
Prima pagina

«Società civile»: una idea vecchia per un mondo nuovo
Sergio Caruso

Perché la globalizzazione piace tanto ai filosofi

La questione non è di poco momento: *che ne sarà del mondo?*

Nulla di meno che questo. Ed è questione del tutto nuova, perché fino a ieri – in un certo senso – *il mondo non esisteva, adesso sì*: il mondo c'è, o sta per esserci. Voglio dire: fino a ieri, il «mondo» non era che una idea metafisica. Solo i filosofi (anzi, solo certi filosofi: come Hegel, come Spengler), non gli storici veri, potevano immaginare di scrivere una «storia del mondo» nella forma del *grand récit*. Tanto meno potevamo considerare il mondo un «oggetto» d'indagine, passibile di descrizione (per esempio dal punto di vista sociologico). In verità, esso non era che una di quelle totalità *a priori* denunciate da Kant come fonte di guai: come l'Anima, come Dio (se ti metti a parlarne, puoi dimostrare tutto e il contrario di tutto). Nella miglior ipotesi, una idea regolativa della ragion pratica, buona solo per parlar d'altro (come succede per esempio nella dottrina kantiana del «diritto cosmopolitico» come *ordine mondiale*, o nella dottrina esistenzialistica della «autenticità» come *vivere nel mondo proprio*).

Oggi la faccenda sta diversamente. Qualcosa sta per nascere: qualcosa d'inedito, l'integrazione effettiva di tutte le condizioni di vita. Non è una totalità *a priori*, a valere solo sul piano logico, ma una totalità *a posteriori*, storicamente determinata. Il Mondo, appunto. Non la vecchia idea, ma una situazione nuova. La gestazione è cominciata diecimila anni fa: con la rivoluzione agricola del Neolitico, che dal Medio Oriente si diffuse con incredibile rapidità; gli odierni processi di globalizzazione, e più di tutti i processi d'interconnessione multimediale a livello globale, ne affrettano il compimento. Il travaglio sarà comunque lungo, le doglie probabilmente dolorose, ma un qualche Mondo prima o poi nascerà.

Ecco perché la «globalizzazione» suscita tanto interesse fra i filosofi. Perché non era mai accaduto che una qualche idea metafisica discendesse dal cielo dei noumeni per offrirsi all'osservazione. Non è mai successo che potessimo venire a contatto con una qualche Totalità e dire, per esempio: guarda, ecco la Storia! Certo, questa è la famosa frase

con cui Hegel, da Jena, commenta il passaggio di Napoleone lungo le strade della città; ma lo stesso Hegel sa che la persona di Napoleone non condensa la Storia nella sua interezza, al più lo *Zeitgeist* (come dire: la direzione *presente* della storia *europea*). Non è mai successo che potessimo dire con ragione: guarda, ecco la Natura! Neppure di fronte allo spettacolo più mozzafiato, perché ciò con cui realmente entriamo in contatto non è, in quel caso, la Natura stessa, ma il *nostro* «sentimento del sublime». C'è un solo fatto, per chi ci crede, che riassume in sé la trascendenza assoluta di *un essere totale* (Iddio come autore di tutte le condizioni nelle quali possiamo imbatterci) e la presenza storica di *un ente particolare* che lo mostra; ed è, ovviamente, l'incarnazione della Parola divina nella persona del Figlio, Gesù di Nazareth. Ma si tratta di un fatto controverso, improbabile. Non osservabile, ma rivelato. Un «fatto» che non è possibile distinguere dalle confliggenti interpretazioni di un racconto privo di garanzie.

Col procedere trionfale della globalizzazione, invece, «il Verbo si fa carne»; e per la prima volta lo fa *con evidenza universale*. Cioè: una idea metafisica – l'idea di Mondo – si realizza e, realizzandosi, si rivela a tutti: ci fa *tutti testimoni*.

A dire il vero, l'epifania del Mondo è lungi dall'esser conclusa. I processi di globalizzazione non hanno ancora prodotto, se mai lo faranno, quella «società trasparente» in cui Vattimo antivedeva qualcosa come l'auto-rivelazione dello Spirito Assoluto¹. Più che trasparente, l'esito della globalizzazione ci appare opaco. Da ciò la domanda: che ne sarà del mondo? Ovvero: *quale mondo* sta per nascere?

