



**MIMESIS
SX**

n. 14

Collana diretta da *Edoardo Greblo* e *Luca Taddio*





MANIFESTO
PER UNA SINISTRA
COSMOPOLITA

a cura di
Luca Taddio

postfazione di
Maurizio Ferraris



MIMESIS
Sx



© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana *Sx*, n. 14
Isbn 9788857516455
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

| | |
|--|------|
| PREFAZIONE <i>di Luca Taddio</i> | p. 7 |
| DEMOCRAZIA COSMOPOLITICA: PERCORSI E ATTORI <i>di Daniele Archibugi e David Held</i> | 11 |
| COSMOPOLIS O FRONTIERE TRASVERSALI? <i>di Laura Bazzicalupo</i> | 51 |
| LA LIBERTÀ DEI CONTEMPORANEI <i>di Paolo Ercolani</i> | 63 |
| UN NEW DEAL “A MISURA DEL MONDO” <i>di Edoardo Greblo</i> | 83 |
| IL MITO DEL MERCATO E I DIRITTI DEL CITTADINO GLOBALE <i>di Giovanni Leghissa</i> | 95 |
| DOVERE UNIVERSALE E GIUSTIZIA GLOBALE <i>di Sebastiano Maffettone</i> | 113 |
| TRA LA PARTE E IL TUTTO <i>di Roberto Masiero</i> | 145 |
| IL PENSIERO DELLA RETE, LA RIPRESA DEI BENI COMUNI E LA DIFESA DEL PATRIMONIO CULTURALE <i>di Elio Matassi</i> | 171 |

| | |
|--|-----|
| DIVENTARE UGUALI NEL DIRITTO AD AVERE DIRITTI <i>di Maria Grazia Turri</i> | 181 |
| ELEMENTI DI FILOSOFIA MORALE PER UN'IDENTITÀ DELLA SINISTRA. <i>di Andrea Zhok</i> | 211 |
| POSTFAZIONE <i>di Maurizio Ferraris</i> | 243 |
| INDICE DEI NOMI | 251 |
| GLI AUTORI | 257 |

IL MITO DEL MERCATO E I DIRITTI DEL CITTADINO GLOBALE

di Giovanni Leghissa

Stilare un'agenda di temi che potrebbero – o dovrebbero – porsi al centro di qualsiasi programma politico che si voglia di sinistra nell'era della globalizzazione – e che perciò contenga anche un forte richiamo all'istanza cosmopolitica – si presenta, in prima battuta, come un compito piuttosto facile. Sono sotto gli occhi di tutti, ormai, due insiemi di fenomeni che, per essere contrastati, rendono almeno plausibile, se non necessaria, la proposta di una simile agenda. Da una parte, dobbiamo confrontarci con pesanti attacchi nei confronti di quei diritti che per lungo tempo – almeno in certe aree del pianeta – avevano tutelato sia le classi lavoratrici, sia le fasce più deboli della società. Sono attacchi che, direttamente o indirettamente, possono venir ricondotti all'azione di quanti, in presenza di scarsi e deboli vincoli giuridici, accumulano immense fortune grazie alla libera circolazione dei prodotti finanziari. Dall'altra, vi è il pericolo che il bisogno di sicurezza, generato da una liberalizzazione poco intelligente dei mercati globali, induca un numero sempre maggiore di individui a riproporre al centro dell'arena politica il sempreverde sentimento di odio verso stranieri, immigrati, “diversi” di ogni tipo. È vero che per ora non sembra profilarsi all'orizzonte una qualche forma di alleanza tra questi due nemici della democrazia, della giustizia e della libertà. Un po' ovunque, infatti, i rappresentanti della destra xenofoba, omofoba e maschilista inveiscono con foga contro il capitale finanziario internazionale e contro i danni che questo causerebbe – senza dimenticare di condire tali invettive con il disgustoso riferimento al solito complotto giudaico-massonico, espediente che, nei contesti in cui le ricette populiste costituiscono il nucleo portante del messaggio politico, si rivela

infallibile per spiegare qualunque disgrazia planetaria. Tuttavia, il semplice buonsenso dovrebbe invitarci a non escludere in modo categorico che, se le circostanze lo richiedessero, qualcuno potrebbe voler ricorrere proprio ai buoni uffici di una destra di ispirazione in senso lato fascista qualora i disastri sociali causati da una globalizzazione poco intelligente dovessero produrre eccessivi disordini e richiedere quindi l'apporto di una forza d'urto organizzata e violenta al fine di ristabilire determinati parametri di sicurezza.¹

Ma anche a voler lasciare da parte l'ipotesi di un ritorno in grande stile di forme di governo coercitive, disciplinari, autoritarie, si consideri come le politiche neoliberali comportino uno svuotamento dello stato di diritto per così dire dall'interno, senza cioè che vengano sospesi in modo diretto ed esplicito i principi di fondo che reggono le istituzioni della democrazia liberale. Sarà soprattutto su questo fenomeno che, nelle pagine seguenti, vorrei concentrare la mia attenzione.

