

INTRODUZIONE

Questo volume si interroga intorno al concetto di “società del genere umano”, adottando un approccio interdisciplinare e coprendo un ampio arco cronologico (dall’Antico Testamento fino ai giorni nostri), senza avanzare alcuna pretesa di esaustività; il lettore troverà in esso degli elementi per una riflessione su alcune questioni fondamentali intorno al valore e ai limiti di questo concetto.

Anzitutto, quali sono i confini della “società del genere umano” e quale criterio di “umanità” dà rilevanza a questo concetto? Questo problema attraversa secoli di riflessione teologica, filosofica e politica. Su un piano meramente antropologico, la piena attribuzione della qualità di uomo a tutti gli esseri umani indifferentemente non è caratteristica comune nella storia: quello di «umanità» è un anzitutto un concetto culturale, spesso impiegato nel corso della storia per definire l’«identità» di un gruppo, sia esso etnico-linguistico o sociale; concetto di portata universale, esso comincia con l’essere usato come privilegio di un gruppo particolare, che si rappresenta come universale¹. L’intervento di Mauro Nobile, proposto in questo volume, mette bene in luce la caratterizzazione sociale, prima che biologica, che il concetto di “genere umano” assume già nel suo nucleo etimologico (γένος), e poi anche, in età classica, a partire dall’individuazione del λόγος come *proprium* dell’uomo greco (rispetto al barbaro) prima che dell’uomo *tout court*.

In alcune grandi tradizioni del pensiero occidentale, in particolare quelle ebraica, stoica e cristiana, si afferma, tuttavia, l’idea di una comune appartenenza di tutti gli uomini ad un’unica società del genere

¹ «È stato detto e ridetto, e non senza ragione, che le società primitive fissano le frontiere dell’umanità ai limiti del gruppo tribale, fuori del quale esse non vedono che stranieri, cioè uomini di sott’ordine, sporchi e volgari, se non addirittura non-uomini: bestie pericolose o fantasmi» (C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (1962), tr. it. *Il pensiero selvaggio*, a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2010, che ribadisce il concetto: p. 184). In Cicerone, la *humanitas* contraddistingue l’uomo romano nobile e colto, in opposizione al volgo o ai barbari; cfr. J. Vogt, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft*, Wiesbaden 1967.

umano. Nello stoicismo emerge chiaramente l'idea di un apparentamento del genere umano: è noto il caso di Seneca, per cui tutti gli uomini, anche gli schiavi, sono fratelli²; ma già per gli stoici greci la comune natura razionale degli uomini è garanzia dell'apparentamento del genere umano: non solo il saggio, infatti – questa è la tesi avanzata da Francesca Alesse – ma anche l'uomo comune condivide questa natura, poiché tutti gli uomini sono dotati delle stesse “prenozioni” o “inchoatae intelligentiae”, concetto mutuato dalla “prolepsis” degli epicurei: la società del genere umano sussiste dunque, in primo luogo, in virtù di una condizione naturale di tipo cognitivo. Fondamentale, nello Stoicismo, è anche l'analogia tra cittadinanza politica e cittadinanza ideale: se «è delitto il nuocere a un concittadino, poiché questi è una parte della patria» ci dice ancora Seneca «(...) è dunque delitto anche nuocere a un uomo qualsiasi, poiché egli è tuo concittadino nella città più grande»³. Il tema stoico di una “città” che accomuni gli uomini e gli dèi, proponendosi come ideale regolativo di una società universale che partecipa della ragione cosmica (senza escludere, ci ricorda ancora Francesca Alesse, l'impegno concreto del saggio per il progresso morale e politico della città reale e storica) rientra in un più ampio topos, ricorrente nella storia del concetto che il volume si sforza di delineare, legato all'uso di un lessico specificamente politico per designare l'appartenenza degli uomini a una comunità ideale più ampia, che trascende quella politica in cui storicamente si trovano. Oltre che in Seneca, che parla anche di una «respublica magna» che abbraccia sia gli uomini che gli dèi⁴, questo lessico politico si ritrova, ad esempio, in Agostino («Civitas Dei»⁵) o in Christian Wolff («civitas

² Seneca, *Ad Luc.* 47,1: «Servi sunt; immo homines» e 95,52: «membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit».

³ Seneca, *De ira*, 2, 31, 7.

⁴ Seneca, *De otio*, 4,1: «Duae res publicae animo complectamur, alteram magnam et vere publicam qua di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur, alteram cui nos adscripsit condicio nascendi; haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis quae non ad omnes pertineat homines sed ad certos».