La «società globale» fra Scilla e Cariddi

Le risposte possono essere drammaticamente alternative. Ancora non è chiaro – scrive Edgar Morin² – se quello che sta per nascere sarà una «società-mondo», oppure un «impero-mondo». Di chi sarà meglio fidarci: degli auspici di Habermas³ o dei timori di Hardt e Negri⁴? Verso dove andiamo: verso spazi pubblici sempre più estesi e più inclusivi, oppure

¹ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.

² Cfr. E. Morin, *Quelle «autre mondialisation»?*, in «Revue du Mauss», 20, 2002, trad. it. *Al di là della globalizzazione e dello sviluppo: società-mondo o impero-mondo?*, in *mauss* # 2. *Quale «altra mondializzazione»?*, a cura di A. Caillé e A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 3-17.

³ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996^a, trad. it. *L'inclusione dell'altro. Saggi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 1998.

⁴ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

verso un'oligarchia acefala, che non risponde a nessuno? E se pure vogliamo batterci per una «società-mondo», quale *societas* fra chi? Insomma: chi sono i *socii*?

Tradizionalmente – scrive Jean Ziegler⁵ – si danno due soluzioni. La prima: quella di coloro che sperano veder crescere una società politica fra gli Stati, sostenuta da un numero crescente di adesioni qualificate e da trasferimenti di sovranità sempre più consistenti. È questa la prospettiva dei *souverainistes* (fra cui Ziegler mette vari francesi come Régis Débray, Max Gallo, Jean-Pierre Chevènement) ed è, secondo il sociologo svizzero, una soluzione ispirata da un falso realismo perché, paradossalmente, i *souverainistes* devono scommettere sulla resurrezione degli Stati sovrani quale premessa di una confederazione mondiale, nel momento stesso in cui proprio la forma-Stato sembra avviarsi al declino. Per non parlare di questa idea di un nuovo «centro», che non pare compatibile con le caratteristiche che lo spazio globale va assumendo.

La seconda soluzione è quella di coloro che sperano in una società d'individui, cui vengono garantiti gli stessi diritti (almeno per quanto riguarda, in un primo momento, diritti umani e diritti civili) e perciò liberi d'interagire e transagire fra loro, al di là dei confini politici. Sarebbe questa, secondo Ziegler, la prospettiva «cosmopolitica» d'ispirazione neokantiana: la prospettiva di Habermas *in primis*, ma anche dell'Onu. La quale non a caso risulta poco amata da coloro che, in teoria, più dovrebbero apprezzarla (i *souverainistes*); perché di fatto l'Onu – scrive il sociologo svizzero – non funziona tanto come l'embrione di un governo mondiale con sede a New York, bensì come una «galassia» di ventidue agenzie specializzate, che spesso operano al di là di quanto viene deciso nel Palazzo di vetro. In questa prospettiva, la libertà degli individui dovrebbe essere nel contempo la causa e l'effetto del loro associarsi nel mondo globale, ma questo circolo virtuoso non è chiaro come metterlo in moto.

Si tratta, secondo Ziegler, di due strade entrambe senza sbocco. Due strade che (lo diciamo fra parentesi) ripetono su scala maggiore, per i processi d'integrazione planetaria, la stessa antinomia che ha caratterizzato i processi d'integrazione europea. Mi riferisco al dualismo ricorrente fra una prospettiva «istituzionalista» (che punta sulle istituzioni di *governo*) e una prospettiva «economica» (che si affida alla *libera circolazione* delle persone, delle idee e delle cose). Delle due, certo, la seconda appare più forte e – come dire? – già nell'ordine delle cose: a portata di mano. Ma non bisogna confondere la libera circolazione delle merci, lavoro compreso, con la tutela delle persone e col rispetto delle idee. Infatti: per garanti-

⁵ Cfr. J. Ziegler, *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent, globale*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003, trad. it. *La privatizzazione del mondo. Padroni, predatori e mercenari del mercato globale*, Milano, Tropea, 2006.