Non avrebbe alcun senso affermare che il dominio neoliberale sia di tipo totalitario, tuttavia sarebbe altrettanto erroneo interpretare il neoliberalismo come una semplice prosecuzione del capitalismo con altri mezzi; ciò che ci sta di fronte, piuttosto, è l'invenzione di una modalità inedita di interpretare e gestire la conflittualità sociale.² Tale modalità viene innestata sul modo di produzione capitalistico, ma viene al tempo stesso utilizzata per creare uno spazio che, con Foucault, possiamo definire biopolitico, caratterizzato dal fatto che in esso viene cancellata e resa inutile ogni negoziazione tra la sfera economica e quella politica,

1 Sul nesso tra l'iperglobalizzazione, che non pone alcun freno alla libera circolazione dei prodotti finanziari, e i pericoli che, in conseguenza di ciò, corrono le democrazie liberali, si sofferma in modo opportuno D. Rodrik, *La globalizzazione intelligente*, Laterza, Roma-Bari 2011; mentre in B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, Paris 2011, si trovano utili indicazioni per cogliere con quanta facilità si possano presentare quegli scenari politici in cui avviene la sospensione delle libertà garantite dalle democrazie liberali.

2 Sviluppo più ampiamente questo pensiero in G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano 2012.

dal momento che la razionalità che spiega, giustifica e sorregge l'agire economico serve anche da supporto per implementare efficaci azioni di governo volte a controllare, in modo indiretto e non disciplinare, le condotte individuali.

Da questo punto di vista, pare aver perso senso la disputa tra quelli che sostengono la tesi secondo cui democrazia e capitalismo sono destinati a un matrimonio almeno d'interesse e quelli che invece sottolineano la perenne precarietà di ogni connubio tra i due.³ Tale disputa presupponeva sia l'esistenza di un mondo della produzione, in cui qualcuno produce merci e le vende ricavandone dei profitti, sia l'esistenza di cornici giuridiche e istituzionali, operanti a livello nazionale e internazionale, le quali permettevano alla società di attutire i disastri che eventualmente la ricerca del profitto poteva causare.⁴ Al capitale non si chiedeva di essere né giusto né benevolo, essendo esso, conformemente alla propria logica, ciecamente orientato verso i profitti. Là dove era possibile, però, mirate politiche redistributive mantenevano aperta la possibilità che l'ineguale possesso delle ricchezze e dell'accesso alle risorse non superasse il limite della decenza. Vi è stato insomma un periodo in cui il discorso sulle sorti di una società decente veniva mantenuto in vita, ipotizzando che avesse un senso parlare di una soglia al di là della quale la presenza di determinate ineguaglianze dovesse essere ritenuta intollerabile.⁵

Nell'ecumene globale attuale non si è certo smesso di produrre e vendere merci, ma sembra del tutto venuta meno la presenza di attori politici e istituzionali capaci di fare appello a un insieme di

3 Cfr. A.O. Hirschman, *Interpretazioni rivali della società di mercato: civilizzatrice, distruttiva o debole?*, in *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli 1987, pp. 73-103; R.A. Dahl, *Sulla democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002.

4 È un punto di vista, questo, che desumo dalle tesi della scuola regolazionista francese. Per un approfondimento, rimando il lettore italiano a M. Aglietta – G. Lunghini, *Sul capitalismo contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 e R. Boyer, *Fordismo e postfordismo*, EGEA, Milano 2007.

5 In merito alla plausibilità che, durante i Trenta Gloriosi, poteva avere il discorso sui diritti sociali, torna sempre utile rileggere T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

diritti ascrivibili agli individui in quanto tali al fine di renderli almeno in parte immuni dalla catastrofe personale nel caso che i rovesci della fortuna si abbattano su di loro. Al posto del discorso sui diritti, si è imposto un colossale apparato narrativo volto a esaltare sia la benefica capacità redistributiva del mercato, sia la capacità ascrivibile a ogni individuo di prevedere le conseguenze delle proprie azioni e di agire in conformità ad esse, dopo aver opportunamente valutato i rischi connessi a ciascun corso di azioni. Il nocciolo di tale narrazione si lascia riassumere in modo molto breve: un immenso mercato, virtualmente accessibile a tutti, premierebbe le prestazioni dei capaci e dei meritevoli e riserverebbe invece la giusta punizione, in termini di restringimento delle capacità di vivere una vita buona, a quanti, vuoi per ignoranza vuoi per scarsa capacità predittiva, si sono rivelati inadatti a giocare le proprie carte nel gioco della competizione.