⁵ Agostino, *De Civitate Dei* 19,17: «La città celeste, dunque, durante il suo terreno pellegrinaggio, recluta cittadini da tutte le nazioni, raccoglie membri di tutte le lingue (...)».

maxima»⁶), o ancora, come ha messo bene in rilievo Étienne Gilson nel suo *Le metamorfosi della Città di Dio*, in Ruggero Bacone («Respublica christiana») e in Campanella («Civitas Solis»)⁷, e poi soprattutto in Cicerone, a cui dobbiamo, come ci ricorda ancora Nobile, l'introduzione della formula «societas universi humani generis»⁸.

Quest'appartenenza condivisa a una sola grande comunità, non è dunque solo biologica ma anche propriamente politica, come suggerisce l'uso ricorrente di questo lessico; uso che è di grande interesse soprattutto in relazione al tema delle relazioni internazionali: esse infatti, su questa base, possono essere concepite non solo come rapporti tra entità separate e individuali (i popoli, gli Stati), ma anche e soprattutto come rapporti interni a un'unica società che le comprende. Franco Todescan mette in luce questo doppio approccio possibile al diritto internazionale risalendo alla sua origine moderna e mostrando come, a distanza di pochi anni l'uno dall'altro, due grandi padri fondatori del diritto internazionale come Francisco de Vitoria e Francisco Suárez abbiano inclinato all'uno o all'altro approccio. Todescan mette in rilievo, in particolare, l'importanza del contesto politico in cui le riflessioni dei due autori prendono forma: il progetto universalista di Carlo v è infatti l'humus in cui si innesta la visione organicistica e universalistica del domenicano, laddove, sotto Filippo II, il gesuita pensa già al diritto internazionale a partire dalla volontà dei singoli Stati sovrani.

Nelle tradizioni ebraica e cristiana, l'idea di una "società del genere umano" si articola, evidentemente, a partire dall'affermazione della comune discendenza degli uomini da un unico progenitore. Questa comune discendenza, tuttavia, non è un'immediata garanzia di un'autentica unità della "famiglia umana": un primo ostacolo a questa unità risiede nel peccato originale, come si evince bene in Agostino, di cui Marco Rizzi propone una lettura nel suo saggio: se in un autore come Ambrogio la *societas humani generis* può fondarsi sulla giustizia e sulla benevolenza, entrambe radicate nella fede, in Agostino proprio

⁶ C. Wolff, *Jus gentium. Prolegomena*, §11 (ed. M. Thomann, Hildesheim 1972, p. 9): «La civitas, in cui si ritiene che le Genti siano riunite e di cui esse sono le membra, ossia i cittadini, si chiama *civitas maxima*».

⁷ É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952). Tr. it. *Le metamorfosi della Città di Dio*, a cura di M. Borghesi. Cantagalli, Siena 2008.

⁸ Vedi *infra*, p. 198.

il forte accento posto sul peccato originale e sulla condizione antropologica che ne consegue, è alla base di una svalutazione del ruolo della giustizia e delle altre virtù come fondamento della società umana terrena. Laddove allora, per Ambrogio, la chiesa costituisce il modello di comunità in cui l'integrità prelapsaria può essere simbolicamente ricostituita, per Agostino il male è irrimediabilmente radicato anche nel più piccolo nucleo sociale e quindi non c'è spazio nella vita terrena per un ritorno all'integrità originaria, che avrà luogo solo nella *societas* dei santi e degli angeli. Un secondo ostacolo è costituito dalla condizione particolare di Israele: interrogato sulla questione dell'unità del genere umano, l'Antico Testamento si rivela profondamente attraversato dalla tensione tra universalismo e pluralismo, tra identità del popolo eletto e universalità dell'unico Dio. Questo tema è oggetto di tre distinti saggi ospitati in questo volume. Il primo è quello di Gian Luigi Prato, che, a partire dall'analisi di alcuni testi veterotestamentari fondamentali che si riferiscono alle origini dell'umanità, si pone il problema dell'unità effettiva del genere umano, prestando particolare attenzione al lessico impiegato per indicare concetti come "popolo", "famiglia", "stirpe" e "nazione". Al centro della riflessione del saggio si trova proprio il tema del rapporto tra universalismo e pluralismo, svolto seguendo le tappe della differenziazione del genere umano, da quella dei "linguaggi" in *Gen* 11,1-9 (la torre di Babele) all'alleanza con Isacco e al rapporto di inclusione/esclusione che intercorre tra Israele e gli altri popoli, in cui l'istanza universalistica ed escatologica della fede e quella particolare dell'alleanza restano in tensione all'interno di una "unità differenziata". In *Israele e l'umanità*, spiega Massimo Giuliani, il rabbino livornese Elia Benamozegh elabora una fondazione teologica dell'unità del genere umano capace di coniugare universalismo metafisico delle sue origini e il particolarismo storico dell'evoluzione dei singoli popoli e culture: mentre, infatti, Israele è soggetto ai precetti della Torah, agli altri popoli (le settanta nazioni) basta seguire le sette leggi noachidi (moralì, non dottrinali) – vera e propria "religione universale" agli occhi di Benamozegh. L'unità del genere umano e l'uguaglianza civile e politica tra i suoi membri sono così salvaguardate, senza nuocere al pluralismo, che sin dalle origini rientra nel disegno di Dio. Il saggio di Massimiliano De Villa su Martin Buber declina infine il tema

