

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE
E DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
DELL'UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA

84

NUOVA serie



LIBER AMICORUM PER MASSIMO BIONE

A cura di

LUIGI FOFFANI, MARIA CECILIA FREGNI,
RENZO LAMBERTINI



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Classe <u>0</u>
Sottocl. <u>5</u>
N° d'ord. <u>592</u>
SEZIONE LIBRI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Intr. n. <u>768591</u>



GIUFFRÈ EDITORE



GIANFRANCESCO ZANETTI

Ordinario di Filosofia del diritto

Università di Modena e Reggio Emilia

CHE COSA VUOL DIRE "NOI": ASPETTI PROBLEMATICI DEL COSMOPOLITISMO CONTEMPORANEO

1. È un luogo comune osservare come la riflessione novecentesca abbia problematizzato la nozione di soggetto, onde il compatto *self*, l'io compatto e a tutto tondo del XIX secolo, si è progressivamente complessificato e come reso evanescente: dalle pagine proustiane alla riflessione di Heidegger, diventa talvolta difficile dire con certezza che cosa sia il "soggetto" – una nozione che in altre stagioni filosofiche si poteva, quasi, assumere come scontata. Tutto sembra concorrere ad ammonire la riflessione razionale che il nostro io è più complesso, e sfuggente, di quanto non sembri a prima vista: le scoperte delle tecniche di *imaging* neurologiche e la psicologia sperimentale, i vicoli ciechi della riflessione metafisica e le risultanze dell'antropologia culturale, dilemmi etici e opere di letteratura. Non stupisce, dunque, che anche il soggetto spesso studiato dalla riflessione razionale filosofico-giuridica e filosofico-politica, il "noi" della comunità politico-giuridica – quei "consociati" tante volte evocati nella manualistica – sia stato sottoposto a un'analoga pressione concettuale.

Come punto di partenza per una ricostruzione scientifica del problema, si può mettere a fuoco come, da un punto di vista logico, un "noi" presupponga un'assunzione di omogeneità rispetto ad altre qualità o caratteristiche che vengono per converso spinte nell'irrelevanza. Un modo tipico col quale si compie questo processo è la trasformazione di una o più qualità scalari in una qualità di *range*. Una qualità scalare è quella che ammette un più o un meno: nello stato di natura hobbesiano si può essere, per esempio, più o meno forti; nello stato ferino vichiano esiste, come minimo, la differenza di età. Una qualità di *range* è quella che non ammette un più o un meno: nello stato di natura hobbesiano gli esseri umani sono tutti, nello stesso identico modo, caratterizzati dall'essere percepibili come

non-dismissible mortal threat (1); nello stato ferino vichiano la bestialità gigantesca degli *human bestioni* rende gli abitatori delle prime foreste eguali e indistinguibili fra loro, accomunati da una brutalità condivisa che rende irrilevanti età, sesso, eventuali caratteristiche individuali (2).

Si può essere più o meno razionali, più o meno intelligenti, più o meno ragionevoli: ma come esseri umani siamo dotati di ragione, o almeno di una potenzialità di ragione, e da questo fatto possono essere giustizialisticamente tratte interessanti conseguenze in punto di *pari dignità* degli esseri umani. Se solo gli esseri umani sono dotati di ragione, mentre gli altri animali sono dotati, per esempio, di puro istinto, allora una serie di importanti conseguenze possono essere tratte, anche di ordine giuridico. Lo stesso avviene, ma in opposta direzione, se si accetta quella corrente minoritaria della riflessione occidentale (da Plutarco a Hume) che considera la differenza fra l'intelligenza umana e quella animale una differenza di grado, o se se si mette in rilievo una condivisa capacità di soffrire – la strada è aperta a quello spagnolo Progetto Grandi Scimmie che tanto turba i sonni dei filosofi del diritto cattolici (3).

Per un ebreo, si è ebrei se si è nati da una madre ebrea (queste cose possono avere conseguenze giuridiche: si pensi alla legge del ritorno (4)); un nazista si accontentava di meno per imporre ascrivitivamente un'identità razziale ebraica, con le note, e terribili, conseguenze.

2. Ora, i tentativi di mettere a tema il “noi” politico, sono moltissimi, e sono avvenuti a diversi livelli di consapevolezza. Si possono utilmente ordinare, con un criterio *dal più denso al meno denso*.

