

Federica Giardini  
**COSMOPOLITICHE. RIPENSARE LA POLITICA A PARTIRE DAL COSMOS**

Nel pensiero politico contemporaneo, la globalizzazione ha avuto come compagno gemello il concetto di “cosmopolitismo”, che ha dispiegato le coordinate filosofiche entro cui affrontare le questioni aperte dai nuovi ordini e disordini della convivenza. Ripresa e rielaborazione di un termine dallo statuto filosofico già pienamente assodato nei suoi antecedenti cinici e stoici, il cosmopolitismo contemporaneo ha individuato la propria derivazione storico-filosofica nel testo kantiano *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*. La pertinenza del testo kantiano si è presentata proprio in relazione a uno degli aspetti caratterizzanti l’epoca della globalizzazione, la crisi della concezione del politico a partire dall’oggetto privilegiato dello Stato-Nazione: l’auspicio kantiano risuona nel contemporaneo con l’accento di una crisi. La globalizzazione ha in effetti riaperto la questione di una “una unificazione civile compiuta” in vista di una “amministrazione del diritto” su scala universale<sup>1</sup>.

Tuttavia la questione su cui questo testo si sofferma non è tanto la percorribilità o meno di un progetto politico universalistico in epoca contemporanea, tenuto conto che la lezione postmoderna sulla differenza – che avverte della violenza epistemologica all’opera in qualsiasi tentativo di universalizzazione omologante - è stata generalmente raccolta<sup>2</sup>, anche da quelle riprese che si sono iscritte nel quadro di una periodizzazione storico-filosofica compresa sotto il titolo di “modernità interrotta”, che ritiene che alcuni assunti della modernità illuministica, primo fra tutti il postulato di una comune razionalità umana, siano da riprendere per il contemporaneo e che riattribuisce alla filosofia il compito di formulare criteri di orientamento per la convivenza dell’umanità<sup>3</sup>.

Il tema di questa analisi riguarda piuttosto un aspetto ancora poco indagato nelle sue implicazioni filosofiche: *nel momento in cui si assume il termine cosmo-politismo quali sono le coordinate filosofiche che individuano l’ambito del politico?* La dimensione politica della “fine dello Stato-Nazione” istituisce infatti una duplice serie di coordinate: da una parte la dimensione temporale delle vicende storiche della sovranità in tutte le sue declinazioni dello statuale, dall’altra la dimensione spaziale legata al territorio in tutte le sue declinazioni del nazionale<sup>4</sup>. Per quanto quest’ultima linea analitica abbia accentuato gli aspetti spaziali e geografici del contemporaneo, appare anche evidente che le riprese contemporanee hanno principalmente assunto il plesso problematico che si apre dalla *Quinta tesi* in poi, la questione di una società civile globale, se non transnazionale.

1. Il cosmo: la natura e la “natura” umana

---

<sup>1</sup> Le formulazioni ricorrono rispettivamente nei titoli della nona e quinta tesi di I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784).

<sup>2</sup> Le riprese delle istanze kantiane possono essere individuate nel verso del cosmopolitismo inter o transtatuale, v. ad. es. M. Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, “Boston Review”, 1994, 19, 5, 3-34; U. Beck, *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, “Theory Culture Society”, 19, 1-2, 2002, pp. 17-44; D. Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitanism*, Verso, London-New York 2003; J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998; S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2006. Ma già questi autori e autrici indicano una intersezione tra lascito illuministico e lascito postmoderno - da ricordare J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo* (1997), Cronopio, Napoli 2005; M. Cacciari, *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milano 1994 - che si fa sentire pienamente in autori appartenenti ai cosiddetti Postcolonial Studies, v. ad. es., P. Cheah, B. Robbins (eds.) *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998; C. Breckenridge, S. Pollock, H. Bhabha and D. Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham 2002; P. Gilroy, *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, Routledge: London 2004; D. Chakrabarty, *Provincializzare l’Europa* (2000), Meltemi, Roma 2007; fino a G. C. Spivak, *In other worlds. Essays in Cultural Politics*, Routledge, London 1998; Ead. *Collettività: Planetarietà in Morte di una disciplina* (2003), Meltemi, Roma, pp. 48-90 e 91-119.

<sup>3</sup> Cfr. gli esempi maggiori di J. Habermas, *L’idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, in Id. *L’inclusione dell’altro*, cit., pp. 177-215, in particolare *Riformulazione dell’idea kantiana alla luce della situazione attuale*, ibidem, pp. 190-199, e di S. Benhabib, *Sull’ospitalità: una rilettura del diritto cosmopolitico di Kant*, in Ead., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., pp. 21-38; ma vi si può ascrivere anche l’etica cosmopolitica fondata non sulla razionalità ma sulle *capabilities* della stessa Nussbaum.

<sup>4</sup> Il lemma “cosmopolitismo” si colloca infatti all’incrocio di usi e tradizioni occidentali diversificate, quelle che nell’analisi del contemporaneo si concentrano rispettivamente sul *mundus* o sul *globus*: “processo orientato che si mondializza” e dunque accentuazione della dimensione storica, di senso, il primo, e “faccenda di cartografi e navigatori”, accentuazione della dimensione spaziale e geografica, il secondo, G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (2003), Bollati Boringhieri, Torino 2009, cit., pp. 15-25.

Il contenuto delle prime cinque tesi kantiane, in realtà, giustifica pienamente la presenza del lemma cosmo, attraverso il costante riferimento alla natura e alla “natura” umana che, per quanto presentate su un piano di coappartenenza, manifestano già uno slittamento semantico.

*le azioni umane, sono però determinate proprio come ogni altro evento naturale, secondo leggi universali della natura. La storia, che si occupa del racconto di questi fenomeni, (...) fa nondimeno sperare di sé che, se contempla il gioco della libertà del volere umano in grande, possa scoprire un loro corso regolare e che in questo modo ciò che appare aggrovigliato e sregolato, possa però essere, nell'intero genere, riconosciuto come uno sviluppo delle sue disposizioni originarie (...). Così i matrimoni, le nascite da essi derivanti, la morte, poiché la volontà libera degli esseri umani ha una così grande influenza su di essi, non sembrano soggetti a una regola secondo la quale si possa determinarne il numero in anticipo col calcolo; eppure nei grandi paesi le loro tabelle annuali provano che esse avvengono secondo leggi di natura costanti proprio come le condizioni meteorologiche, così incostanti che il loro verificarsi non può essere predeterminato singolarmente, ma che nel complesso non mancano di conservare in un andamento uniforme e ininterrotto la crescita delle piante, il corso dei fiumi e gli altri apparati della natura<sup>5</sup>.*

Presentato inizialmente come un fenomeno naturale, come una specie tra le altre - “nell'uomo che è l'unica creatura razionale della terra le naturali disposizioni dirette all'uso della sua ragione hanno un loro completo svolgimento solo nella specie”.<sup>6</sup>, il genere umano somiglia più alla crescita delle piante, al corso dei fiumi, alle condizioni meteorologiche che alle api e ai castori, fatta salva la caratteristica che lo distingue da tutte le altre specie - la ragione. Più in generale la “natura” viene evocata non solo come “natura umana”, cioè qualità essenziali ascrivibili all'umano in quanto tale, nel quadro della tradizione giusnaturalistica, cui pure Kant si rifà, bensì come dimensione onnicomprensiva, regolata da leggi autonome, che include anche gli esseri umani.