del rapporto tra Israele e il resto degli uomini in una chiave specificamente novecentesca. Seguendo l'evoluzione del pensiero dell'autore, a partire dall'idea, segnata dal clima pre-bellico, di una *Gemeinschaft des Blutes* del popolo ebraico, passando dal comunitarismo socialista e pacifista che segue la Rivoluzione d'ottobre, fino all'impegno per un'integrazione pacifica e paritaria tra ebrei e palestinesi, che non proponga il modello imperialistico-coloniale europeo, De Villa ci restituisce un ritratto dell'"umanesimo credente" di Buber, impegnato nella conciliazione tra l'identità culturale e religiosa della comunità ebraica, sempre travagliata e segnata dalla tensione tra elezione e esclusione, e la vocazione socialista alla costruzione di un'armonia tra i popoli. Questi tre saggi ci propongono, nell'insieme, una riflessione sull'attualità dei testi della tradizione ebraico-cristiana dinanzi al problema della conciliazione tra pluralismo e unità della "famiglia" del genere umano. Essi adombrano inoltre una questione di fondo: realizzare l'unità del genere umano è compito della fede o della ragione? Per Gilson l'aspirazione sostituire la ragione alla fede nel tentativo di realizzare una società temporale universale, cioè di secolarizzare la "Città di Dio", è da considerarsi un tentativo destinato al fallimento, poiché non solo la "Città di Dio" «non è soggetta a metamorfosi», ma «ogni tentativo inteso ad usurparne il titolo e il fine porta disgrazia alle società umane che pretendono di realizzarla sulla terra»⁹; Prato, rievocando Gilson, conclude il suo saggio mettendo in questione questo punto: «Quanto a noi, – scrive – dovremmo chiederci se e sino a che punto possiamo o dobbiamo considerarci necessariamente figli di Adamo, per creare o ricostruire una unità del nostro genere umano»¹⁰.

Queste considerazioni ci conducono così alla seconda grande questione che ispira il volume, relativa al fine della "società del genere umano" – o alla "società del genere umano" come fine da realizzare. In alcuni testi presentati e discussi nel saggio di Nico de Federicis, che risalgono significativamente agli anni della Rivoluzione Francese, Kant aborda la questione del futuro del genere umano e dell'organizzazione politica che al meglio possa garantire la libertà e la pace tra i popoli. La nozione presa in esame nel saggio, in particolare, è quella di *Wel-*

⁹ É. Gilson, *op. cit.*, p. 297.

¹⁰ Vedi *infra*, p. 38.

trepublik (repubblica mondiale), che, diversamente dalla *Universalmonarchie* (unione politica dispotica) e meglio della *Völkerbund* (confederazione o lega di popoli), è in grado di garantire una «universale condizione cosmopolitica»¹¹. Se il fine della società del genere umano è un equilibrio tra pace e libertà, è nell'esercizio della ragione, nella forma del diritto cosmopolitico, che Kant pone la condizione di possibilità dell'avvento di questa realtà politica salvifica, pensata escatologicamente come un "chiliasmo filosofico" – unica soluzione al male radicale della guerra che non sfoci, appunto, nel dispotismo universale. La filosofia del diritto hegeliana viene invece epurata da questa vocazione cosmopolitica kantiana, per situarsi entro i confini gerarchicamente definiti della "vita concreta dello Stato": è quanto mostra l'intervento di Omar Brino, che discute il significato dell'universalità giuridica della persona umana, situandolo all'interno delle tensioni della società civile e mostrandone la dipendenza dall'azione della *Bildung* all'interno della storia universale, in cui ai popoli germanici protestanti è assegnato il ruolo di realizzare compiutamente questa concezione universale della persona, «congiunzione dell'aspetto del relativo, proveniente dal diritto romano, con l'aspetto dell'infinito, proveniente dal cristianesimo»¹². Quella che Kant e Hegel pongono esemplarmente, in relazione al fine della società, è insomma l'alternativa tra il primato del tutto e quello della parte: da un lato il cosmopolitismo, espressione di un equilibrio tra universalità politica e giuridica, che individua il fine della società del genere umano nella garanzia della pace come condizione per l'esercizio della libertà; dall'altro la sovranità, entro cui può avere spazio soltanto un'universalità puramente giuridica e i cui scopi particolari restano inevitabilmente subordinati al fine più alto, lo Stato.