re la libera circolazione delle merci, bastano le regole del mercato; mentre le persone hanno bisogno di spazi sociali dove crescere, dove coltivare (a diversi livelli) le loro «identità», dove riconoscersi vicendevolmente come singoli e come gruppi, dove discutere convergenze e divergenze. In altri termini hanno bisogno di una «società civile»: nazionale ieri, globale oggi. Ed è proprio questa, al di là delle integrazioni politiche ed economiche che la globalizzazione richiede, la terza strada che Ziegler (e vari altri, come vedremo) ci dicono essere la più confacente con le speranze di tutti coloro che vogliono un mondo «decente».

Un nuovo «sistema dei bisogni»

La «società civile», così come concepita da Hegel sulle orme di Ferguson, e poi da Marx sulle orme di Hegel, corrisponde al «sistema dei bisogni» e alla «sfera degli scambi». Ma sbaglierebbe chi pensasse che tali bisogni e tali scambi sono solo «economici». Colui che riserva allo Stato il monopolio dell'eticità è Gentile, non Hegel. Al quale si devono invece pagine decisive (Honneth *docet*) sulla «società civile» come luogo del vicendevole riconoscimento e sulla «lotta per il riconoscimento» come momento formativo delle identità. E sbaglierebbe del pari chi pensasse che quelle pagine non abbiano più nulla da dirci: che valgano solo per le società civili di ieri, incluse nei confini dello Stato nazionale, e non anche per quelle globalizzate del mondo odierno. Al contrario, esse valgono oggi *di più, non di meno*. C'è stata infatti, da allora ad oggi, una «rivoluzione silenziosa»⁶ nel costume e di conseguenza nella composizione della domanda politica, dove, dagli anni sessanta in poi, i cosiddetti «bisogni postmaterialistici» di tipo identitario prevalgono su quelli tradizionalmente economici. Questa rivoluzione sembrò essere e forse era, almeno inizialmente, una faccenda interna dell'Occidente ricco, che nasceva dall'appagamento dei bisogni primari; ma fatto sta che nelle società multiculturali del mondo globalizzato i bisogni di riconoscimento e le esigenze identitarie hanno cessato di essere una sorta di lusso ed assumono un crescente rilievo nella vita di uomini e donne di ogni condizione. Si direbbe anzi che tal genere di bisogni ed esigenze si manifesti oggi con particolare veemenza nei gruppi sociali più deboli. Ed è logico che sia così, visto che beni tipicamente identitari come l'*appartenenza* e il *riconoscimento* costituiscono anche «biglietti d'ingresso» e, come dire? *lettere di credito spendibili* nelle diverse sfere distributive, per quanto concerne tutti gli altri beni sociali,

⁶ Cfr. R. Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977, trad. it. *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Mondadori, 1983.

ivi compresi il denaro e il potere (rimando per tutto ciò alle teorie di Sen, di Dahrendorf, di Walzer).

D'altronde, la società civile non è solo, in quanto sistema dei bisogni, lo spazio delle domande (cui lo Stato, e solo esso, dovrebbe rispondere); essa è anche, in quanto sfera degli scambi, uno spazio di sperimentazioni creative e una matrice di soluzioni. Una dimensione etico-giuridica della convivenza che funge da cerniera fra Economico e Politico. La dimensione si degli individui, ma anche di quelle «associazioni intermedie» che costituiscono le sfere di vita delle persone in carne ed ossa: famiglie, aziende, chiese, comunità locali, associazioni ed enti di ogni genere, che discutono al loro interno e fra loro. E proprio da questa discussione, polemica e cooperativa nel contempo, non dallo Stato, nascono quelle forme di auto-organizzazione del sociale che anche Hegel chiama *Polizei* (qualcosa di simile al diritto amministrativo). Per non parlare del giudizio politico (un tema caro a Hanna Arendt), che solo in questa discussione può forgiare le sue categorie.