In Kant possiamo dunque parlare di pensiero su scala cosmica, per via dell'evocazione di questa dimensione naturale, di una totalità di elementi che stanno in relazione armonica e pensabile tra di loro. In crescendo, dalla quinta tesi fino alla nona tesi, tesi conclusiva, il cosmo tende a coincidere con il mondo abitato dagli umani, là dove si esplica l'idea che la natura conduca la specie umana a una confederazione di popoli basata su una cittadinanza di diritto che spetta agli esseri umani a prescindere dalle nazioni di appartenenza, una cittadinanza basata sulla comune appartenenza al cosmo, o meglio, al mondo.

In effetti, a rigor di termini, nel testo kantiano non troviamo tanto una cosmologia quanto una cosmogonia. Se l'approccio cosmologico racconta degli esseri viventi, tra i quali anche gli umani, nell'ordine e nel disordine in cui stanno, l'approccio cosmogonico introduce la dimensione temporale e, in questo caso, una dimensione temporale ben definita, quella lineare-progressiva, che individua un momento originario che orienta e regola, teleologicamente, l'ordine preso in considerazione.

Nella formulazione del pensiero politico contemporaneo l'aspetto cosmogonico è stato consapevolmente respinto, mentre l'aspetto cosmologico è caduto. Se da una parte, la causa maggiore è da attribuire alla consapevolezza delle diverse fasi del pensiero kantiano, e della fase precritica in particolare che vede l'autore alle prese con questioni astronomiche e matematiche<sup>7</sup>, d'altra parte è da attribuire ancora più allo stesso testo kantiano, là dove porta a coincidenza cosmologia e cosmogonia, attraverso un passaggio analogico tra i suoi primi interessi e i successivi, e compie l'equazione tra natura umana e storia, auspicando l'avvento di un “Newton della storia”, auspicio che troverà la sua piena realizzazione in Hegel:

Vogliamo vedere se si riuscirà a trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura il compito di produrre l'uomo che sia in grado di formularla conformemente a esso. In questo modo essa ha prodotto un *Keplero*, che ha associato le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate in una maniera inattesa, e un *Newton*, che ha spiegato queste leggi in base a una causa naturale universale<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> I. Kant, op. cit., *Preambolo*, miei corsivi.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> V., ad esempio, *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai principi primi della scienza naturale; Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative; Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*; in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari, 1982. Sui procedimenti analogici nella costruzione del pensiero kantiano - v. ad esempio la corrispondenza analogica tra il cielo stellato e l'imperativo categorico - cfr. Michèle Le Doeuff, *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, Payot, Paris 1980.

<sup>8</sup> I. Kant, op. cit., *ivi*.

La dimensione naturale, cosmologica, quando pensata in relazione all'essere umano, diventa una cosmogonia sussunta dalla storia umana. La cosmogonia diventa filosofia della storia<sup>9</sup>.

## 2. *Fine della natura-storia umana*

E' noto l'impianto della critica di Lyotard alle "grandi narrazioni", di cui il testo kantiano è interlocutore critico principale, al pari della sua ripresa habermasiana. A venire contestato in modo tanto radicale da annunciare - se non l'inizio di una nuova epoca perlomeno la fine della precedente - è l'auspicio kantiano che il filosofo diventi un Newton della storia. In effetti, in replica all'auspicio di un romanzo della natura-storia umana, Lyotard elenca una serie di fallimenti: l'equazione hegeliana tra reale e razionale confutata da Auschwitz; l'equazione del materialismo storico tra proletariato e comunismo confutata dai fatti di Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980; l'equazione liberale tra democrazia e popolo confutata dal maggio 1968; l'equazione del liberalismo tra profitto e redistribuzione confutata dalle crisi del 1911 e del 1929 - cui, in replica alle tesi di omogeneità della storia, pur nella sua fine, potremmo aggiungere la crisi finanziaria in cui ci troviamo tutt'ora. Lyotard conclude per "una incompiutezza tragica della modernità", che impone l'elaborazione del lutto rispetto all'unanimità di un noi e a un'organizzazione lineare progressiva degli eventi<sup>10</sup>. L'abbandono dell'approccio cosmologico contenuto nelle tesi di Kant, si dà dunque in prima istanza nella separazione tra dinamiche naturali e dinamiche umane che, queste, possono solo essere raccontate in una storia (primo passaggio dalla cosmologia alla cosmogonia), una storia che mira al pieno sviluppo delle disposizioni umane, la libertà - contrapponendo le leggi determinanti l'andamento dei fenomeni naturali, e la razionalità, caratterizzante l'essere umano.

Assunto che la storia umana ha per oggetto la libertà umana, ecco che troviamo un ulteriore monito a non utilizzare la dimensione naturalizzata del cosmo, nella rilettura di Blumenberg che - riprendendo Benjamin, e a sua volta ripreso da Lyotard quando evoca l'incompiutezza tragica del moderno - ci rivela come

i greci potevano concepire la libertà soltanto in quanto opposta al cosmo (...) Anassagora, alla domanda sul perché si può decidere che è preferibile esser nati piuttosto che non esserlo, si dice che così abbia risposto: «Per contemplare i cieli e l'intero ordine dell'universo». Il cosmo può giustificare l'esistenza dell'uomo proprio perché non è in grado di integrarla. L'irraggiungibile è il vero punto di riferimento della contemplazione; il cielo stellato, e solo quello, è il cosmo, perché non può esserlo la vita<sup>11</sup>.

E come "la teleologia antropocentrica è una rappresentazione successiva della relazione tra la vita e il cosmo"<sup>12</sup>, una sorta di conciliazione moderna di quel che per gli antichi si presentava in una tragicità contrappositiva. La relazione tra umano e cosmo non apre ma chiude il senso dell'umano.

Questo dualismo, dapprima tragico e poi contrappositivo, tra umano e cosmo e poi tra storia e natura, si radicalizza ulteriormente, per risolversi in quel che possiamo definire un vero e proprio monismo, così come si presenta nel concetto di biopolitica. Le tesi foucaultiane sono fin troppo note, ma può essere utile ricordarle qui brevemente, concentrandosi sul destino della natura umana. Nell'omonimo testo, trascrizione di un dialogo con il linguista innatista Chomsky, Foucault ribadisce e porta a compimento la dimensione solo culturale e disciplinare dell'oggetto "natura umana", delineato in *Le parole e le cose*. Chomsky colloca la natura come qualcosa che non è immediatamente disponibile all'umano, cioè non coincidente con le capacità conoscitive e produttive dell'essere umano, che dunque non si svela attraverso gli strumenti epistemologici e scientifici di cui le società dispongono all'epoca attuale. Di contro Foucault definisce la "natura umana" come un "indicatore epistemologico" della lotta tra discipline, all'incrocio di un sistema di regole che non è ascrivibile a una natura bensì a "pratiche umane, economiche, tecniche, politiche, sociologiche"<sup>13</sup>, oggetto ed effetto di tecnica, coincidente con gli effetti della

---

<sup>9</sup> Sulla progressive sussunzione hegeliana della geografia nella storia, P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, sussunzione che lascia la traccia dell'andamento "eliodromico", a seguire il corso del sole, dello sviluppo dello Spirito, R. Bodei, *Filosofia della storia*, in P. Rossi (a cura di) *La filosofia*, UTET, Torino, vol. I, pp. 462-494.