Ci sono buone ragioni per considerare mitologica tale narrazione. Essa serve a togliere dall'agenda qualsiasi proposta politica che parta dalla questione del diritto a vivere una vita buona per giungere poi a formulare una concezione sostantiva della giustizia. Conformemente alla vocazione illuminista di qualsiasi articolazione del politico che si definisca "di sinistra", è bene rendere esplicite le pratiche che trovano la propria ragion d'essere in forza di tale mitologia, al fine di rendere problematica l'ovvietà con cui innanzi tutto e per lo più si accoglie e si percepisce l'intreccio tra le prime e la seconda. Ma si dovrà stare attenti a non riproporre in modo miope l'orrore mitico per il mito che ha sempre caratterizzato l'atteggiamento illuminista – un orrore che ha impedito di leggere quanto profondo sia il nesso tra politica e religione. Si dovrà cioè comprendere che le pratiche di dominio neoliberale, le antropotecniche che servono a diffonderle, i modelli antropologici che donano loro senso, sono pratiche che si dispiegano in uno spazio simbolico segnato dal mito in quanto pratiche politiche.

Al fine di decostruire il carattere mitico della narrazione neoliberale, consideriamo in che senso sia del tutto fuorviante dar credito all'idea secondo cui esista uno spazio globale che coinciderebbe con un presunto mercato globale. Lunghi dall'abitare

in uno spazio coalescente con il grande mercato globale capace di autoregolarsi, gli abitatori dell'ecumene globale attualmente vivono in spazi governati dalla logica dell'efficienza e della competizione ai quali hanno accesso in base a norme che di volta in volta determinano la gerarchia tra chi, in tali spazi, entra o esce. Si tratta di spazi che presentano, al proprio interno, aggregati di attori, dispositivi di sicurezza, tecnologie di governo, dispositivi mediatici, regole e norme atte a gestire sia il flusso interno di informazioni, sia la comunicazione con gli spazi confinanti.

Si noti, innanzi tutto, che la dislocazione di tali spazi lascia riconoscere una gerarchia, un *continuum* che presenta un vertice e una base. Al vertice abbiamo un massimo di fluidità, mescolanza di stili di vita, accentuazione del valore positivo della progettualità individuale aperta e flessibile, mobilità liberamente scelta, attenzione premurosa verso le dinamiche interpersonali generate dalla differenza di genere, intercambiabilità di funzioni e ruoli, accesso a risorse materiali e immateriali, *in primis* quelle atte a garantire *status* e benessere. In questo spazio si muovono coloro che abitano i centri delle città globali, interconnesse tra loro in modo tale da formare un'unica rete, coloro che hanno ricevuto una formazione conforme agli standard internazionali, e che, infine, possono spostarsi facilmente – cioè senza troppi impedimenti giuridici – da una parte all'altra del pianeta per prestare la propria opera in funzione della circolazione e riproduzione di conoscenze. In modo mediato o immediato, chi abita in questo spazio interagisce con l'immenso flusso globale entro cui circolano i prodotti finanziari. Alla base, invece, troviamo un altro tipo di mobilità, che caratterizza l'extraterritorialità di chi lascia la propria patria per cercare fortuna altrove, nel tentativo di sfuggire a miseria, carestie o guerre. È questo lo spazio transfrontaliero dei campi di rifugiati, oppure dei centri di internamento e raccolta degli immigrati che chiedono asilo o un permesso di soggiorno, oppure, ancora, è lo spazio in cui si estendono le varie *banlieux* del mondo metropolitano. Nel mezzo, si colloca infine lo spazio abitato da chi gode di molta minor mobilità e viene inchiodato, per così dire, al proprio posto di lavoro, alla propria famiglia di

origine, oppure, se esistono strutture di *welfare*, all'usufrutto di un sussidio.⁶

Una simile narrazione, volta a identificare una gerarchia, descrive tuttavia solo un aspetto della situazione. Ciascuno degli spazi appena evocati non rimanda solo alla fisicità specifica che lo caratterizza – e che possiamo immaginare come campo, carcere, rione di periferia, centro di una grande città, fabbrica, azienda che produce servizi, *college* internazionale, schermo e tastiera di computer o *smartphone*, e così via. Tali spazi sono interconnessi gli uni con gli altri da dispositivi di governo che riposano sulla medesima razionalità, la quale ha la funzione di descrivere oggettivamente i comportamenti degli attori e di prescrivere, al tempo stesso, quale sia l'indirizzo da imprimere alle proprie vite al fine di espletare la performance migliore in una società altamente competitiva. Questi spazi sono insomma disposti gerarchicamente l'uno sopra l'altro se vogliamo descriverli come spazi vitali fisicamente occupati da individui. Ma sono spazi inscatolati l'uno dentro l'altro, se invece li vogliamo descrivere come luoghi biopolitici, cioè in quanto ambienti vitali dominati da pratiche governamentali atte a gestire inclusioni ed esclusioni. Si tratta di pratiche governamentali che rendono a volte osmotici e porosi i confini tra questi ambienti; creando uno stato di eccezione permanente, dando più importanza alle norme locali che alla legge e al diritto, la governamentalità neoliberale di volta in volta stabilisce il funzionamento dei meccanismi di entrata e di uscita – e questo vale sia in riferimento alle politiche dei rifugiati, alle norme che regolano il conferimento della cittadinanza, sia in riferimento alla gestione del *welfare* e della stessa mobilità sociale in un periodo di tempo dato. Tuttavia, la flessibilità dei programmi governamentali, che giustifica la permanenza della crisi come stato normale duraturo, non deve farci