L'elemento che storicamente si presenta come “più denso”, è più oggettivo, più empirico, più materiale e più corporeo, è

(1) J. WALDRON, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2002, p. 77.

(2) Mi permetto di rimandare a G. ZANETTI, *Vita Eterna*, Bologna, Il Mulino, 2011.

(3) Vorrei ricordare, a questo proposito, la bella discussione che si tenne fra Francesco D'Agostino e gli studenti del Seminario Modenese di Filosofia Pratica e Teoria del Diritto il 9 aprile 2011.

(4) La legge del ritorno concede, a certe condizioni, cittadinanza israeliana a chiunque sia ebreo; fu approvata dalla Knesset nell'estate del 1950 (20 Tammuz 5710).

senz'altro – come si è voluto accennare – la razza, cioè il sangue, che proverbialmente “non è acqua”.

Da un lato, il sangue è un elemento fisico, concreto, che ha a che fare con la indisputabile esistenza della nostra vita biologica; è un fatto che viene facilmente percepito come primario, e che quindi si presta molto bene alla costruzione di un “noi” robusto e, appunto, “sanguigno” – si condivide la stirpe, si condividono gli avi ancestrali, si condividono i tratti somatici, le apparenze fisiche; si condivide il DNA, la naturale generazione che trasmette un patrimonio genetico condiviso.

D'altra parte, il sangue è qualcosa che è sottratto alla nostra scelta, del tutto: non ci si può scegliere i propri genitori. O lo sei o non lo sei, e al bianco *liberal* che pretende di essersi volontariamente avvicinato alla vita *black* di New York il protagonista di *Invisible Man* chiede con sarcasmo se lo ha fatto per *injection* o per *immersion* (5). Il sangue si presta bene (ma non impone) costrutti giuridici come quella *one drop law* che trasforma una categoria scalare per eccellenza in una categoria di *range* volta a veicolare entro un ordinamento giuridico la supremazia di un gruppo razziale, quello bianco.

Una scelta meno drastica del sangue è quella che fa appello, in senso lato, a dei *mores* di tipo burkeano, a elementi culturali profondi – *manners* che per essere non necessariamente biologici non per questo sono nella facile disponibilità dei soggetti. Il protagonista di *Anatar* (6) può, in effetti, diventare un membro della tribù: ma a parte il fatto che il suo nuovo corpo è già blu, deve anche imparare sport estremi come il lancio libero da grandi altezze su foglie giganti, la caccia grossa all'arma bianca contro belve pericolose, il volo senza sella e paracadute su mostri alati estremamente aggressivi.

Si può essere, immagino, più o meno “romani”, qualsiasi cosa questo significhi, ma si è “romani de Roma” se si è romani da sette generazioni. È naturalmente molto più facile diventare “bolognesi”. È un atteggiamento classico quello di chi, paventando l'accusa di razzismo, metta in rilievo non la razza ma la differenza, o il necessario scontro, fra culture (“sono diversi da noi”).

(5) R. ELLISON, *Invisible Man* (1952), Harmondsworth, UK, Penguin, 1965.

(6) J. CAMERON, *Anatar*, 2009, Starting Sam Worthington, Zoc Saldana, Stephen Lang, Michelle Rodriguez, Joel David Moore, Giovanni Ribisi and Sigourney Weaver.

I *mores burkeani*, tuttavia, sono, idealmente, assimilabili, e questo è ben noto agli autori dei sempre avvincenti racconti che hanno per oggetto questo complicato diritto di *entry*: Lawrence ama il deserto d'Arabia perché, "it's clean" (7); Tom Cruise impara a maneggiare passabilmente una *katana* (8); John Morgan viene accettato dai Sioux come Shunka Wakan, ma la "prova del dolore" è più severa di un test linguistico (9); e così via. Si tratta di un'impresa difficilissima, ma non impossibile: avviene solo in circostanze, e con uomini e donne, eccezionali.

Un'opzione meno densa ancora, quando si vuole mettere a fuoco qualità atte a generare un "noi" politico, è costituita dalla condivisione di aspetti specifici del *lifestyle* in questione: il linguaggio, i costumi, la religione. La difficoltà è qui ancora presente, ma è meno drastica. Questo *cluster* di fattori è, in effetti, più o meno nella disponibilità di chi è interessato a far parte di quel "noi" – più o meno. Anche in questo caso, infatti, è opportuno fare qualche distinguo.

