologica e culturale, per l'autonomia concettuale ed empirica dei due poli apparentemente in opposizione del “particolare”, inteso come appartenenza ad uno specifico luogo, e dell’“universale”, generalmente interpretato come esclusiva adesione alla comunità

umana. Oppure, che è lo stesso, alla considerazione di ritenere singolarmente false ciascuna delle seguenti affermazioni: che solo il proprio *milieu* sociale di esistenza è suscettibile di godere dello status di realtà tangibile e concreta, essendo la realizzazione dell'unità mondiale una pura utopia o un idealismo da visionario; che soltanto l'umana e universale comunità mondiale può avere dignità morale, essendo quella locale deleteria per la pace e per lo sviluppo del genere umano. Il cosmopolitismo radicato di Appiah è tutto questo: è rifiuto dell'*aut aut* che contrappone i due poli, da cui consegue il sostegno convinto a una combinata e intrinseca loro relazionalità. In tal senso, la sua è una proposta che prende le distanze dall'interpretazione classica del cosmopolitismo, la quale – dai cinici Antistene e Diogene di Sinope, con il loro 'essere cittadini del mondo', passando per gli stoici greci e latini Zenone di Cizio, Crisippo di Soli, Cicerone, Marco Aurelio e giungendo fino ad Erasmo da Rotterdam, Kant e quindi ai filosofi dell'Illuminismo – ha sempre considerato l'appartenenza a un luogo un ostacolo alla costituzione di una grande comunità umana e universale e al pieno dispiegamento della ragione. Allo stesso tempo, è una proposta che costringe il cosmopolitismo a fare i conti con sé stesso, e dunque con la contemporaneità, aprendo di fatto una crepa al suo interno. L'esito è una divaricazione tra coloro che continuano a propendere per una versione tradizionale del cosmopolitismo – universalista o dell'*umanesimo illuminista* –, per i quali vale ancora il rifiuto del sociale e di tutto ciò che è locale e concreto; e quelli che invece sostengono una versione parziale del cosmopolitismo, per i quali invece è opportuna un'apertura al particolare *milieu* sociale, come aspetto 'situato dell'universale'. Una divaricazione – se vogliamo dirlo sinteticamente – che contrappone il cosmopolitismo *radicale* ad uno *radicato*¹.

1 Ci sono in realtà parecchie formule con cui indicare questa combinazione, molte delle quali presentano poche e impercettibili differenze. Senza indicare le fonti bibliografiche, ci limitiamo a segnalarne alcune: "rooted cosmopolitanism", "thin cosmopolitanism", "actually existing cosmopolitanism", "embedded cosmopolitanism", "cosmopolitan nationalism", "constitutional patriotism". In altra sede, noi ci siamo riferiti ad essa con l'espressione di "societal cosmopolitanism" (Pendenza 2017a; 2017b).

Sebbene le due versioni del cosmopolitismo abbiano in comune il fatto di pensare all'individuo come a un cittadino del mondo che concede fedeltà alla comunità mondiale degli esseri umani, tra i due partiti la differenza non può che essere netta. Mentre per i cosmopoliti *radicali* la diversità è un problema, per quelli *radicati* è invece un fatto con cui bisogna fare i conti. Se per i primi il mondo può essere unificato senza il bisogno di ancoraggi in culture particolari e il concreto *milieu* locale è considerato un ostacolo alla solidarietà universale, per i secondi l'unità può essere viceversa realizzata solo dando importanza a coloro con i quali si è intimamente connessi e con cui si condivide la quotidiana (anche immaginata) solidarietà. Entrambi condividono il sospetto per la chiusura: laddove però per la versione radicale questa è per lo più temuta, per quella radicata essa è solo una necessità contingente e provvisoria per intime e solidali relazioni. Così che per quest'ultimo ha senso rivitalizzare la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, *recuperando la dimensione del locale* – più spesso declinata come nazionale – *senza con ciò mancare al suo carattere universale*. In breve, il cosmopolitismo *radicato* rifiuta la logica da codice binario, ritenuta inadeguata a comprendere una realtà in cui ogni singola cosa è legata a tutte le altre, e legittima invece il gioco dinamico dei due poli perché li ritiene entrambi imprescindibili per una rivisitazione moderna del cosmopolitismo.