<sup>10</sup> J.-F. Lyotard, *Missiva sulla storia universale*, in Id., *Il postmoderno spiegato ai bambini* (1986), Feltrinelli, Milano 1986, pp. 33-38.

<sup>11</sup> H. Blumenberg, *Cosmo e tragedia*, "Lettera Internazionale", 95, 2008, pp. 52-56. Sulla distinzione tra cosmologia degli antichi e passaggio cosmogonico in epoca moderna, la prima viene caratterizzata attraverso il mito in cui non si dà cronologia, bensì solo "sequenze", in *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 165. Cfr. anche W. Benjamin, *La felicità dell'uomo antico* (1916), in *Opere*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, pp. 265-267.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> N. Chomsky, M. Foucault (1994), *Della natura umana. Invariante biologica e potere politico*, Deriveapprodi, Roma 2005, pp. 13 e 37.

produzione umana, dove la tecnica diviene per Foucault attività di disciplinamento sul versante delle istituzioni sociali e delle discipline scientifiche.

Se con Lyotard è la storia progressiva a essere contestata, con Foucault è la stessa idea di natura umana che viene respinta fuori dall'ambito del pensiero politico o meglio, in una mossa che radicalizza per certi versi quella hegeliana, la natura umana viene ricondotta al titolo disciplinare di una pluralità di prodotti storici.

### 3. *Dal mondo al globo antropizzato*

In distonia ma con una certa continuità con questi antecedenti, troviamo le declinazioni "geo-politiche" della globalizzazione che, sotto il titolo principe di "globo", accentuano la dimensione spaziale delle metamorfosi indotte dalla globalizzazione, assumono cioè la scala globale dei fenomeni politici, mantenendo però la cautela ereditata dal Novecento contro l'universalizzazione delle categorie di analisi<sup>14</sup>.

L'esempio paradigmatico di questa geopolitica della globalizzazione è offerto dall'opera di S. Sassen che assume il polo spaziale della coppia moderna Stato-Nazione, dunque il territorio nazionale e le sue metamorfosi nel contemporaneo. In effetti l'oggetto delle analisi di Sassen può essere definito come quel costruito giuridico-spaziale che, nelle sue trasformazioni, mantiene le caratteristiche salienti del territorio nazionale. Si tratta di quella che potremmo definire una geografia storica della sovranità, dove la dimensione politica statale determina la forma dello spazio della convivenza. Più che un mutamento di paradigma, in questa prospettiva, la globalizzazione impone di storicizzare lo spazio geopolitico e di costatarne la pluralizzazione in assemblaggi di ordini spazio-temporali diversificati<sup>15</sup>. Nello stesso orizzonte - ma accentuando non tanto le metamorfosi spazio-temporali del territorio nazionale, bensì le dinamiche di chiusura e dunque di delimitazione dello spazio giuridico-politico che la modernità mette sotto il titolo della cittadinanza e dunque degli esseri *de jure* che vi sono ammessi o esclusi - l'esempio paradigmatico è lo studio di W. Brown sulle diverse forme di recinzione dello spazio contemporaneo<sup>16</sup>. Si tratta dunque di un doppio movimento che sposta l'accento sulla dimensione spaziale dell'ambito politico, e insieme legge questa dimensione spaziale alla luce del politico moderno, entro le sue coordinate giuridiche, pur nella constatazione di una sua innegabile fine o tradimento.

L'analisi tutta topologica di P. Sloterdijk non fa che ribadire l'ineluttabilità di questa impostazione. Nella sua opera monumentale<sup>17</sup>, la diagnosi emessa sentenza che la sfera dell'universo, che in epoca antica veniva nominata come cosmo e iperuranio, rientra a pieno titolo nell'archivio delle idee cadute in disuso. Di più, al cosmo va sostituito il globo, ma non quello metafisico di Mercatore, Galileo, Leibniz e Hegel, che nella sua perfezione poteva essere questione matematica e filosofica, bensì il globo terrestre, "oggetto delle preoccupazioni di (...) esperti di cose confuse e poco chiare"<sup>18</sup>. In un'epoca in cui il globo ha un'atmosfera ad "aria condizionata", gli esseri umani vivono in bolle totalmente antropizzate, senza più alcun fuori. In pieno spirito foucaultiano il dualismo gerarchico della modernità tra natura e umano, trasformato in contrapposizione tragica agli inizi del Novecento, si muta in un monismo che sussume all'interno del polo umano, culturale e politico ciò che in precedenza veniva attribuito al polo "naturale" o cosmico.

L'impostazione geopolitica si riapre però a ulteriori sviluppi attraverso l'invito di D. Harvey a sottrarsi al "mondo piatto" prefigurato dall'"utopia neoliberale", non solo aggiornando la registrazione dello status quo, ma dotando il pensiero cosmopolitico di un adeguato apparato di "saperi geografici, antropologici ed ecologici"<sup>19</sup>.

In effetti queste specifiche topologie del politico, anche quando si declinano in una prioritaria "spazializzazione della differenza"<sup>20</sup>, non tolgono l'impressione che la politica continui a essere pensata a ridosso della fine degli

---

<sup>14</sup> Per uno studio preliminare di questo passaggio dal moderno al contemporaneo, cfr. Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001. Sul versante della geografia politica D. Harvey, ad esempio, riassume le cautele da tenere nei confronti della geografia politica della modernità illuminista, in particolare quella kantiana, che postula lo spazio quale condizione di possibilità formale della conoscenza, D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia U.P., New York 2009, pp. 17-36. Su una rinnovata sensibilità sulla dimensione politica degli spazi, è da segnalare J. Robinson, *Postcolonialising Geography: Tactics and Pitfalls*, "Singapore Journal of Tropical Geography" 24, 3, 273- 89.

<sup>15</sup> S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale* (2006), Bruno Mondadori, Milano 2008, in particolare pp. 480-505.

<sup>16</sup> W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignities*, Zone Books, New York 2010. Cfr. anche D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.

<sup>17</sup> P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; *Sphären II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

<sup>18</sup> P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione* (2001), Carocci, Roma 2002, p. 12.

<sup>19</sup> D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, cit., p. 249. Per una disamina critica e dettagliata degli aspetti geografici e spaziali delle tesi contemporanee sul cosmopolitismo, v. in particolare pp. 77-97.

spazi politici del moderno, caratterizzati dalle coppie interno-esterno, particolare-universale<sup>21</sup>, senza che nell'eventuale rinnovamento delle categorie si apra una vera e propria ridefinizione dell'ambito del politico.

#### 4. *Primi tentativi di pensare il cosmo*

Nel dibattito contemporaneo abbiamo però già le tracce per ricombinare i termini delle questioni poste dal destino interrotto del lemma cosmo e delle sue implicazioni politiche per il contemporaneo. Si tratta di elementi che vanno maturando per progressivi tentativi ed errori.