6 In N. Castree, N.M. Coe, K. Ward e M. Samess, *Spaces of Work. Global Capitalism and the Geographies of Labour*, SAGE, London 2004, viene mostrato in modo persuasivo quanto sia erroneo immaginare il mondo globalizzato come un mondo percorso da immensi flussi di individui che lo attraversano: innanzi tutto e per lo più, gli individui restano legati al luogo in cui sono nati, hanno studiato, vive la loro famiglia.

perdere di vista – lo ripeto – ciò che accomuna tutte le politiche neoliberali su scala globale: si tratta del fatto che, in ciascun caso, ci troviamo di fronte alla performatività di un modello di razionalità che fornisce alle varie agenzie di governo strumenti atti a definire il benessere individuale misurandone portata e effettività sia in rapporto a ciò che si presume sia l'utile del singolo individuo, sia in rapporto ai parametri di rendicontazione a cui le stesse agenzie sono sottomesse.

Il punto appena esposto ci porta al cuore della questione qui trattata, che consiste nel cercare di capire come quella complessa architettura istituzionale chiamata tradizionalmente mercato venga sempre più invasa da una pluralità di agenzie di governo atte a produrre efficienza, mentre il riferimento ad un'entità mitica, ancora chiamata "mercato", viene evocata di continuo per imporre una rinuncia generalizzata a ogni riferimento alle sfere del diritto e della politica nel momento in cui si deve decidere in base a quali principi vanno definite le scelte collettive. Non a caso sopra ho definito gli spazi in cui si articola la biopolitica neoliberale come spazi dominati dalla logica dell'efficienza, e non come spazi di mercato. Solo partendo da qui, credo, si riesce a cogliere la natura mitica del discorso secondo cui ogni cittadino dell'ecumene globale sarebbe ormai in grado di partecipare liberamente alla partita dello scambio. In tali spazi si suppone – così almeno suona la narrazione dominante – che possa attuarsi l'ottimizzazione dell'utile individuale, qualunque forma essa possa o voglia assumere in base alle preferenze dei singoli attori. Si tratta di spazi, però, che di fatto ridefiniscono in maniera profonda i contorni del mercato inteso come aggregato di scambi tra attori che acquistano e vendono beni a partire da una condizione di parità, entro cornici giuridiche e istituzionali che possano garantire il buon funzionamento del mercato stesso e favorire, d'altra parte, la riproduzione di un corpo sociale supposto bisognoso anche di beni la cui allocazione non può avvenire in nessun mercato. Detto altrimenti: se è vero che gli spazi in cui si articola l'ecumene globale si mantengono in vita anche grazie alla mitologia di un mercato che si regola da solo e che permette agli attori di trovare in esso tutto ciò di cui si ha bisogno, è altrettanto vero che in

essi vengono meno alcune delle condizioni di partenza di ciò che può essere definita come transazione di mercato, ovvero la parità delle posizioni occupate dagli attori da un lato, e dall'altro la possibilità di trovare, al di fuori del mercato, quei beni che il mercato non può, per sua natura, allocare in modo equo ed efficace.

Giunti a questo punto, a qualcuno forse può venir in mente di chiedere: ma se ciò che negli spazi entro cui si svolge il gioco sociale neoliberale rimanda innanzi tutto alla gestione più o meno efficiente di dissimmetrie profonde, perché definire come "mitico", e non come "ideologico", quel complesso di dispositivi atto a rendere non visibili tali dissimmetrie? La domanda è senz'altro legittima, tuttavia vorrei insistere sul fatto che oggi non abbiamo dinanzi a noi un qualche apparato ideologico messo a punto da un capitalismo predatorio che riveste di menzogne edulcoranti le proprie pratiche di sfruttamento. Una simile narrazione, in primo luogo, presuppone come vera la teoria del valore di matrice marxista e, in senso lato, classica (di Smith e Ricardo, per intenderci), e presuppone, in secondo luogo, che la sfera dell'economico sia ancora separabile – in termini sia istituzionali che culturali – da quella del politico. Ora, non solo c'è da dubitare che la teoria marxista del valore possa essere resuscitata e riportata in vita. Ma soprattutto c'è da dubitare che, in virtù sua, sia possibile ricavare un qualche utile strumento in vista della comprensione dei rapporti tra il politico e l'economico. Ciò che caratterizza tali rapporti, entro la cornice determinata dal neoliberalismo, non è l'estendersi del dominio economico su quello politico, come se venisse attuata una sorta di colonizzazione del secondo da parte del primo, ma è l'imporsi di un'unica razionalità che spiega i comportamenti umani in ogni sfera dell'agire a partire da un modello che si pone come inconfutabile. Siccome tale modello, nato entro la discorsività propria della scienza economica, viene reso funzionale all'estensione di pratiche di dominio che investono il senso che ciascuno di noi attribuisce alla propria appartenenza alla comunità politica, sarebbe opportuno riconoscerne l'efficacia appunto politica. Un simile riconoscimento appare, però, tanto più difficile quanto più la sua politicità non si presenta