Tra gli intellettuali più attivi sul fronte del *cosmopolitismo radicale* c'è sicuramente Marta Nussbaum. La sua è una proposta chiara e netta che nega ogni valore morale ai gruppi particolari, soprattutto quelli nazionali, e che legittima soltanto l'umanità intera. Tale posizione, profondamente kantiana, ha un carattere prevalentemente normativo e si caratterizza per una forte connotazione universalista sul piano epistemologico, e liberale su quello politico. In un dibattito della metà degli anni Novanta sulla natura dei comuni valori americani in una nazione caratterizzata da tanti gruppi e da tante credenze diverse, questa studiosa ha preso posizione nei confronti della proposta *liberal*, secondo la quale per vivere come individui liberi e con uguali diritti bisogna essere cittadini di una collettività politica (Cohen, Nussbaum 1996). Contro

quella proposta, Nussbaum faceva osservare che se la democrazia ha bisogno della comune adesione ai principi politici universali della libertà e dell'uguaglianza civile, allora questi principi devono valere in modo universale e riguardare gli esseri in generale, non soltanto quelli della propria nazione. Da qui anche la sua proposta di educare i giovani a una seria coscienza cosmopolita che ne alimenti la consapevolezza come cittadini del mondo. Per questa studiosa, i confini nazionali sono entità puramente arbitrarie e accidentali, così che è del tutto irrazionale attribuire loro un significato morale². Per lei, nessun obbligo particolare e primario è dovuto ai propri nazionali. Fatto che considera non solo inaccettabile, ma addirittura riprovevole sul piano morale. Da qui la sua concezione dell'"imparzialità cosmopolita", una bandiera con cui sventolare la validità dei principi egualitari e di libertà universali. Ma anche una proposta che toglie legittimità morale al contesto nazionale/particolare, dettata probabilmente dalla paura che la solidarietà nazionale possa minare quella più ampia nei confronti dell'umanità³.

All'opposto di questa posizione – che, lo ricordiamo, è tutta interna alla tradizione cosmopolita – troviamo autori come Benjamin Barber e appunto Anthony K. Appiah, entrambi protagonisti della *querelle* tra cosmopoliti e patrioti alimentata da Nussbaum (*Ibidem*). Per loro, la lealtà verso la patria non è affatto in contrasto con la lealtà nei confronti dell'umanità. Se il primo fa infatti notare che le persone tendono a sviluppare attaccamenti e un senso di appartenenza a cose specifiche e tangibili piuttosto che astratte, il secondo – come vedremo tra poco – dichiara esplicitamente che “non c'è incompatibilità tra cosmopoliti e patrioti”. Di Appiah, poi, è particolarmente interessante la figura del “patriota cosmopolita” – traduzione della sua versione radicata del cosmopolitismo. Si tratta di una nozione importante sul

2 La formula da lei usata – sulla scia di Rawls – è che la nazionalità è “una caratteristica moralmente irrilevante”.

3 A ragion del vero, bisogna riconoscere che nel tempo Nussbaum ha attenuato di molto la sua posizione radicale, anche e soprattutto in relazione alla critica della disuguaglianza sociale, proponendo come risposta ai limiti della imparzialità cosmopolita l'approccio delle *capabilities* (Nussbaum 2000; 2003a; 2003b).

piano del dibattito sul “cosmopolitismo contemporaneo”, che fonda la propria argomentazione sulla forza del pluralismo identitario, e morale, e sulla distinzione tra Stato e nazione. A cui va affiancata l’importante questione di come educare i cittadini all’accettazione delle regole improntate alla convivenza e al pluralismo cosmopolita. Dato che si tratta di una nozione centrale nell’economia del volume che qui stiamo commentando, protagonista di quasi tutti i saggi scelti e curati da Taraborrelli, è soprattutto su di essa che concentreremo queste note critiche⁴.