Per quel che riguarda i costumi, ha destato qualche perplessità la policy olandese di far assistere i potenziali immigrati (in genere di religione musulmana) alla proiezione di un filmato ove, fra l'altro, si vedono ragazze in topless e gay barbuti che si baciano. Non c'è dubbio che adattarsi ai costumi non è necessariamente un fatto indolore, anche quando questi non sono concettualizzati come *manners* costitutivi di un'identità profonda collettiva.

Per quello che riguarda la religione, è evidente che, come minimo, è possibile convertirsi: ma non tutte le religioni ammettono la conversione (si è drusi se si nasce drusi), e alcune conversioni sono più difficili di altre (famosamente difficile la conversione all'ebraismo).

Il linguaggio può essere imparato, ma anche qui vanno fatte delle distinzioni. Chi impara il cinese mandarino prima della pubertà sarà effettivamente capace di produrre determinati suoni presenti in

quella lingua; passata la soglia della pubertà, lo studio e l'applicazione potranno certamente permettere l'apprendimento e la comunicazione, ma quei suoni verranno solo passabilmente imitati dall'apparato fonatorio.

Questi fattori, del resto, non sono percepiti dalla nostra sensibilità giuridica allo stesso modo. La tradizione occidentale della libertà di religione ci impedisce di chiedere una conversione ai nostri immigrati, ma il linguaggio (che pure può essere sottoposto a tutela giuridica, per esempio in Alto Adige Süd-Tirol) non gode dello stesso trattamento, ed è frequente l'esame linguistico a chi desideri un permesso di soggiorno (imparare passabilmente un linguaggio, d'altra parte, non comporta rimuovere o dimenticare la lingua madre).

Decisamente poco denso è il criterio della libera adesione a determinati valori. "We, the people ..." Questa adesione è nella piena disponibilità dei soggetti: in America si giura liberamente e individualmente fedeltà a una Costituzione. Si può vincere la cittadinanza americana attraverso una lotteria. L'esame che in questi casi va sostenuto è così semplice da risultare una formalità. È a quest'altezza che la nozione di cittadinanza diventa centrale (non un effetto di altre cause più o meno indipendenti, ma un *prus* concettuale). Si può essere nati a Roma o a Malles Venosta, si può essere il Dr. Marchionne o l'ultimo dei suoi dipendenti – se si è cittadini, in quanto cittadini, si è eguali. Il Dottor Marchionne vota una sola volta come un operaio metalmeccanico non specializzato. La cittadinanza, da Aristotele in poi, è una qualità di *range* che nasce con la precisa funzione politica di rendere o meno o per nulla rilevanti determinate altre qualità scalari (ricchezza delle sostanze, doti intellettuali, nobiltà dei natali, prestigio sociale, etc.).

All'estremo della scala, la minima densità possibile è idealmente ravvisabile nel detto manzoniano onde "patria è dove si sta bene" (10): qui la patria sembra soprattutto una questione di *feeling*, una sensazione dunque specificamente soggettiva che ha perso

(7) D. LEAN, *Lawrence D'Arabia*, 1962. Starring Peter O'Toole, Omar Shariff, Alec Guinness: Colonna sonora di Maurice Jarre.

(8) E. ZWICK, *The Last Samurai*, 2003. Starring Tom Cruise, Ken Watanabe, Tony Goldwyn, Hiroyuki Sanada, Timothy Spall, Shin Koyamada, and Billy Connolly.

(9) E. SILVERSTEIN, *A Man Called Horse*, 1970. Starring Richard Harris, Judith Anderson and Jean Gascon. Buona parte dei dialoghi sono in lingua originale Sioux.

(10) *Patria est ubique est bene* è locuzione ciceroniana, che ricorda una sentenza di PACUVIO (*Tusculanae Disputationes* V, 37, 108). Don Abbondio la usa nel cap. XXXVIII de *I promessi sposi* ("e io non lo saprei cosa dire: la patria è dove si sta bene"). Cfr. anche l'enciclica di PIO XI (15. 05. 31), *Quadragesimo anno*, § 108.

ogni riferimento a dati concreti indisponibili che ancorano il "noi" a un'oggettività politicamente e giuridicamente "densa".