Il primo e più evidente è quello compiuto da Ulrich Beck che in *Lo sguardo cosmopolita* constata come l'approccio cosmopolitico possa infine fare i conti con quelle categorie "zombie" che hanno caratterizzato le analisi moderne della convivenza umana in tutti i suoi aspetti, dove classe, potere, giustizia, democrazia venivano fondati sulle identità e appartenenze nazionali. L'auspicio è quello di una svolta epistemologica che accompagni le trasformazioni in corso e che soprattutto offra un'immagine alternativa della vita associata, che tenga in conto l'alterità della natura, delle altre civiltà e delle altre modernità<sup>22</sup>.

Tuttavia la rapidità della formulazione e anche l'attribuzione alla sociologia della capacità regolativa, un tempo attribuita alla filosofia, lasciano la proposta di Beck allo stato di auspicio, quando non passibile di sospetto. In effetti, come osserva Bruno Latour, "per il sociologo la natura, il mondo, il cosmo è semplicemente lì; dato che gli umani condividono le stesse caratteristiche il "cosmo" è uno" e, conclude, imputando al sociologo una concezione umanistica, "troppi pochi esseri sono invitati al tavolo delle negoziazioni"<sup>23</sup>. La proposta di Beck è "mononaturalistica", sembra riprodurre il monismo universalizzante delle filosofie della natura e della storia sette-ottocentesche.

Sorte analoga sembra incontrare il "cosmopolitismo planetario" formulato da Paul Gilroy in *After Empire*. Per scongiurare la nostalgia Britannica del postimpero, Gilroy propone un "cosmopolitismo dal basso". Il progetto viene presentato a partire dall'immagine del pianeta così come appare nelle fotografie prese dall'Apollo durante la sua missione spaziale nel 1972<sup>24</sup>. Il pianeta diventa ciò che è comune all'umanità, che permette di oltrepassare le linee del colore, delle etnie e delle classi. Porsi da un punto di vista planetario permette, negli intenti dell'autore, di sfuggire ai vincoli della contingenza e dei contesti, accomunando gli umani nella coabitazione in un "luogo piccolo, fragile e finito, un pianeta tra gli altri, con risorse limitate e disugualmente distribuite"<sup>25</sup>. Un immaginario geografico che si traduce in una consapevolezza ontologica e nella sollecitazione etica a una "geopietas" (*geopity*)<sup>26</sup>, che riecheggia la consapevolezza stoica dell'irrelevanza umana nella vastità del cosmo. Se alla tesi di Gilroy è stata rinnovata l'obiezione, come già Harvey con Kant, di un'assunzione problematica della dimensione spaziale del pianeta<sup>27</sup>, si può anche ricordare il pericolo segnalato da Arendt insito in una terra vista dall'alto, che diventa figura non di libertà bensì di sradicamento, di un paradossale - rispetto all'auspicio di Gilroy - "acosmismo"<sup>28</sup>.

#### 5. *Il cosmo come oikos. Etica, economia ed ecologia*

L'obiezione maggiore tuttavia riguarda il mantenimento di quel metaforico confine moderno dello spazio politico che distingue l'*oikos* dalla *polis*. Se nel politico moderno abbiamo visto che l'ambito chiamato in causa è quello della coppia Stato-Nazione, sul versante dell'*oikos* sono necessarie alcune precisazioni. Perché in effetti nella crisi contemporanea dell'ambito politico il mantenimento dei dualismi del moderno - come quello tra *oikos* e *polis*, ovvero tra privato e pubblico - risulta nello sviluppo di quegli ambiti che storicamente hanno costituito il confine di eterogeneità *contro cui* veniva a definirsi il politico stesso: da una parte l'economia e dall'altra l'ecologia che, oggi, condivide la stessa sorte impolitica o pre-politica un tempo assegnato all'etica, quale spazio regolativo del privato-domestico o degli stili di comportamento.

---

<sup>20</sup> Tariq Jazeel, *Spatializing Difference beyond Cosmopolitanism. Rethinking Planetary Futures*, "Theory Culture Society", 2011, 28, pp. 75-97. V. anche, Mike Featherstone, *Cosmopolis. An Introduction*, "Theory Culture Society", 2002, 19, 1, pp. 1-16.

<sup>21</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit.

<sup>22</sup> U. Beck, *Lo sguardo cosmopolita* (2004), Carocci, Roma 2005, in particolare pp. 69-97.

<sup>23</sup> Bruno Latour, *Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck*, "Common Knowledge", 10, 3, 2004, pp. 450-462.

<sup>24</sup> P. Gilroy, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, London 2004, p. 81.

<sup>25</sup> Ivi, p. 83.

<sup>26</sup> Ivi, p. 81.

<sup>27</sup> Tariq Jazeel, op. cit., p.

<sup>28</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 2000, pp. 58-182. Cfr. E. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999., pp. 136-154

Infatti, una delle cause maggiori degli sconfinamenti rispetto allo spazio politico statale viene attribuita all'invasività della dimensione economico-finanziaria, eterogenea rispetto alla politica, in una reiterazione plurisecolare della tradizione che relega l'ambito della produzione alla dimensione dell'*oikos* o del privato. Rimane ininterrogata la sua eventuale continuità con ciò che pure fa segno all'*oikos*, l'ecologia. Solo di recente il parallelismo tra dimensione terrestre e dimensione produttiva viene evocato, più che chiamato in causa, quale conseguenza del debordamento dell'economico-finanziario – la cui vocazione assimilativa trionfa nella recente formulazione della “green economy”. Ma più che di una revisione del paradigma politico sembra trattarsi di una preoccupazione politica interna alle analisi economiche<sup>29</sup>.

Tra le linee di sviluppo che si trovano sul versante dell'ecologia, di particolare rilievo è la proposta di ripensare le questioni del contemporaneo secondo le “tre ecologie” dell'ambiente, dei rapporti sociali e della soggettività umana<sup>30</sup>. La diagnosi di Guattari riguarda le relazioni della soggettività con la propria exteriorità – “sociale, animale, vegetale, cosmica” – in un'epoca in cui l'alterità ha perso qualsiasi asperità, consistenza e resistenza. Lo sviluppo della sua diagnosi, tuttavia, anziché dilatare fino a far conflagrare i confini dell'ambito politico moderno, riporta i contenuti di quest'ultimo nel suo polo opposto, l'ecologico. La proposta si assesta su un piano “etico-politico”, dove la politica diventa alternativamente aggiunta o tratto sussunto nella dimensione etica.

Uguale sorte filosofica si può dire corra la prima generazione del pensiero ecologico femminista, come anche il primo dibattito sulla cura o sulla riproduzione, là dove tende – quando si tratta di elaborazioni propositive – a una analoga ma inversa oscillazione pendolare che contrappone la produzione alla riproduzione e tende, se non a sussumere la produzione nella riproduzione, a capovolgere la gerarchia entro cui la modernità le ha organizzate<sup>31</sup>.

Questa via di uscita corre un doppio rischio, tutto concernente le dimensioni non politiche: da una parte, l'assunzione etica delle questioni sollevate da una prospettiva cosmologica rischia di essere votata all'impotenza dell'azione collettiva, dall'altra, lascia l'ambito dell'organizzazione e della decisione della convivenza all'altro versante del non-politico, l'economia. Come rivelano conflitti recenti, che contrappongono i rispettivi diritti fondamentali alla salute e al lavoro, è lo stesso ambito del politico che deve riformularsi al di là della coppia produzione-riproduzione, altro modo per nominare le coppie etica-politica, privato-pubblico, al termine della vicenda topologico-politica dello Stato-Nazione<sup>32</sup>.