“Patrioti cosmopoliti” (pp. 58-87) inizia con un’affermazione sarcastica. Appiah ricorda infatti che “la calunnia preferita dei nazionalisti radicali, contro noi cosmopoliti, è che siamo senza radici” (p. 60) ed è ovviamente a una sua smentita che il saggio mira, visto che – si afferma subito dopo – per i cosmopoliti è piuttosto vero il contrario, in quanto propendono più per “considerare la possibilità di un mondo in cui *ognuno* è un cosmopolita radicato, legato alla propria casa, con le sue particolarità culturali, ma traendo piacere dell’esistenza di altri, diversi luoghi, che ospitano altre, diverse persone” (*Ibidem*). Particolarità che, viene precisato, debbono però anche saper “soddisfare certi vincoli etici generali (...) e il rispetto dei diritti umani fondamentali” (p. 64), nonché garantire l’esistenza di uno Stato al servizio del principio liberale dell’“autonomia di scelta”. Quando ciò avviene, e solo in quel caso afferma Appiah, il sentimento cosmopolita potrà essere non-incompatibile con l’individualismo liberale e con il sentimento patriottico – quest’ultimo inteso non tanto come responsabilità o privilegio perché si è parte di un grande famiglia, ma come personale emozione verso un luogo. Da qui l’ovvia e personale conclusione a cui il saggio perviene, per la quale, afferma Appiah, “si può essere cosmopoliti, celebrando la

4 Appiah la introduce nel dibattito tra i fautori del patriottismo e quelli del cosmopolitismo, di cui si è detto (Cohen, Nussbaum 1996), ma ritroviamo la sua versione più compiuta in un saggio *Cosmopolitan Patriots* (Appiah 1997), poi ampliato e confluito in un testo del 2005 del quale uno dei capitoli è intitolato *Rooted cosmopolitanism* (Appiah 2005). Il testo è ora tradotto in italiano per la prima volta nel volume che qui stiamo commentando.

varietà della cultura umana; radicati, ossia fedeli a una società locale (o ad alcune) che si considera come ‘casa’; liberali, convinti del valore dell’individuo; e patrioti, sostenitori entusiasti delle istituzioni dello Stato (o degli Stati) in cui si vive” (p. 88). Questo è il patriota cosmopolita, i cui tratti, come un mantra, vengono ripetuti un po’ in tutti i saggi che compongono il volume e che fanno da sfondo allo sviluppo di altri discorsi.

Ma come rispondere a chi, come Nussbaum e da una comune posizione cosmopolita, aveva affermato che la nazione è (potrebbe essere) qualcosa di moralmente arbitrario? In fondo, questa è l’osservazione, l’obbligazione verso i propri vicini è sempre un’obbligazione parziale e come tale ingiustificabile sul piano umano e morale, soprattutto per un cosmopolita. La risposta è nella distinzione tra nazione e Stato. Appiah è d’accordo sulla natura arbitraria, anche dal punto di vista morale, delle nazioni (non dello Stato, come vedremo fra poco), ma non nel senso indicato da Nussbaum che la individua nell’aleatorietà dei confini. L’arbitrarietà di cui parla Appiah risiede piuttosto nel fatto che le nazioni contano per le persone, ma contano come una delle tante cose desiderate da agenti autonomi, come può contare il calcio o l’opera (sono esempi suoi) (p. 68). È un amore, dirà più avanti nell’intervista (p. 183), che non implica necessariamente identificazione, perché così come può iniziare può anche finire. Per quanto poi non riconosca alle nazioni un possibile radicamento con elementi del passato, Appiah non le ritiene comunque un dato naturale perché, come del resto per l’umanità, anche esse contengono qualcosa di astratto che le rende diverse dalle comunità di individui che si conoscono personalmente. Le nazioni per Appiah sono delle “comunità immaginate” (p. 67), concetto già noto, un costrutto culturale che aspira a un’espressione politica. Ne ammette l’importanza per coloro che vi si riconoscono come suoi membri, solo che – questa la sua opinione – le nazioni non dovrebbero mai essere intese come luoghi in cui si convive solo con chi ha le stesse origini, quanto piuttosto come luoghi culturali in cui si condividono legami di obbligatorietà, speciali certo, ma non esclusivi.