Richiamate queste caratteristiche della società civile, si capisce meglio che proprio alla costituzione di una società civile transnazionale più di uno studioso affidi le speranze di mediare fra le ragioni del «cosmopolitismo» e quelle dei *souverainistes*. Secondo John Keane, ciò di cui abbiamo bisogno non è tanto un generico «cosmopolitismo» quanto una vera «cosmocrazia»⁷. Tuttavia, questa speranza di ricondurre il mondo globalizzato a una qualche forma di ordine politico, seppure evidentemente diverso dall'ordinamento statale, ha senso e qualche *chances* di successo solo se abbiamo ragione di credere che esista o possa esistere il corrispettivo di quell'ordine politico globale: una società civile globale, che sia in qualche modo capace di prefigurare norme istituzioni e, soprattutto, di sorreggerle dal basso. Keane appare abbastanza fiducioso in tale possibilità, tanto da farsi teorico di una *global civil society*. Negli stessi termini, seppure con ambizioni più limitate e argomenti in parte diversi, si sono espressi Mary Kaldor e altri⁸, nonché – in Italia – Debora Spini.

Gli accenti differiscono in parte. Le riflessioni di Mary Kaldor appaiono prevalentemente dettate dall'esigenza di opporre ai *global networks* del cinismo economico e della violenza militare (magari «umanitaria») una rete di controforze, esse pure transnazionali, capace di esercitare la propria influenza fin nelle istituzioni della *global governance*. John Keane è forse più ambizioso, nonché più ottimista. Più ambizioso, perché alla «società civile globale» assegna non solo una funzione negativa, di *limi-*

⁷ Cfr. J. Keane, *Global Civil Society?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁸ Vedi M. Kaldor, *Global Civil Society. An Answer to War*, Cambridge, Polity Press, 2004; H. Anheier, M. Glasius, M. Kaldor (ed. by), *Global Civil Society 2005-6*, London, Sage Pubs., 2006; D. Spini, *La società civile postnazionale*, Roma, Meltemi, 2006.

te dei poteri globali, ma anche una funzione positiva di *ispirazione* degli stessi. Più ottimista, perché sembra credere che un sistema di forze e controforze tale meritare il nome di *global civil society*, più che negli auspici, sia già nei fatti.

La «società civile globale» come associazione transnazionale di associazioni internazionali

Ora, la questione è: che cosa s'intende con questa espressione?

Se con ciò dovessimo intendere una fusione fra le società civili dei diversi paesi del mondo, *in actu* o anche solo *in fieri*, è chiaro che niente del genere esiste già, né pare ragionevole supporre che possa esistere in tempi prevedibili. Quella specie di ponte fra Nazione e Stato che tradizionalmente chiamiamo «società civile» ha, come tale, caratteristiche inguaribilmente «locali»: caratteristiche che rispecchiano il peculiare rapporto dell'una con l'altro. E finché rimangono una varietà di nazioni e una varietà di stati, non ha molto senso immaginarne la fusione.

La faccenda si fa diversa se, con la stessa espressione, vogliamo designare non la fusione del vecchio, bensì la creazione di qualcosa di nuovo: qualcosa che abbia ancora le forme e le funzioni della società civile, seppure su scala più vasta, ma con contenuti nuovi e diversi. Così concepita, la società civile «globale» *non sostituisce* le società civili «nazionali», ma le *affianca* – per una lunga fase storica, quanto meno. Di più: le *protegge*, rispetto ad ogni possibile lesione afferente dai rispettivi Stati, anche più di quanto non possano (ancora) fare le istituzioni politiche della *global governance*. Per la semplice ragione che le persone e, più in generale, i «soggetti» delle società nazionali sono anche (in numero crescente) membri della società globale. E possono, a quel livello, mobilitare reazioni più larghe e più libere di quanto non sarebbe possibile fare localmente; oltre tutto, con rischi minori in termini di repressione.

Facciamo un esempio, per capire meglio. Se all'interno di un certo paese il governo si mette a perseguire l'omosessualità, i gruppi della *Glb international community* – d'intesa con tutti i movimenti «liberali» – possono mobilitare reazioni diffuse e premere per sanzioni di vario genere (economiche, politiche, simboliche) assai più facilmente ed efficacemente di quanto non possano fare, a loro rischio e pericolo, i gruppi locali. Lo stesso può dirsi per le comunità religiose, politiche, scientifico-professionali, sportive o di altro tipo, nella misura in cui abbiano raggiunto una dimensione internazionale e una struttura formalmente o vagamente «federativa» (tipo: il Consiglio Ecumenico delle Chiese, l'Internazionale socialista, le associazioni psicoanalitiche internazionali, il Comitato Olimpico ecc.).