3. È evidente che i diversi tentativi di spiegare, o di giustificare, il "noi" politico-giuridico, contengono sempre qualcosa di arbitrario. Le scelte dense si basano spesso su madornali fraintendimenti di dati che si vorrebbero scientifici, e spesso contengono errori logici; le scelte meno dense sembrano poco efficaci, da un lato, e dall'altro sembrano generare sempre, quasi necessariamente, un qualche tipo di condivisione densa di *ethos*.

È perfettamente intuitivo l'elemento arbitrario dei confini nazionali: nascere pochi chilometri più in là significa appartenere a un'altra comunità. Guido l'Assò (11) citava il canto XIX del Paradiso per spiegare il suo giusnaturalismo volontarista – il pellegrino celeste chiede alla grande aquila come mai il semplice nascere senza colpa in un paese non cristiano debba condannare all'esclusione perpetua dalla beatitudine del Paradiso anche quando si conduca una vita priva di peccato. La risposta ha una sua logica tersa:

O terreni animali o menti grosse

La prima volontà, ch'è da sé bona

Da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.

Cotanto è giusto quanto a Lei consona:

Nulla creato bene a sé la tira,

Ma essa, radiando, lui cagiona.

È solo Dio come pura volontà (non come Ragione, annotava Fasso) del tutto imperscrutabile che può giustificare una cosa così frivola e transeunte come i confini nazionali – una cosa così frivola e arbitraria e che può tuttavia avere conseguenze enormi in termini di destino escatologico delle anime.

Alcuni anni fa alcuni grandi studiosi Americani dettero vita a un dibattito importante, che riprese il tema di questa arbitrarietà e delle sue conseguenze. Il tema ufficiale era il patriottismo: alcuni partecipanti a questo dibattito sostenevano l'importanza del sentimento patriottico, che sembra farci privilegiare i nostri

(11) G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, vol. I, (1966), p. 222.

concitadini rispetto al resto del mondo. Per questi studiosi tale sentimento, o come senso di auto-identificazione o come *amor patriae*, è (in genere) qualcosa di insieme inevitabile, cioè necessario, e commendevole, cioè dotato di valore. L'autore, anzi l'autrice, che con la consueta grande intelligenza e finezza solleva il problema, evidenziando le potenziali aporie del patriottismo più "denso", è Martha Craven Nussbaum.

Non è affatto necessario entrare nel dettaglio di questa affascinante discussione (12), tutta americana (il patriottismo è ancora qualcosa di importante oltreoceano), e anzi tutta iscritta entro il pensiero più illuminato e *liberal* della riflessione anglosassone. Il nucleo del problema illuminato da questo dibattito innescato da Nussbaum (13) è riassumibile in questi termini: poiché le distinzioni poste dai confini nazionali sono moralmente arbitrarie, non si vede perché dovrebbero avere conseguenze normative, come sarebbe una giustificazione di un surplus di cura per alcuni esseri umani rispetto ad altri. Gli altri partecipanti al dibattito – Anthony Kwame Appiah (14), Amy Gutman (15), Charles Taylor (16), Michael Walzer (17) – cercano in vari modi di giustificare le loro credenze intuitive onde il sentimento patriottico (con certe modalità) è giustificabile e giustificato. Nussbaum si fa fautrice di una forma di cosmopolitismo: si è in primo luogo cittadini del mondo. Le soccorrono sia la sua competenza in ambito antichistico (perché il cosmopolitismo antico è una declinazione importante della nozione) sia l'esempio di alcuni grandi spiriti illuminati cosmopoliti, anche a noi più vicini nel tempo. Questo dibattito fu divulgato in Italia da Maurizio Viroli, che è infatti uno studioso di patriottismo, peraltro

(12) M. NUSSBAUM, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, Milano, Donzelli, 1995. Di M. VIROLI cfr. anche *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon, 1995 (*Per amore della Patria*, Bari, Laterza, 1995). Viroli avversa il "patriottismo costituzionale" di Jürgen Habermas.

(13) M. NUSSBAUM, *Educare cittadini del mondo*, in Martha Nussbaum, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, cit., pp. 21-28.