come tale in modo diretto: il modello di razionalità neoliberale, infatti, si definisce e si presenta – secondo modalità che suggerisco di definire mitiche – in quanto costruzione discorsiva che acquista senso e pertinenza quale “mero” dispiegamento di “leggi economiche”. Una volta che queste ultime diventano poi le protagoniste di una narrazione destinata a giocare un ruolo decisivo nel tessuto dell’immaginario collettivo, esse si rendono magicamente garanti di quella “neutralità” dell’economico senza di cui non sarebbe possibile statuirne la presunta impossibilità.

Per rendere più chiara la presente proposta teorica, che mira a utilizzare la nozione di mito al posto di quella di ideologia, aggiungo, in secondo luogo, le argomentazioni seguenti, dalle quali spero di far emergere quanto sarebbe problematico riproporre quell’operazione di smascheramento che, canonicamente, accompagna ogni critica delle ideologie. Avrebbe qui senso parlare di operazioni o strategie di tipo ideologico se potessimo far riferimento a narrazioni che producono un insieme di verità, in qualche modo ricavabili da un campo disciplinare dato, al fine di divenire egemoni, produrre falsa coscienza e imporre determinati rapporti di forza. Ora, siccome le ideologie presuppongono l’esistenza di gruppi che agiscono con finalità egemoniche riconoscibili e coscienti, mi chiedo se nel contesto globale attuale sia davvero possibile individuare il punto di sutura che lega i soggetti autori della strategia di dominio neoliberale e gli effetti da questa prodotti su un insieme di individui che, ormai, risulta tanto vasto da includere la quasi totalità degli umani. Questa difficoltà rimanda all’estraneità che tali autori sono supposti mantenere nei confronti delle strategie da loro stessi messi in opera. Si tratta di una difficoltà che è possibile eludere se si decide di affermare che, semplicemente, tale estraneità non esiste: ritengo insomma che vi sia un guadagno di intelligibilità se si descrive la situazione presente come uno scenario in cui tutti gli attori condividono un unico universo di significati che definisce lo spazio di manovra dei soggetti non attraverso l’imposizione di pratiche disciplinari violente, sorrette da un apparato ideologico di legittimazione, ma attraverso la supposta verità

di un discorso che produce ciò che descrive.⁷ Uno scenario del genere si lascia opportunamente caratterizzare come insieme di processi di soggettivazione sorretti e permeati dal mito, il quale serve a sottrarre visibilità a determinate domande e a rendere insensato il fatto stesso di porle, predelineando così le strutture narrative che stanno alla base delle identità individuali e collettive.⁸ Il dispositivo messo a punto dalla razionalità neoliberale, infatti, cancella un insieme di questioni canonicamente legate alla sfera politica – tipo: viviamo in una società giusta? godiamo di sufficiente libertà? – dal momento che rende visibili, cioè elaborabili e articolabili, solo le questioni che possono essere poste entro la cornice dell’ottimizzazione delle risorse, della conformità allo scopo e dell’efficienza.

In tale contesto, è dunque di cruciale importanza osservare che la mitologia neoliberale non parte da una serie di assunti che si lascino semplicemente smascherare in quanto falsi. Se gettiamo uno sguardo anche superficiale sulle condotte umane (purché sia uno sguardo non intaccato dal pregiudizio), dobbiamo prendere atto che esistono davvero comportamenti di cui possiamo definire la razionalità solo se questi comportamenti rimandano a un corretto rapporto tra definizione delle preferenze e analisi dei mezzi atti a soddisfarle, che esistono davvero vincoli di bilancio che possano indurci a definire come razionale o meno una determinata scelta pubblica, oppure che esistono davvero dei nessi tra soddisfazione delle preferenze individuali e benessere.⁹ In altre parole, non si tratta qui unicamente di mettere in questione la bontà teorica di quelle catene di enunciati che stanno alla base del sapere economi-

7 Su ciò, cfr. D. Mackenzie, F. Muniesa e L. Sie (a cura di), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton 2007.

8 È qui opportuno riferirsi alla concezione del mito esposta in H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, secondo la quale il mito si pone come narrazione che serve a impedire l’insorgenza di specifiche domande sulla realtà.