E lo Stato? Se nella prospettiva del cosmopolita radicato la nazione può avere un carattere di arbitrarietà, anche morale, lo stesso non può dirsi per questo organismo, il quale, lungi dall'essere un'entità astratta, è piuttosto una comunità politica con il compito di regolare la vita dei cittadini e la cui natura morale risiede nel fatto di dover sempre giustificare la regolazione che promuove e impone (p. 68). Gli Stati, afferma Appiah, contano moralmente e non sono arbitrari come le nazioni perché regolano la vita dei cittadini attraverso forme coercitive che necessitano di giudizi di valore. Adesione e lealtà ad esso che non vanno pertanto riferite a principi o a valori da incarnare, ma risultato di una valutazione circa la bontà delle regole che lo Stato è demandato a preservare. Che poi per il cosmopolita radicato si traducono in difesa della libertà di scelta e nella sussidiarietà verticale e orizzontale. Per Appiah, lo Stato dovrebbe cioè promuovere, difendere e sostenere le istituzioni che valorizzano contemporaneamente libertà di scelta dell'individuo, pluralismo identitario e comune appartenenza al genere umano. Sebbene non sia necessario, conclude, che tutti i cittadini siano compartecipi di questo sostegno. È sufficiente che ne siano consapevoli, consci cioè della necessità di una tale funzione dello Stato. Appiah chiama tutto questo "cultura comune" – forse un po' provocatoriamente, ben sapendo lui come e quanto questa nozione sia usata da repubblicani e comunitaristi – e ne colora il significato di tratti liberali, perché la descrive come una cultura che "valorizza gli individui e celebra, con il cosmopolitismo, la grande varietà di scelte che gli individui compiono quando hanno la libertà di farlo" (p. 78).

Se la sintesi che ne abbiamo fatta è chiara, siamo allora in grado di rispondere ora in maniera più accurata alla domanda iniziale su cosa sia il cosmopolitismo radicato di Appiah e perché è diverso da quello radicale. Per usare una formula a lui cara, il cosmopolitismo radicato è "universalità più differenza" (p. 131). È un cosmopolitismo liberale che concede qualcosa alla patria nonché un tentativo di sottrarre il discorso sull'identità alle teorie comunitariste, offrendo un modo di concettualizzarla all'interno del pensiero liberale. È reinterpretazione dell'autonomia liberale, che ora si traduce in libertà di scegliere il

proprio piano di vita e di decidere non tanto *cosa* si voglia, bensì *chi* si voglia essere, all'interno di una visione in cui l'individualità è concepita come la capacità di essere autori di sé stessi, di scegliere il proprio piano di vita, assumendo un'identità sociale. Quella di Appiah è una proposta che, pur rimanendo dentro il discorso liberale, lo sfida a porsi il problema del valore delle vite *particolari* e del loro confronto. Vite che le persone hanno creato da loro stesse, entro comunità che hanno contribuito loro a darvi un significato. Il suo *cosmopolitismo radicato* è un tentativo di risolvere questo dilemma all'interno della concezione liberale. Si può essere cosmopoliti, occuparsi dell'umanità e rendere il mondo migliore, rendendo migliore il luogo in cui si vive (attenzione: non il luogo in cui si è nati!), il quale non è astratto, ma deve la sua esistenza ai sentimenti di obbligo speciale che si provano nei suoi confronti. Da qui la proposta di rilanciare l'evidenza di una compatibilità tra gli ideali del cosmopolitismo e quelli del patriottismo, senza uscire dal discorso liberale, perché – afferma Appiah – “l'idea di fondo che ogni società debba rispettare la dignità umana e l'autonomia personale è più basilare dell'amore cosmopolita per la varietà; anzi, come ho detto, è l'autonomia che la varietà consente a essere fondamentale per il cosmopolitismo” (p. 82).