## 6. Società stellari, ovvero ripensare filosoficamente la cosmo-politica

Si è visto come la politica ripensata a partire dal cosmo richieda un rinnovato senso di alterità. Tuttavia sembra che siano stati mossi solo i primi passi verso un rivolgimento dell'epistemologia politica. Risorse per procedere ulteriormente provengono non a caso da alcune pensatrici che, a titolo diverso, si trovano già collocate nel doppio registro di un'alternativa genealogica all'interno della stessa modernità occidentale – come è il caso di autrici

---

<sup>29</sup> G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo* (2007), Feltrinelli, Milano 2008, in particolare pp. 424-425, dove viene ripresa la preoccupazione di Ghandi: “Dio non voglia che l'India imiti mai l'Occidente sulla via dell'industrializzazione (...) spoglierebbe tutta la terra come uno sciame di locuste”. La questione ricorre in L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, pp. 38-41 e 107-129. Per altro verso, N. Klein ha delineato l'uso politico delle catastrofi, sia naturali sia politiche, in *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano 2007. In una diversa prospettiva, che considera la gestione politica democratica alla luce di un'ottimizzazione economica – la democrazia come ordinamento politico migliore per evitare le carestie - troviamo le tesi di A. Sen. Cfr. *La democrazia degli altri* (1999), Mondadori, Milano 2004 e *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>30</sup> F. Guattari, *Le tre ecologie* (1989), Sonda, Torino 1991. Cfr. anche Id., *Caosmosi* (1992), Costa & Nolan, Genova 1996, in particolare *L'oggetto ecosofico*, pp. 125-139.

<sup>31</sup> Testo inaugurale e paradigmatico per l'ecologia femminista è quello di C. Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica* (1980), Garzanti, Milano 1988. Sull'etica della cura, che si contrappone alla tradizione moderna sia politica, sia pubblica, sia infine produttiva, v. il testo inaugurale di C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1987. Per un aggiornamento del dibattito sull'etica della cura in ambito anglosassone, v. S. Laugier (a cura di) *Etiche e politiche della cura*, in “Iride”, 63, 2011. Sulla contrapposizione tra *Produzione/riproduzione* v. la voce omonima in M. Fraire (cura) *Lessico politico delle donne* (1978), Fondazione Elvira Badaracco, Torino 2002. Diverso approccio si trova in E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>32</sup> Tuttavia le recenti riprese del dibattito femminista sembrano invece delineare uno spazio transizionale tra produzione e riproduzione evitando il separatismo parzializzato del cosmo rivisitato come *oikos* e dell'ecologia. Tra i testi di riferimento che delineano lo spazio transizionale di una cosmopolitica nella letteratura femminista vanno segnalati M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London 1993, I. Praetorius, *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Libreria delle donne, Milano 2011; S. Federici, *Feminism and the Politics of the Commons*, “The Commoner”, 24 gennaio 2011.

come Haraway, Braidotti e Stengers – oppure di una duplice alterità rispetto alla modernità occidentale e alla modernità tout court, come nei casi maggiori di Spivak e Shiva.

Ripensare il politico significa reinterrogarne i bordi, con le inversioni e i mescolamenti che li costituiscono, procedendo anche ad acquisire al pensiero – in un modo del tutto pertinente ai rivolgimenti contemporanei – l’orizzonte «cosmogonico» e «cosmologico», istanze di legittimità e di tassonomia, con cui il politico intrattiene scambi costitutivi<sup>33</sup>, per delineare uno *spazio transizionale*. A un *mundus* che tende a sussumere la natura nella storia e a un *globus* che trasforma la storia in mera geografia umana, arriva dunque la proposta di “sovrascrivere il globo con il pianeta”<sup>34</sup>.

La prima mossa da fare dunque è quella di restituire al politico il registro di un’alterità immanente e, nella prima serie delle autrici considerate, questo comporta un deciso decentramento dell’umano. L’ambito di un pensiero cosmopolitico deve abbandonare le ripartizioni gerarchiche tra umano e non umano, che eventualmente pongono i termini della giustizia secondo un “egualitarismo biocentrato” assumendo “*zoe* (come) la metà povera di una coppia che mette in primo piano *bios* definita come vita discorsiva e intelligenza”<sup>35</sup>. La proposta di Braidotti si evolve nella prospettiva di un pensiero postumano, che disfa la stessa distinzione di etica e politica, là dove queste corrispondono alla ripartizione tra umano e non umano<sup>36</sup>. La formulazione specifica di una “cosmopolitica” viene avanzata compiutamente da Isabelle Stengers che altera radicalmente le dimensioni dell’appartenenza, della convivenza e delle negoziazioni di alterità, arrivando a sostituire il cosmopolitismo con la nozione di *cosmopolitiche*. Stengers assume il termine cosmo nel suo significato forte: la caratterizzazione cosmica fa resistenza a considerare la politica quale mezzo di un dare-avere tutto umano, mentre la caratterizzazione politica fa resistenza alla chiusura del cosmo nell’ordine eterno, immutabile e al di sopra delle vicende umane dell’epoca antica. La cosmopolitica convoca tutte le entità al tavolo di negoziazione del “parlamento delle cose”<sup>37</sup>.

Spazio delle negoziazioni non solo discorsive e linguistiche, non unilaterali e mononaturalistiche, il pensiero cosmopolitico assume come propria dimensione l’ateleologia del chaosmos. L’assunto è duplice: da una parte l’esperienza della relazione di alterità si manifesta nel conflitto stesso e non nel suo evitamento - diversamente dalle riprese kantiane in epoca contemporanea -, dall’altra la storia non è né unica, né lineare, bensì ritorna nella forma di sequenze che si formano temporaneamente in “assemblaggi” non solo umani.

## 7. Spazio transizionale I. Dal pluriversum alle storie naturali

Nella letteratura sulla critica all’universalismo ricorre in più punti la ripresa del tema del *pluriversum*<sup>38</sup> alternativamente evocato attraverso Bloch o William James. Sebbene le riprese di derivazione blochiana mantengano la dimensione politica di storie conflittuali diverse e irriducibili a categorie e periodizzazioni della modernità occidentale, per un pensiero cosmo-politico è utile ripartire da un’ulteriore precisazione sulla dimensione temporale del cosmo.

Se è vero che l’antichità classica è caratterizzata dall’“articolazione e compresenza delle due dimensioni, psichica e cosmologica” e che, con la fine del mondo antico l’unico stato psichico in cui l’“interiorità entra in un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo” è il dolore, un dolore sempre meno avvertito in epoca contemporanea come esperienza reale, quale asperità perduta<sup>39</sup>, è anche vero che il *tempo*, al di

<sup>33</sup> Cfr. N. Loraux, *Les enfants d’Athéna. Idée athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1990; Ead., *Il femminile e l’uomo greco* (1989), Laterza, Roma-Bari 1991; Ead., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1997.

<sup>34</sup> G. C. Spivak, *Planetarietà*, in Ead., *Morte di una disciplina*, cit., p. 91.