Non bisogna dunque pensare la società civile globale come una società d'individui né come una comunità di popoli: piuttosto come un *forum*, sorretto da una pluralità di associazioni internazionali (ma anche di movimenti e di gruppi, aperti a singoli individui).

Qualcosa del genere già esiste e non è forse irragionevole sperare che possa assumere sempre maggiore forza e consistenza.

Che fine ha fatto il «popolo»?

Qualcuno si chiederà: se la *global civil society* si propone, nel presente e sopra tutto nel futuro, come garante di una *global governance*, che fine fa in questa concezione della «democrazia» il *demos*, e perché i «popoli» in quanto tali non vengono considerati *soggetti* partecipi della nuova società civile e protagonisti della pubblica discussione che prende forma dentro di essa?

Si tratta a mio avviso di una richiesta ingenua, che null'altro esprime se non la nostalgia di una nozione di «popolo» retorica, se non anche ideologica: una nozione che non trova più campo in alcuna versione credibile della «democrazia» – non dirò nella scienza politica, ma neppure nella filosofia politica. Benché utile come *fictio juris* e idea regolativa del diritto pubblico, il popolo-soggetto non ha mai avuto un'esistenza reale. Tanto meno ce l'ha oggi e, per contrastare le derive «postdemocratiche»⁹, meglio faremmo a preoccuparci di garantire le condizioni di esistenza non del popolo, bensì dell'opinione pubblica (prima che finisca di trasformarsi in *audience*). Dirò di più: l'evocazione del popolo – anzi, *dei* popoli, al plurale, come parrebbe d'obbligo nel mondo globale – non è solo ingenua, ma pericolosa. Infatti, con la dissoluzione del popolo-nazione inteso come «comunità di destino» (una dissoluzione che i processi di globalizzazione esaltano e accelerano) c'è il rischio che del «popolo» non resti che la presunzione di un «comune sentire» del *demos*, se non anche dell'*ethnos*: a disposizione, s'intende, dell'Interprete di turno. Così degradata, la nozione di «popolo» non sarebbe che una irritabilità priva di sostanza: qualcosa come una «demagogia senza *demos*» e un «etnocentrismo senza *ethnos*»; insomma, la sola bandiera che nazionalismi, localismi, tribalismi e arcaismi di ogni tipo possono impugnare per travestirsi da rivendicazioni democratiche. Anziché manifestarsi per quello che sono: come scrive Mimmo Pesare, «malattie della globalizzazione»¹⁰.

⁹ Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

¹⁰ Cfr. M. Pesare, *Globalizzazione e localismi tra antropologia e sociologia*, in «*Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*», 5, 2003; in rete: <http://mondodomani.org/dialegethai>

Non che la società globale possa fare a meno di un *suo* diritto. Ma proprio per questo, dice Rawls¹¹, the *law of peoples*, il «diritto dei popoli», non può essere «etnocentrico». E forse anche per questo Habermas, Beck e Spini preferiscono auspicare una società civile «postnazionale», piuttosto che «transnazionale» o genericamente «globale»¹².

Non dunque i «popoli», ma altri sono i soggetti che una società civile postnazionale deve includere nella sua «sfera pubblica» per rimanere in salute e assolvere alla sua funzione. Accanto alle associazioni e ai movimenti internazionali, essa può e deve vedere partecipi: (A) gli intellettuali, (B) le città.