Infine, e come si è già accennato, risvolti del ragionamento sul patriota cosmopolita/cosmopolitismo radicato appaiono un po' ovunque negli altri saggi che compongono la raccolta. Ad esempio, quando si discute di “patrimonio culturale” (“Di chi è la cultura, comunque”, pp. 139-158), espressione criticata da Appiah per il suo riferimento alla cultura di un popolo quando invece, ecco come c'entra il cosmopolitismo radicato, si dovrebbe in realtà parlare di beni culturali a disposizione delle persone – che ne dovrebbero usufruire senza distinzione – o al meglio di “patrimonio dell'umanità”, di cui il patrimonio culturale nazionale è appunto solo un aspetto specifico e identitario e che, come tale, non dovrebbe influenzare più di tanto l'importanza del bene in sé, da godere e da conoscere nei musei. Anche questa è educazione cosmopolita, tema affrontato

nel capitolo sull'“Educazione per la cittadinanza globale” (pp. 125-137). Per Appiah l'educazione al cosmopolitismo plurale, alla tolleranza nei confronti della varietà culturale, soprattutto dei giovani, è di vitale importanza. Un'educazione che non si traduce però in puro e semplice trasferimento di nozioni, ma in responsabilità verso gli altri, in formazione alla vita in comune in tutte le sfere sociali che circondano il fanciullo. Ivi compresa quella globale dell'umanità. Il fantasma del cosmopolitismo radicato aleggia poi in “Cittadinanza globale” (pp. 101-123), saggio nel quale Appiah illustra perché è contrario all'ideale di un governo mondiale e perché è invece per il principio di “sussidiarietà”, una sussidiarietà bilanciata dal riconoscimento di una pluralità di sfere e che disgreghi la sovranità a tutti i livelli in una sorta di “madisonianismo globale” (p. 120), senza un centro unico ma distribuite. Così come lo stesso aleggia infine nei due saggi rispettivamente dedicati al lavoro di Michael Ignatieff (“Fondare i diritti umani”, pp. 89-100) e di Ronald Dworkin (“Diritti e dovere globale”, pp. 159-179), nei quali l'argomento della dimensione storica e locale dei diritti e dei doveri – quindi reali perché tangibili nella vita quotidiana – sono posti a controbilanciamento dell'argomento che li postula invece universali, atemporali e a immagine di Dio.

Se il nostro compito, afferma Appiah, è di garantire il massimo della dignità a chiunque, ed è nostro dovere farlo prima di tutto con chi ci è più vicino, è però anche importante sostenere le istituzioni interstatali che fanno altrettanto, così che sia individualmente che collettivamente ci si adopera per l'obiettivo. Insomma, per Appiah, si può essere allo stesso tempo cosmopoliti, radicati, liberali e patrioti. Nulla impedisce di essere tutto questo, e di vivere con tale orientamento nel mondo, con gli altri, rispettandoli e avendo nei loro confronti dei doveri, ma anche sostenendo – non solo attivamente – le istituzioni che permettono tutto ciò.

Riferimenti bibliografici

Appiah, A. K.

1997, *Cosmopolitan Patriots*, *Critical Inquiry*, 23 (3), pp. 617-639.

2005, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton.

Cohen, J. M., Nussbaum, M. (eds.)

1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press (tr. parz.: M. C. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli, *Piccole patrie, grande mondo*, I libri di Reset, Boston, Milano, 1995).

Nussbaum, M. C.

2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge and New York (tr.: *Diventare persone*, il Mulino, Bologna, 2001).

2003a, *Compassion and Terror*, in J. P. Sterba (ed.), *Terrorism and International Justice*, Oxford University Press, Oxford (tr.: *Compassione e terrore*, *Iride. Filosofia e Discussione Pubblica*, 38, pp. 25-45, 2003).

2003b, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, *Feminist Economics*, 9 (2-3), pp. 33-59.

Pendenza, M.

2017a, *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*, Mimesis, Milano.

2017b, *Societal cosmopolitanism: the drift from universalism towards particularism*, *Distinktion. Journal of Social Theory*, 18 (1), pp. 3-17.

Taraborrelli, A.

2011, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari.

2015, *Contemporary Cosmopolitanism*, Bloomsbury, London.