<sup>35</sup> R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire* (2002), Feltrinelli, Milano 2003, p. 160.

<sup>36</sup> Il lavoro di Braidotti fa costante riferimento al lavoro inaugurale di D. Haraway, v. ad esempio, *Manifesto cyborg* (1985) Feltrinelli, Milano 1995. V. anche R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade*, Luca Sossella, Roma 2008. Cfr. anche R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, che rimane però sul solo piano epistemologico.

<sup>37</sup> I. Stengers, *Cosmopolitiche* (1997), Luca Sossella, Roma 2005.

<sup>38</sup> R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979; D. Chakrabarty, *Provincializzare l’Europa* (2001), Meltemi, Roma 2007, nell’originale il sottotitolo è *Postcolonial Thought and Historical Difference*; J. M. de Cózar-Escalante, *Una nuova intimità con le cose. Epistemologia politica del cambiamento climatico*, eprints.sifp.it/276/ che rimanda a W. James, *Un universo pluralistico* (1909), Marietti, Torino 1973.

<sup>39</sup> Rispettivamente G. Marramao (1990), *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Luca Sossella, Roma 2007, p. 11; W. Benjamin, op. cit., p. 265; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; F. Guattari, *Le tre ecologie*, cit., p. 27.

là dei fenomeni di riduzione secolarizzante, “non distingue tra il tempo che passa e il tempo che fa”, tra *time* (*Zeit*) e *weather* (*Wetter*)<sup>40</sup>.

Questa mancata partizione viene ripresa proprio da Chakrabarty, esponente della modernità alternativa che, dopo aver fatto i conti con il “contemporaneo non contemporaneo” delle storie differenti dall’Occidente, sviluppa la proposta di una storia naturale. Va sottolineato come sia proprio il clima – quelle condizioni meteorologiche che nel testo kantiano erano il corrispettivo cosmologico più atto a concepire la storia del genere umano – a essere evocato quale spazio transizionale di una rinnovata storia naturale<sup>41</sup>. In quattro tesi Chakrabarty scandisce l’obsolescenza della distinzione tra storia naturale e storia umana, non tanto attraverso un eventuale processo di rinaturalizzazione, ma per via della creazione di un nuovo spazio di interazione tra umano e naturale. Il divenire dell’essere umano ha dato inizio all’epoca “antopocene”, in cui figura come “forza geologica”, in relazione con le altre specie, al di là della contrapposizione tra una storia propriamente umana, ricostruita sulla periodizzazione dei conflitti sulla proprietà e i mezzi di produzione (storia del capitale), e una storia di lunga durata, propria della natura non umana<sup>42</sup>. Ecologia, economia, politica vengono dunque ricollocate attraverso una prima declinazione dello spazio transizionale, quello delle storie naturali.

#### 8. Spazio transizionale II. Popolazioni, ecoprofughi e mucche pazze

Registando il monito postmoderno contro l’universalizzazione di un noi, sempre destinato a mostrare la propria parzialità e forza coercitiva nella trasmutazione metaforica della parte per il tutto, più che di un soggetto unico – l’umanità riaccomunata nella dimensione planetaria – è bene dunque parlare di nuovi assemblaggi e di figurazioni che abitano lo spazio transizionale cosmopolitico. In effetti in epoca contemporanea, là dove al governo statale subentra la “governamentalità” o il cosiddetto *soft power*, il Popolo dello Stato-Nazione moderno non viene tanto sostituito da comunità più o meno identitarie o cosmopolite, bensì da popolazioni. Queste, oggetto delle politiche delle agenzie governative transnazionali<sup>43</sup>, vengono costruite attraverso strumenti statistici che combinano modelli causali, teorie della complessità e calcolo delle probabilità, delineando soggetti collettivi che non possono più essere concepiti sulla base della prerogativa umana della razionalità. Per altro verso, è stata notata la sovrapposizione tra modelli matematici delle scienze naturali e governo delle attività economiche umane<sup>44</sup>.

Altro abitante di questo spazio transizionale è il profugo climatico o “ecoprofugo”, figura emersa nei dibattiti internazionali negli anni Settanta, che interroga il bordo del politico, poiché designa una condizione che assembla esseri umani e cambiamenti catastrofici o gradualisti dell’ambiente. In quanto migranti e profughi questi esseri sarebbero contemplati dalla Convenzione di Ginevra del 1951, ma in quanto assemblati a una dimensione del non umano, i cambiamenti climatici, la causa dell’allontanamento dal territorio di appartenenza non può essere contemplata dal politico moderno. Accade dunque che questi assemblaggi non rientrino in alcuna categoria giuridica, che sia statale, interstatale, o del cosmopolitismo dei Diritti umani<sup>45</sup>. Il dilemma moderno di Pombal, il governatore di Lisbona, all’indomani del terremoto che aveva devastato la città e sollecitato il pensiero filosofico

---

<sup>40</sup> G. Marramao, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 98, che rimanda a M. Serres, *Il contratto naturale*, Milano 1991.

<sup>41</sup> D. Chakrabarty, *Le climat de l’histoire: quatre thèses*, “La Revue Internationale des Livres et des Idées”, 25/03/2010.

<sup>42</sup> Sul rapporto tra tempo umano e durata, v. ancora G. Marramao, *Kairós*, cit., pp. 13-15 e sulla compresenza dei temi economici e capitalistici v. *infra* nota 27. Per una rilettura non dualistica della filosofia della natura hegeliana, v. C. Malabou, *L’avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996.

<sup>43</sup> Oltre alle indicazioni inaugurali dell’uso politico della demografia – in cui risuona, ancora una volta, il calcolo kantiano su grande scala delle tabelle annuali su matrimoni, nascite e morti (v. *infra* n. 5) - presenti nell’opera di Foucault, cfr. ad esempio, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, sviluppi contemporanei e pertinenti alle questioni qui trattate si trovano in D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge 1995; Y. Courbage, E. Todd, *L’incontro delle civiltà*, Tropea, Milano 2009 e in Y. Roche, B. Jouve, *Des flux et des territoires. Vers un monde sans Etats?*, Presses de l’Université du Québec, 2006. Per la costruzione statistica delle popolazioni, v. David Byrne, *UK Sociology and Quantitative Methods. Are We as Weak as They Think? Or Are They Barking up the Wrong Tree?* “Sociology”, 2010, 46, 1, pp. 13–24.

<sup>44</sup> L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, cit., in particolare *Teorie economiche che imitano le scienze naturali*, pp. 85-106.

<sup>45</sup> Cfr. P. McGrath, B. Stokes, *Twentytwo Dimensions of the Population Problem*, Worldwatch Paper 5, Worldwatch Institute, Washington DC 1976; N. Myers, J. Kent, *Environmental Exodus. An Emergent Crisis in the Global Arena*, Climate Institute, Washington D. C. 1995; E.W. Kates, L.B. Colten, L. Laska, *Reconstruction of New Orleans after Hurricane Katrina: A research perspective*, Harvard University Press, Cambridge 2006; O. Brown, *Migration and Climate Change*, IOM Migration research series, paper n. 31, International Organization for Migration, Geneva 2008.

di tutta Europa<sup>46</sup>, ha definitivamente perso quelle coordinate tradizionali che riuscivano a distinguere l'imputabilità al divino-naturale da quella all'umano.