9 Cfr. P. Pettit, *The virtual reality of homo economicus*, in U. Mäki (a cura di), *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 75-97.

co neoliberale, oggi insegnato e trasmesso, con religiosa *pietas*, in tutte le università del mondo. Questo va fatto, senza dubbio, e con urgenza, innanzitutto per immettere entro il discorso economico *mainstream* quanto potrebbe aiutarci sia a riconfigurare in modo meno dogmatico e ottuso le proprietà euristiche delle teorie della scelta razionale,¹⁰ sia a ridefinire il confine tra ciò che nel comportamento economico dipende dal cammino evolutivo precedentemente percorso da *Homo sapiens* e ciò che, in esso, si connette invece alle scelte valoriali compiute dai soggetti.¹¹ Ma tale operazione critica, condotta sul terreno dell'epistemologia, va inserita entro una strategia di natura politica più ampia, capace di indicare anche quale modello antropologico alternativo sia possibile plasmare per opporlo a quello proposto dal neoliberalismo.

Parimenti, non avrebbe alcun senso denunciare l'uso distorto del sapere economico da parte di una banda di *spin doctors* che, nascosti nell'ombra, si riuniscono per confezionare artatamente strane leggende sulla razionalità individuale. Piuttosto, ben più decisivo è decostruire la macchina mitica che fonda la credenza secondo cui i soggetti globali altro non sono che attori i quali mirerebbero al conseguimento del proprio utile muovendosi senza costrizioni di sorta entro lo spazio (al singolare!) costituito dal mercato globale. Tale macchina funziona e produce effetti perché assunti come quello secondo cui il mercato si regola da solo, tendendo "naturalmente" verso l'equilibrio (persino in presenza di scarsa trasparenza informativa), oppure quello secondo cui gli individui mirano "naturalmente" all'ottimizzazione, vengono usati per produrre un discorso condiviso sulla realtà sociale e politica che trova in essi le uniche risorse razionali di cui servirsi per giustificare il funzionamento delle procedure di inclusione ed esclusione. Essa funziona, in definitiva, perché le risorse discorsive che vengono mobilitate da questi assunti veicolano una sorta di "antropologia virtuale" che si rivela capace di costruire e prospet-

10 Utili spunti in tale direzione si trovano in S. Hargreaves Heap, M. Hollis, B. Lyons, R. Sugden e A. Weale, *Teoria della scelta. Una guida critica*, Laterza, Roma-Bari 1996.

11 Cfr. per esempio C. Camerer, *La neuroeconomia*, Il Sole 24 Ore, Milano 2008.

tare a nazioni, gruppi e individui come plausibili storie di successo – o di fallimento – solo quelle storie che si svolgono entro un mercato presunto autoregolantesi e non anche entro un'agorà in cui vengono discusse teorie del bene e della giustizia.

In apertura, per poter meglio definire funzioni e scopi di un possibile discorso volto a stabilire i contorni di una sinistra cosmopolita, ho ipotizzato che potesse essere un utile esercizio immaginare che una parte dell'ecumene reagisca al fenomeno della globalizzazione rimettendo in discussione in modo sostanziale alcuni dei principi della democrazia liberale. Ho poi suggerito che questo esercizio vada compiuto non tanto riferendosi all'azione, pur preoccupante, delle destre xenofobe, quanto tenendo presenti i danni alla democrazia che possono derivare dall'imporsi, su scala globale, di forme di governo delle vite guidate dal modello antropotecnico neoliberale.

Tuttavia, vale la pena concludere le presenti riflessioni con un riferimento, seppure cursorio, proprio al tema dell'identità, il quale non costituisce solo un elemento importante in seno alle retoriche delle destre antiliberali, ma si pone anche al centro di un vasto complesso di pratiche di matrice neoliberale volte a gestire quegli spazi in cui i soggetti agiscono in quanto portatori di risorse biopoliticamente rilevanti.

In un'ottica neoliberale, gestire in modo efficiente le appartenenze si presenta come una priorità di non poco conto. Lo scopo ultimo, dichiarato sempre con un gran dispendio di risorse mediatiche, è la costruzione della cittadinanza attiva, la cui portata emancipatoria viene sottolineata non in termini politici, ma in quanto essa favorirebbe quelle *good practices* (altra parola magica del lessico neoliberale) senza le quali risulterebbero meno efficienti gli scambi entro il mercato globale. In altre parole, in seno alla retorica che fa da cornice alla nozione di cittadinanza attiva ci si appella non solo alla capacità individuale di accedere alle risorse che il mercato offre utilizzando in modo proficuo e accorto il proprio capitale umano, né ci si limita a insistere sul fatto che i fruitori del *welfare* state debbano essere resi responsabili dell'investimento che la collettività compie nei loro confronti. Affinché vada a buon fine l'operato delle agenzie di

governo finalizzate a costruire gli spazi della cittadinanza attiva, siano esse agenzie pubbliche o ONG, si deve poter contare anche sulle risorse simboliche che i soggetti sono in grado di mobilitare. Queste ultime vanno in qualche modo misurate e inquadrate dentro il computo della felicità pubblica. Disponendo da tempo di strumenti concettuali atti a trattare secondo i parametri della razionalità economica il valore di utilità che può essere attribuito alla preferenza di vivere in una società più o meno aperta, più o meno tollerante, più o meno disposta a implementare efficaci politiche del riconoscimento, la biopolitica neoliberale si mostra ovunque attenta a calcolare quali guadagni si possano ricavare dalla costruzione di società multiculturali in cui vengono valorizzate e rese visibili le differenze di cultura – senza trascurare, ovviamente quelle di genere, particolarmente importanti nel caso si decida di spostare lo sguardo sui vantaggi che le città globali possono trarre dall’essere abitate dalla “nuova classe creativa”.