(14) A. KWAME APPIAH, *Dal villaggio allo stato mondo*, in M. NUSSBAUM, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, cit., pp. 29-33.

(15) A. GUTMAN, *Prima la giustizia*, in M. NUSSBAUM, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, cit., pp. 33-37.

(16) CH. TAYLOR, *La democrazia ha bisogno di patriottismo*, in M. NUSSBAUM, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, cit., pp. 37-40.

(17) M. WALZER, *C'è anche un cosmopolitismo portolano*, in M. NUSSBAUM, G. E. RUSCONI, M. VIROLI, *Piccole patrie grande mondo*, cit., pp. 40-42.

non alieno da interessi di ambito risorgimentale e, a suo tempo, collaboratore del "patriottico" Presidente Carlo Azeglio Ciampi.

4. La tesi che intendo sostenere è che in questo dibattito è intervenuta una mancanza di distinzione logica relativa alla categoria *moralmente arbitrario*.

Per un filosofo del diritto quest'espressione ricorda in primo luogo l'opera di John Rawls. Nel suo arcinoto capolavoro, *Una teoria della giustizia* (18), Rawls evoca una posizione originaria caratterizzata da decisori ai quali è imposto un velo di ignoranza: devono prendere decisioni fondamentali senza sapere se sono maschi o femmine, sani o malati, credenti o non credenti, e così via. Poiché non so se sarò credente o non credente, sottoposto al velo di ignoranza sarò favorevole alla libertà di (e dal) culto, per evitare l'infelicità di chi non può onorare il proprio Dio come preferisce, e l'eguale strazio di chi è costretto a seguire valori ai quali non intimamente aderisce. Il velo di ignoranza è un congegno che permette di rispettare gli individui, e di non prendere in considerazione fattori moralmente arbitrari: nella posizione originaria non accetteremmo mai che un certo colore degli occhi (l'organo della vista) conferisca privilegi politici o sociali, perché non possiamo sapere se, quando il velo viene lacerato e ci troviamo espulsi nella realtà sociale concreta, ci capiterà di essere glaucopidi o meno. Questo coincide con la nostra percezione intuitiva del problema. Non accetteremmo neppure che un certo colore della pelle (l'organo del tatto) conferisca vantaggi o svantaggi politici o sociali, perché non ci è dato sapere i dettagli della nostra pigmentazione mentre siamo sotto il velo – ma qui talvolta la percezione intuitiva del problema si divarica, e la posizione razzista viene dunque indebolita in modo interessante in quanto fondata su fattori "moralmente arbitrari".

Ora, Rawls ha ammonito che questo tipo di argomento normativo non può essere applicato su scala globale, per esempio sul piano del diritto internazionale (dove peraltro le conseguenze in termini di redistribuzione delle risorse avrebbe un impatto distruttivo degli assetti consolidati). La nozione di fattori

moralmente arbitrari, tuttavia, rimane disponibile come categoria argomentativa: e la nozione di confini nazionali, sottoposti come sono al capriccio delle circostanze storiche più minute, o alle ideologie (i "confini naturali", il *Lebensraum*) più bizzarre, sembra prestarsi quasi naturalmente a questo tipo di critica. Non è un argomento frivolo o infondato.

L'accezione rawlsiana della nozione di "moralmente" (normativamente) arbitrario va tuttavia tenuta distinta da un'altra possibile accezione che risulta, in questo contesto argomentativo, rilevante. Si tratta della nozione di "normativamente arbitrario" in quanto adiaforo.

La nozione di (normativamente) adiaforo ha una storia che comincia almeno con Aristotele (19), che nel V libro della *Etica Nicomachea* cita *ta adiaphora* come esempi, fra gli altri del giusto *nomikon*, cioè "legale" (in opposizione al giusto *physikon*, "naturale", del quale invece non vengono in contesto forniti esempi). La ragione di ciò è che l'elemento, o aspetto, naturale di una norma fa riferimento primariamente alla natura della polis, che per esempio ha bisogno di un culto religioso perché il culto religioso è considerato da Aristotele un elemento indispensabile della polis: che però poi il sacrificio sia di una capra, oppure di due pecore (l'esempio è dello Stagirita), questo è fatto puramente *nomikon*. È adiaforo quale mano il Codice della strada prescrive: in Inghilterra, in Giappone, in Australia, in India, si tiene la mano sinistra, e non c'è apprezzabile differenza in termini di infortunistica stradale. Ma la *physis*, per così dire, del veicolo e delle sue potenzialità di spostamento su strada, prescrive l'opportunità che venga prescritta *una* mano – quale non importa, fino al momento in cui viene prescritta. La prescrizione rende poi, com'è ovvio, giuridicamente rilevante la norma del Codice della strada che impone la mano destra (20).