Direttamente connesse a questa figurazione dello spazio transizionale della cosmopolitica, sono le "guerre della globalizzazione", individuate da Vandana Shiva, dove la nozione di guerra viene interamente sottratta alla tradizione moderna occidentale, per essere attribuita a uno spazio che, a meno di non assumere il paradigma cosmopolitico, viene relegato nell'ambito impolitico dell'economia e dei processi di privatizzazione. Si tratta di guerre della biodiversità, che la dimensione economica trasforma in guerra continua attraverso quei "trattati coercitivi di libero commercio" che agiscono alla stregua di veri e propri "strumenti bellici"<sup>47</sup>.

Un'altra figurazione che troviamo nello spazio transizionale della cosmopolitica è la "mucca pazza", figura paradigmatica delle tante pandemie globali che hanno coinvolto specie diverse, umani inclusi, rendendo impossibile partizioni metaforiche e letterali. Una pandemia in effetti non rispetta i confini nazionali; animali da consumo (ovini, bovini, suini) malati smobilitano i confini tra l'ambito economico della produzione e l'ambito etico della riproduzione di una vita (umana) degna; e, infine, la situazione che si crea non può essere riordinata mantenendo distinte le dimensioni del naturale e del culturale. Interrogando le soluzioni troppo rapide che la cultura occidentale contemporanea apporta alle nuove questioni aperte dalla globalizzazione – sia nella forma di un economicismo riduzionista, sia di una rivoluzione che si attesta sul terreno epistemologico e tende a ridurre in uno umano e non umano - Vandana Shiva offre esempi di "razionalità ecologica", ugualmente attribuita ai soggetti umani e non umani coinvolti nelle relazioni di convivenza, di produzione e riproduzione<sup>48</sup>.

### 9. Spazi transazionali: il paradigma cosmopolitico dei beni comuni

Per una prima considerazione della cosmopolitica sulla scala dei paradigmi, con la complessità che un passaggio di paradigma richiede, può essere utile ricapitolare, attraverso il recente dibattito sulla categoria di beni comuni<sup>49</sup>, lo strumento con cui viene affrontata la radicale *trasformazione dei diritti fondamentali che compongono la cittadinanza* – dall'istruzione alla salute, dalla mobilità all'ambiente e ai beni culturali – constatando l'inefficacia di tutta la serie di dualismi che hanno istituito, delimitato e legittimato l'ambito del politico moderno. Emerge così una nuova mappatura concettuale che contribuisce a delineare ulteriormente lo *spazio transizionale della cosmopolitica*<sup>50</sup>.

In effetti, nel giro di dieci anni l'espressione beni comuni, anche nella sua versione al singolare, si è propagata in ogni ambito discorsivo. Un'espressione che sembra godere di una caratteristica rarissima di questi tempi: un'evidenza che riscuote l'accordo delle parti più diverse: il senso comune che circola sembra una questione di orecchio, quasi che qualcosa di fondamentale sia stato toccato, prima di qualsiasi coscienza, consapevolezza, prima di qualsiasi argomentazione. Un sapere del corpo?

Per cogliere questo tratto è bene porsi sul piano dell'immaginario, quella dimensione che, formulata da Jacques Lacan e riletta da Luce Irigaray<sup>51</sup>, individua nella relazione corporea la condizione di possibilità di diventare un qualche soggetto. Si tratta di una *relazione corporea costituente* che introduce alcuni aspetti dirimenti: è relazionale, è cioè per via di una relazione che il corpo può percepirsi come tale; è strutturante, istituisce cioè il campo delle percezioni, è il radicamento fisico e corporeo delle successive attività conoscitive e pragmatiche; infine, rovescia la precedenza tra interno ed esterno, dato che è dal corpo altrui, al di fuori della coscienza non ancora formata, che è possibile un primo ritorno, costitutivo, su di sé. Considerati secondo la dimensione dell'immaginario, i beni comuni possono allora restituire cosa ne vada di fondamentale, di costitutivo, nella loro evidenza corporea e relazionale.

A cominciare da una dislocazione radicale dell'antropologia moderna dell'individuo proprietario nella doppia versione lockiana e marxiana: se per il primo il *prius* antropologico è il lavoro, che delinea la sfera di una

---

<sup>46</sup> Cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma 2011, pp. 235-237 e 269.

<sup>47</sup> V. Shiva, *Le nuove guerre della globalizzazione* (2005), UTET, Torino 2005, p. 3.

<sup>48</sup> V. Shiva (2000), *Vacche sacre e mucche pazze. Il furto delle riserve alimentari*, Deriveapprodi, Roma 2001, pp. 65-85. Cfr. anche M. Davis, *The Monster at Our Door: The Global Threat of Avian Flu*, Owl Books, New York 2005.

<sup>49</sup> Cfr. E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Bruno Mondadori, Milano 2006; P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and commons for all*, University of California press, Berkeley-Los Angeles-London 2008; Ugo Mattei, Edoardo Reviglio, Stefano Rodotà, *I beni pubblici. Dal governo democratico dell'economia alla riforma del codice civile*, Scienze e Lettere, Roma 2010; U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma 2011.

<sup>50</sup> La nozione di spazio transizionale è sviluppata in F. Giardini, *Beni comuni, una materia viva*, in Verlan (a cura di), *Dire fare pensare il presente*, Quodlibet, Macerata 2009 e in Ead., *Politica dei beni comuni. Un aggiornamento*, "DWF", 2, 2012.

<sup>51</sup> Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I. L'uso che ne faccio prende a riferimento la lettura inaugurata da Luce Irigaray, in particolare in *Speculum* (Feltrinelli 1977), v. F. Giardini, *Relazioni* (Luca Sossella 2004), in particolare i capitoli "Corpo" e "Immaginaria".

*relazione appropriativa* con l'ambiente, per il secondo il lavoro delinea una sfera di *relazione espropriativa* tra esseri umani<sup>52</sup>. Tornando però alla grande scena della narrazione moderna, ci accorgiamo che la relazione prima che si istituisce non è tanto quella del lavoro umano quanto una *relazione di nutrimento*. Nutrirsi, traccia cancellata in questa narrazione fondativa<sup>53</sup>, è dell'ordine del bisogno e si configura come una relazione tra corpo e oggetto, attività e passività, dominio e dipendenza, appropriazione e alienazione, tra interno ed esterno, dalle caratteristiche ben diverse.