Ora, una sinistra che si voglia cosmopolita dovrebbe guardare con estremo sospetto a tale multiculturalismo di marca neoliberale. Esso infatti non considera la questione delle appartenenze e delle differenze a partire da una prospettiva politica, attenta quindi ai diritti dell’individuo, ma inserisce il tema delle costruzioni identitarie entro un’agenda che permette di valutarlo in relazione all’efficienza, in relazione cioè al grado di felicità pubblica che è ragionevole attendersi implementando un determinato insieme di pratiche governamentali capaci di ampliare il gradimento nei confronti di una società multiculturale. In fondo, ritroviamo qui la stessa questione affrontata sopra a proposito della moltiplicazione di spazi biopolitici governati secondo i parametri della razionalità economica: anche in questo caso, l’economico di cui si tratta non rimanda alla produzione di merci che poi verranno scambiate, bensì alla produzione dell’efficienza intesa quale indicatore grazie al quale misurare ogni possibile condotta individuale. Il gradimento espresso nei confronti di una società multiculturale, infatti, non favorisce solo il turismo nelle aree in cui si proteggono i marchi DOP e si investe nella difesa di tutto ciò che evoca genuinità, sapori locali e tradizionali, né si limita a far salire i prezzi degli immobili nelle aree urbane caratterizzate

da una spiccata multiethnicità e quindi predilette da artisti, bobo, creativi di ogni sorta, oppure colme di quell'aura di autenticità che le rende così attraenti.¹² Tale gradimento, più in profondità, agisce da vettore di norme atte a garantire la coesione dei gruppi, la loro convivenza pacifica, il rispetto di quei confini invisibili che attraversano lo spazio sociale e che permettono di gestire le entrate e le uscite in questa o quella sfera di appartenenza.

Vorrei suggerire che una sinistra cosmopolita a tale multiculturalismo neoliberale dovrebbe opporre una concezione laica e liberale delle appartenenze identitarie e dei modi di gestione dei confini che le separano. Nella tradizione liberale segnata dall'individualismo possessivo – quello, per intenderci, che lockianamente pone la triade concettuale *life-liberty-estate* alla base di ogni processo di soggettivazione – si suppone che gli individui non passino tutto il loro tempo a lottare per sopravvivere gli uni alle spese degli altri (attività, questa, che ha senso là dove si decida di partecipare al gioco dei mercati concorrenziali), ma si suppone che abbiano anche di mira la costruzione di spazi di socialità in cui esercitare varie forme di amicizia, simpatia, cooperazione, rispetto reciproco, mutuo soccorso. Il soggetto che sta alla base della narrazione liberale classica, come aveva ben visto Foucault nei suoi corsi sulla biopolitica, è insomma un soggetto che coltiva consapevolmente una sorta di “interesse disinteressato”, che cioè decide di muoversi entro sfere in cui, dismessi gli abiti dell'imprenditore o del mercante e messo tra parentesi l'amore per il rischio, è possibile ricavare piacere dall'appartenenza vuoi a questo o quel particolare ambito del mondo della vita, vuoi all'umanità in generale, laddove il senso di appartenenza a quest'ultima si configura come interesse per la socialità in quanto tale. In quest'ultimo caso si lascia cogliere anche il significato che acquista il cosmopolitismo in epoca moderna, inteso quale *telos* della ragione che accompagna l'utopica aspirazione verso la pace

12 Su questi aspetti delle politiche urbane, in riferimento – esemplarmente – a New York, cfr. S. Zukin, *Loft Living. Culture and Capital in Urban Change*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1982 e Id., *L'altra New York. Alla ricerca della metropoli autentica*, Il Mulino, Bologna 2013.