La prossima battaglia sui mezzi di comunicazione

Intellettuali e opinione pubblica formano una coppia indisciungibile. Infatti: l'O.P. guarda alle istituzioni per discuterle e per giudicarle; ma può farlo perché le «rappresentanze» sono anche «rappresentazioni» che rendono il processo politico *visibile*. Il «teatro della politica», se non degrada nel «teatrino», non è un male, ma la precondizione della democrazia. All'uomo comune tuttavia non basta andare a teatro, magari in loggione, per capire la rappresentazione; ha bisogno di un *binocolo* per vederla meglio, forse anche di un *interprete* che gliela traduca nella sua lingua e perché no? della recensione scritta da un bravo *critico*, che lo aiuti a ripensare quel che ha visto. Gli intellettuali sono tutto questo: essi forniscono agli altri soggetti della società civile occhiali, codici e categorie di giudizio: per vedere meglio, capire meglio e giudicare quello che fa la società politica. Non ci sarebbe opinione pubblica senza una varietà di intellettuali, e non ci sarebbero intellettuali senza una opinione pubblica desiderosa di ascoltarli.

Certo, questo non basta. Mi rifaccio qui a una pagina di Giovanni Mari¹³, sia pure sviluppandola un po' liberamente. Al di là delle valutazioni diverse gli intellettuali di oggi, come i *philosophes* di ieri, devono condividere una qualche *cultura* che proponga – direbbe Kant¹⁴ – «nuove

¹¹ Cfr. J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge (Mass.), Harvard College, 1999, trad. it., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Torino, Comunità, 2001.

¹² Cfr. J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, trad. it. *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999; U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, il Mulino, 2003; D. Spini, *La società civile postnazionale*, cit.

¹³ Cfr. G. Mari, *La cultura sostanziale della globalizzazione*, in «Iride», XVI, 38, 2003, pp. 11-20.

¹⁴ I. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784), trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1956.

vedute»; nonché fare affidamento su qualche *mezzo di comunicazione* capace di raggiungere un vasto «pubblico». Ma quali sono nell'era della globalizzazione la cultura e i canali capace di diffondere l'«uso pubblico della ragione»? Su cosa possono contare oggi gli «studiosi» (questo il termine kantiano) che vogliono contribuire a portare il Mondo «fuori dello stato di minorità»? Nel Settecento, per i primi «intellettuali» in senso moderno, le «nuove vedute» coincisero con l'Illuminismo e i canali per diffonderle furono offerti dalla stampa. Senza scrittori e senza lettori, scriveva Kant, non ci sarebbe un «mondo», ma solo una «cerchia domestica». All'inizio del terzo millennio, la cultura degli intellettuali (di quelli in grado di risvegliare una opinione pubblica non solo nazionale, ma transnazionale) sarà ciò che Mari chiama la «cultura sostanziale della globalizzazione», cioè la capacità di tematizzare e problematizzare i processi della globalizzazione stessa. Naturalmente, su canali all'altezza dei tempi: per mezzo di una comunicazione multimediale.

È confortante vedere che tutto ciò già succede. L'esito tuttavia non è garantito. A mio avviso, la cultura degli intellettuali odierni, per essere davvero capace di coinvolgere l'opinione pubblica, ha bisogno di un «mito». Come fu nel Settecento una certa idea di Progresso. E come può essere oggi l'idea con cui ho aperto questo contributo: quella del Mondo che finalmente si realizza. Inoltre: non basta entusiasarsi per Internet, su questo c'è già tanta retorica. Il libero accesso di una varietà d'intellettuali ai punti nodali della comunicazione multimediale globale, è ben lungi dall'essere raggiunto e richiede un'attenta vigilanza. Il rischio denunciato da Habermas di una «colonizzazione della sfera pubblica da parte degli interessi privati» è forte ovunque, ma più forte che mai nel campo della comunicazione¹⁵. Se vogliamo una società civile globale che sia sì davvero «globale», ma anche davvero «civile», avremo bisogno di un dialogo fra intellettuali e opinione pubblica; ciò richiede libero accesso ai canali, e per questo bisognerà battersi. È facile prevedere che *la battaglia sui mezzi di comunicazione acquisirà nel prossimo futuro una importanza e un'asprezza paragonabili a quella che ha avuto nel secolo scorso la battaglia sui mezzi di produzione.*

La prossima battaglia sulle città

Un'ultima parola sulle città: spazio *glocal* per antonomasia e, come tale, isomorfo al mondo globalizzato. Come le volute auto-simili di una figura frattale, dove «tutto è in tutto», il microcosmo urbano si fa specchio vi-