A cominciare dal corpo. Non il corpo che coincide con l'uso che ne fa l'individuo, quale estensione della sua volontà. Corpo strettamente umano, corpo tecnico e strumentale che, in virtù della sua coestensione con le attività volitive, non partecipa dell'ambito naturale, ne è già padrone: come si padroneggiano le proprie attività, così si padroneggia l'ambito naturale. Così denaturalizzato, il corpo è messo dalla parte dell'umano, che consiste nelle proprie azioni che sono coestensive alle relazioni di proprietà. Per quanto radicata nel corpo, la narrazione moderna costituisce così il dualismo tra natura e volontà umana, la prima passiva e disponibile, la seconda attiva e acquisitiva. Strettamente conforme a questo dualismo, sebbene non coincidente, è quello tra natura e cultura: è solo alla seconda che spetta il ruolo di costruire civiltà, valori, leggi e regole. L'agire umano, distinto dalla natura, diventa l'unico referente delle capacità regolative della convivenza, la politica esclude dal proprio ambito le ragioni di quel che non è umano. Si istituisce così anche il dualismo tra un interno umano autoreferenziale e un esterno naturale che, attraverso i secoli finirà per essere inglobato e ridotto al primo. Imparentati con questo dualismo se ne possono riconoscere altri che verranno profilandosi sempre più consistentemente: alla contrapposizione tra sfera riproduttiva e sfera produttiva – la prima delegata alla cura dei corpi e liminare all'ambito propriamente politico della regolazione della convivenza – si accompagna quella tra natura e tecnica, tra un sostrato biologico inerte e la capacità di trasformazione e manipolazione della scienza, che finirà per sussumerlo senza resti.

Il corpo in gioco nella relazione di nutrimento disfa gli elementi della narrazione moderna ed è il criterio che dispiega l'idea non di un soggetto bensì di uno spazio transizionale. Rende infatti impossibile pensare il corpo su un modello individuale, il nutrimento non può avvenire che in relazione; è un universale e tuttavia rimanda costantemente alla traduzione nella singolarità dei corpi e dei contesti; rende impossibile la ripartizione definitiva tra interno ed esterno, tra proprio e altro, tra umano e ambiente, tra attività e passività - nel nutrirsi siamo attivi o passivi? Siamo acquisitivi o consegnati alla potenza di ciò da cui dipendiamo? Esiste qualcosa di incondizionatamente disponibile? – In effetti, ciò da cui si dipende è condizione stessa dell'accrescimento. Non da ultimo, la relazione di nutrimento rende impossibile pensare in termini oppositivi la natura e la cultura, già i primi gesti che soddisfano un bisogno fondamentale iscrivono e scrivono uno spazio di entrata nel mondo, al di là della partizione tra bisogno fisiologico ottuso e campo del desiderio immateriale. Ripartendo dunque da questa relazione corporea costituente, si dispone in altre sequenze quel che viene attribuito come bisogno a un corpo, facendone la sua forma, la sua regola, istituendo a posteriori l'ordine delle sue dipendenze e la funzione cui rispondono, che sia quella dell'ordine sociale o quella delle esigenze vitali di accrescimento.

La categoria di "beni comuni", individuando uno spazio politico specifico e non riconducibile alla grammatica politica moderna, sviluppa dunque ulteriori articolazioni problematiche. Quando la cittadinanza e i diritti correlati non possono più essere garantiti entro il confine nazionale, è necessario delinearne *un ambito del politico che non si fa situare nell'arco di un di più o di meno di Stato*<sup>54</sup>, bensì rimanda a diritti fondamentali – come nel caso delle battaglie contro la privatizzazione dell'acqua – che eccedono la sfera politica nazionale. Viene anche meno il dualismo che distingue e separa l'ambito produttivo da quello riproduttivo – l'acqua, l'istruzione sono risorse non naturalisticamente date, bensì costituite dal plesso relazionale dell'uso e della cura - trascinando con sé le partizioni tra pubblico e privato, etica e politica, economico e statale. La stessa genealogia premoderna del "comune", cui spesso si fa riferimento<sup>55</sup>, mettendo l'accento sulla *relazione d'uso* più che su quella proprietaria, comporta la fine del dualismo tra politica ed ecologia, tra risorse naturali e ambito politica della decisione e distribuzione. In concomitanza con il decadimento della sovranità statale quale perno dell'ordinamento giuridico, va inoltre delineandosi l'idea di una capacità regolativa diffusa, che si annuncia attraverso l'ossimoro delle

---

<sup>52</sup> J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, V, §§ 25-32; K. Marx, *Il capitale*, Libro I, sez. I, cap. 1, *La merce*.

<sup>53</sup> «Chi si nutre con le ghiande raccolte sotto una quercia, o le mele colte dagli alberi nel bosco, certamente se ne appropria. Nessuno può negare che quel cibo sia suo. Mi chiedo, dunque: quando quei frutti hanno cominciato a essere suoi? Quando li ha digeriti? O quando li ha mangiati? O quando li ha bolliti? O quando li ha portati a casa? O quando li ha raccolti?», J. Locke, *op. cit.*, § 28.

<sup>54</sup> M. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012.

<sup>55</sup> Cfr. ad es. il riferimento a J. Manhood, *Trattato e discorso sulle foreste* (1598), citato in P. Linebaugh, *op. cit.*, pp. 278-279 o il dibattito francescano contro la proprietà e a favore di un uso comune citato in G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 151 e 161.

Costituzioni civili, e che sembra sollecitare l'approfondimento di un'indagine sulla pluralità delle forme regolative di cui sono capaci gli assemblaggi tra umano e non umano<sup>56</sup>.

In continuità, e non da ultimo, decade il dualismo tra natura e tecnica, titolo per eccellenza della sussunzione antropica dell'alterità planetaria attraverso il riduzionismo linguistico ad opera dei mezzi di comunicazione. In questo caso sono soggettività e modernità alternative ad aprire una prospettiva: ancora V. Shiva mostra come sacro e tecnica possano essere contigui, quando non coincidenti, là dove la produzione è una relazione strettamente connessa al linguaggio, alla nominazione e alle pratiche, intese come sinolo di azione e linguaggio. Come esistono nomi per i singoli momenti di incontro tra il fiume Gange e gli esseri che lo frequentano, così esistono almeno venticinque nomi per designare i sistemi idraulici di irrigazione e di trasporto dell'acqua potabile, che fanno del Rajasthan il più fiorente deserto della terra<sup>57</sup>. Anche la tecnica, come il linguaggio, viene dunque riconsiderata come relazione di co-creazione, né creazione ex nihilo, né ambito affatto referenziale, che porta a esistenza ciò che già è. L'indicazione che proviene da questa formulazione cosmopolitica transizionale è di particolare interesse perché svela gli ultimi residui di auto-riferimento che permangono nelle etiche della responsabilità: la questione non è tanto di rendere il soggetto umano maggiormente responsabile e dunque imputabile, quanto di togliere al nodo umano della rete relazionale la sua chiusura e l'inadempienza delle sue inclinazioni, ivi inclusa quella della tecnica e del pensiero.

Se "democrazia dell'acqua" è uno dei nomi per lo spazio transizionale della cosmopolitica, un altro nome ci viene dall'intersezione tra temporalità storico-naturali diverse, tra privatizzazione delle risorse naturali di marca occidentale e lotte di popoli eccedenti la modernità, così come si è svolta nella "guerra del gas" in Bolivia, dimensione materiale e volatile insieme, naturale e spirituale, che lega produzione e riproduzione, quotidiano e mercati internazionali<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. G. Teubner, *Il diritto come sistema autopoietico*, Giuffrè, Milano 1996; Id., *Costituzioni societarie. Politica e diritto oltre lo Stato*, Franco Angeli, Milano 2011; L. De Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011.

<sup>57</sup> V. Shiva, *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 125-126 e 155.

<sup>58</sup> A. Potente, *Qualcuno continua a gridare. Per una mistica politica*, Meridiana, Roma 2008, p. 58. Cfr. anche L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.