Ora, Nussbaum vede molto bene l'arbitrarietà dei confini nazionali – perché questa linea deve avere valore? Un fiume, una catena montuosa, e ancor più intuitivamente una riga tracciata in fretta da diplomatici arroganti sopra una carta geografica non

(19) Cfr. G. ZANETTI, *Problematic Aspects of Aristotle's Philosophy of Law*, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", (vol. 81) 1995, Heft 1, pp. 47-64.

(20) Utili informazioni in R. LEWANSKI – C. TINTORI, *La giustizia stradale*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 85-66.

(18) J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982; ed. or.: *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

possono avere alcun potere magico, e nessun potere moralmente vincolante. Non c'è dubbio che sia così. Ma Nussbaum non argomenta l'esclusione dell'altra possibilità: che la appartenenza (e le sue conseguenze in termini di patriottismo) non sia arbitraria in quanto (semplicemente) adiafora. È vero che l'appartenenza in questi termini ha un elemento arbitrario, come a rigore arbitraria è la mano destra rispetto alla sinistra; ma che una mano vada prescritta per mitigare l'incidenza dei sinistri, e delle morti su strada, non c'è dubbio. E allo stesso modo si potrebbe argomentare: che un'appartenenza, arbitraria quanto si vuole, sia necessaria o opportuna (per motivi che in questa sede non è necessario proporre: ci sono diverse direzioni argomentative a disposizione), è nozione ancora perfettamente argomentabile sul piano normativo. La nozione per esempio rawlsiana di ciò che risulta normativamente arbitrario (in base all'argomento della posizione originaria) non coincide con altre nozioni di normativamente arbitrario, per esempio in quanto adiaforo. La prima permetterebbe di trarre conseguenze cogenti sul piano argomentativo in direzione cosmopolitica; la seconda è perfettamente compatibile con forme anche dense di patriottismo.

5. L'interpretazione di quell'elemento per così dire specificamente arbitrario dell'appartenenza politica, che il dibattito americano degli anni novanta ha messo in rilievo, come arbitrarietà adiafora, ha naturalmente precedenti dottrinali indiretti illustri. In un contributo seminale di Hannah Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (21), la studiosa mette in rilievo come l'unico diritto umano universale sia il diritto ad avere diritti, ad appartenere a una qualche unità politico-giuridica. Se questa appartenenza possa o debba sviluppare un surplus di cura, di sentimento identitario denso, rimane inconfutato (ma necessita naturalmente di una specifica argomentazione in positivo).

Intuitivamente, tuttavia, l'uomo cosmopolita è colui che si trova a suo agio in terre diverse, popolate da uomini e donne che

seguono differenti costumi. La persona cosmopolita comprende, rispetta e apprezza questa diversità, e questo rispetto e questo apprezzamento (talora un po' scettico e disincantato) fa parte dell'*ethos* cosmopolitico – che quindi presuppone la diversità densa delle diverse comunità di uomini e donne non cosmopolitiche. L'*ethos* cosmopolitico è un *ethos* critico, non primario: si sviluppa a partire dalle varie forme di *ethos* primario che fioriscono e vigoreggiano intorno a lui. Il cittadino di un mondo unificato e uniforme non sarebbe affatto cosmopolita: una nozione che sembra avere una sfumatura critica costitutiva, che assume le varie forme di patriottismo come dati sui quali esercitare la sua comprensione *compassionate* e illuminata.

Da questo punto di vista, dunque, patriottismo e cosmopolitismo sarebbero categorie logicamente contrapposte, ma non sarebbero categorie logicamente incompatibili.

(21) H. ARENDT, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in *Praktische Philosophie/Ethik* 2 (a cura di Otfried Höffe, Gerd Kadelbach, Gerhard Plumpe), Frankfurt a. M., Fischer, 1981, pp. 152-167.