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *Theorie des Kommunikative Handelns* (1984), trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986.

vente del macro-mondo. Che sempre più, d'altronde, va rassomigliando a una sola «città». Di qualunque rete globale si voglia parlare (trasporti, telecomunicazioni, *business*, ricerca o altro) le città costituiscono sempre *i nodi della rete*: laddove le vie convergono e le probabilità d'interazione subiscono la massima intensificazione. *Le città stanno diventando le «piazze» della nuova città-mondo*. Per questo esse fanno «naturalmente» parte della società civile globale. Ed è proprio qui – nelle città, dove se no? – che può cominciare, e di fatto comincia, il nostro essere davvero «cittadini del mondo».

Questo ruolo, che è anche pedagogico (nel senso di una educazione alla mondialità), si gioca talora sul piano simbolico: pensiamo ai gemellaggi, al prestito internazionale delle opere d'arte fra museo e museo, alle molte città «capitali della cultura» (non solo europea), alle città sacre a una religione multinazionale (come Roma) o a più religioni (come Gerusalemme). Ma per tante altre città lo stesso ruolo si gioca anche sul piano economico-sociale e in maniera tale da coinvolgere milioni di persone (col turismo, con l'immigrazione). A ciò si aggiunga la vocazione universalistica di *tutte* le città, in particolare delle grandi, e non solo per le caratteristiche della vita urbana descritte da Simmel. Gli stati possono volere la guerra – diceva Ernesto Balducci¹⁶, sulle orme di La Pira – le città no, perché sanno che di ogni guerra sono sempre le prime martiri.

Tuttavia, le città – continuava Balducci – costituiscono anche una «sfida». Proprio lì, nelle concentrazioni metropolitane, sta per nascere *un uomo di tipo nuovo*, «inedito», «planetario»; ma *di quale tipo* davvero sarà, dipende dal tipo di vita e di esperienze che la città saprà offrirgli. Ed è, questo di Balducci, un discorso davvero profetico; specialmente ora che, ci dicono i demografi, per la prima volta nella storia dell'uomo la popolazione urbana ha superato la popolazione rurale *a livello planetario*. Questo fatto, congiunto con la crescente importanza del *peer-group* rispetto alla famiglia nella strutturazione della psiche postmoderna, fa della città una delle più potenti agenzie di socializzazione. Infatti, mentre la famiglia coincide fisicamente con *la casa*, il gruppo dei pari ha come «sede» e spazio di azione *la città*.

A cavallo fra descrittivo e normativo, Debora Spini¹⁷ modella la società civile postnazionale, quella che *può* nascere, come una «sfera pubblica anche narrativa, ben altra cosa da una sfera pubblica dello spettacolo globale». In altri termini: uno spazio dove sia possibile non solo guardare ed essere guardati, ma *raccontarsi* e farsi *riconoscere*. Tutto ciò ha ovviamente a che fare con nuovi modi di costruzione delle identità. E poiché

¹⁶ Cfr. aa.vv., Atti del convegno *La Sfida delle città* (Firenze, 19-20 dicembre 1987), in «Testimonianze», 304-306, 1988.

¹⁷ Cfr. D. Spini, *La società civile postnazionale*, cit.

la costruzione dell'identità è un processo interattivo che si fa negli spazi e nei tempi della coesistenza quotidiana, mi pare ovvio che la morfologia degli spazi urbani e i ritmi della vita cittadina siano destinati ad assumere in ciò una crescente importanza¹⁸. È ben vero che l'incremento del telelavoro ci rinchiude in casa, ma è altrettanto vero che l'incremento del tempo libero ci spinge fuori.

Per concludere: se vogliamo una società civile globale, ma anche personalità congrue con essa e capaci di farla funzionare, cominciamo a preoccuparci che le città siano, esse per prime, città civili e città globali.

Sergio Caruso
Università degli Studi di Firenze
sergiocaruso@tele2.it

¹⁸ Cfr. S. Caruso, *La città dell'altro*, in «Contesti», I, 1, 2007, pp. 24-3