perpetua tra le nazioni. Ma, pessimista com'è, un liberale non nutre la pretesa che tutti i cittadini delle singole nazioni si trasformino in cosmopoliti incalliti – mentre potrebbe ragionevolmente aspirare a vivere in un mondo in cui almeno le *élite* colte siano, paretianamente, di una spanna più lungimiranti delle masse. Con altrettanta ragionevolezza, dal punto di vista liberale classico si possono formulare argomenti a favore della costruzione di uno spazio neutro in cui l'accesso ai diritti di cui si gode in quanto cittadini non viene compromesso dall'appartenenza a un gruppo specifico al quale si aderisce in virtù delle proprie preferenze – preferenze motivate vuoi dalle proprie credenze religiose, vuoi dai propri gusti sessuali, vuoi perché si decide di conferire un senso forte all'identità del gruppo linguistico, culturale o religioso di provenienza. In tale spazio non si entra nudi e disincarnati, spogliati di tutta quell'affettività che sola giustifica l'importanza che ciascuno attribuisce alla propria appartenenza a questo o quel gruppo – sarebbe alquanto fuorviante, infatti, interpretare il senso della laicità come se quest'ultima imponesse a coloro che la difendono una qualche rinuncia alle proprie appartenenze, alla propria differenza, al senso profondo della propria identità. Nello spazio neutro che il termine laicità circoscrive si entra in quanto individui a cui vengono ascritti dei diritti, e tra questi rientrano sia il diritto a poter agire entro tutti gli spazi pubblici – organizzativi e istituzionali – senza dover subire discriminazioni a causa della propria appartenenza a un gruppo particolare, sia il diritto a trarre, nella sfera privata, quel piacere che gli umani generalmente ricavano quando socializzano con individui a loro simili per credenze, convinzioni, preferenze, gusti.

Devo ora rinunciare a una trattazione più ampia ed esaustiva della laicità di matrice liberale, ma quanto detto sin qui mi pare comunque sufficiente per svolgere l'argomento che mi sta a cuore. Suggesto che una sinistra cosmopolita debba fare un salto in avanti rispetto a tale modello di laicità, pur continuando a sfruttare le risorse concettuali che sono servite, in passato, per definirne il senso complessivo. Tale modello aveva un grosso limite: valeva solo per i cittadini dello stato-nazione. Era stato pensato entro la cornice storica e culturale dello Stato-nazione,

e coloro che lo hanno concepito e difeso avrebbero fatto fatica a estenderne la portata al di fuori di quella cornice. Oggi invece si deve poter rendere laico l'ecumene, si deve cioè poter immaginare che ciascun individuo – anche se costui o costei fosse apolide! – possa venir trattato come portatore di quei diritti alla socialità disinteressata che gli devono essere ascritti in quanto membro della specie *Homo sapiens*. Animali dotati di strutture cognitive complesse, a volte ancora legate a fasi pregresse della storia evolutiva, gli umani sviluppano pienamente le proprie potenzialità, e giungono alla piena maturità sia sul piano cognitivo che su quello affettivo, se e solo se possono liberamente scegliere di condividere con altri conspecifici universi di significato, rituali, pratiche collettive rilevanti per esempio sul piano religioso o culturale, oppure connesse a quelle preferenze nel campo della vita sessuale che si discostano dall'eterosessualità normativa. Tale libera scelta deve però poter essere garantita in quanto diritto, e non in quanto elemento che fa parte di un percorso individuale di cui si può misurare il grado di avvicinamento a una felicità fatta coincidere con il raggiungimento dell'utile. In un'ottica neoliberale, infatti, al posto dei diritti, al centro di ogni pratica governamentale di tipo welfarista, si pone quella razionalità che permette di misurare la felicità – ma è facile vedere come ciò porti alla cancellazione della stessa nozione di diritto. E ciò porta inevitabilmente a conseguenze catastrofiche per qualsivoglia politica che si voglia di sinistra: solo se l'individuo si qualifica come attore a cui si ascrivono diritti in virtù della semplice appartenenza all'ecumene globale, potrà poi venir articolata la questione dell'accesso ai beni e alle risorse di cui ciascuno deve poter disporre per condurre una vita buona.¹³ Solo da una ripresa forte della giustizia declinata in senso cosmopolitico, in altre parole, si può ricavare l'articolazione di un discorso che giustifichi una diversa e più equa distribuzione delle risorse planetarie.

Concludo imprimendo una voluta assertività alla tesi che ho esposto nelle pagine precedenti: non credo che una qualsivoglia

13 Cfr. T. Pogge, *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Laterza, Roma-Bari 2010.

politica di sinistra oggi abbia senso se non si misura in modo critico e costruttivo con le politiche neoliberali – e, soprattutto, con il carattere mitico con cui esse si presentano nell'arena pubblica globale. Siccome queste ultime sono ormai diffuse in modo capillare, il recupero della tradizione cosmopolita potrebbe costituire la carta vincente di una politica di sinistra altrettanto orientata globalmente. Il neoliberalismo promuove una forma di libertà che si traduce nella possibilità di muoversi entro spazi delimitati e controllati; a quest'ultima va opposta un'idea cosmopolita di libertà intesa come possibilità di muoversi ovunque – e ciò non può non implicare anche la possibilità di condurre una vita buona, in conformità al proprio desiderio e alle proprie capacità di trasformare i beni a disposizione in strumenti per la realizzazione autonoma del sé.