Proprio questo rapporto problematico tra aspirazione all'universale e identità particolare (non solo dello Stato sovrano, ma anche di un popolo o di un gruppo sociale) pone una serie di profondi dilemmi legati al carattere eurocentrico di una concezione del genere umano come un "intero universale e indifferenziato". Anzitutto, una "società di tutto il genere umano" può essere intesa come un'entità propriamente politica? «Una comunità politica – ha scritto Habermas – deve sempre

¹¹ Vedi *infra*, p. 89.

¹² Vedi *infra*, p. 117-118.

essere in grado di distinguere i propri membri dagli altri»: se ammettiamo una definizione di questo tipo, una comunità che includa tutti gli esseri umani non potrà che essere una comunità morale¹³. È perciò di notevole importanza interrogarsi non solo sulla natura del potere politico di cui un'ideale "società del genere umano" debba essere investita, ma anche sulla definizione che, alla base, diamo del "politico". Echi tutt'altro che irrilevanti di questo problema si ritrovano nel saggio di Abdolmohammadi, che prende in considerazione, nelle sue evoluzioni storiche (la Turchia di Atatürk o l'Iran di Reza Shah) e ideologiche (modernismo, riformismo, radicalismo), la tensione tra l'aspirazione universale della comunità islamica dei fedeli (*umma*) e il concetto stesso di Stato nazionale moderno, custode delle identità particolari.

Secondo dilemma: quale garanzia oggettiva può essere fornita, in primo luogo, del fatto che il concetto di «umanità» non sia sistematicamente impiegato come veicolo di imperialismo, sia esso politico o economico? «Wer Menschheit sagt will betrogen» avverte Carl Schmitt: "l'universalismo acritico", che si illude che la politica abbia cessato di esistere, non può che diventare uno strumento politico mascherato¹⁴. Ripercorrendo le riflessioni del giurista di Plettenberg sull'umanità e sull'Europa, l'intervento di Michele Nicoletti mette bene in luce quanto esse possano ancora preziose – se lette con la dovuta cautela – per analizzare il nostro presente, e in particolare per meditare sull'identità dell'Europa come comunità giuridica e sul suo futuro politico.

Infine, terzo dilemma: posta una «società di tutto il genere umano» come fine da realizzare, bisogna comprendere chiaramente quali paradigmi concettuali devono essere rivisti o abbandonati, per far posto a una società di questo tipo e quali mezzi sono i più adatti a realizzarla, senza ricadere in dinamiche di dominazione politica o sociale.

¹³ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (1996), tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.

¹⁴ «L'umanità è uno strumento particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche ed è, nella sua forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico. A questo proposito vale, pur con una modifica necessaria, una massima di Proudhon: chi parla di umanità, vuol trarvi in inganno» (C. Schmitt, *Der Begriff der Politischen* [1932], tr. it. *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2013, p. 139).

Tali questioni vengono indagate da una prospettiva specificamente legata agli studi post-coloniali e ai *subaltern studies* in un ultimo gruppo di saggi ospitati in questo volume. Guido Boffi, facendo dialogare gli apporti di Edward Said e Édouard Glissant con il pensiero di autori come Foucault, Marx, Gramsci, Vico e Auerbach, mette in luce le crepe dell'auto-narrazione europea sul "genere umano" e le sue matrici capitaliste e colonialiste, proponendo alcune chiavi per liberare tale concetto dalle relazioni di potere e di assoggettamento che esso storicamente ha implicato; tra queste, figura in particolare l'idea di "mondialità" (worldliness), mutuata da Glissant, capace di designare la concreta e irriducibile complessità di rapporti umani, geograficamente situati, conflittuali, da cui non si può fingere di prescindere se si vuole pensare «la società del genere umano in quanto progetto». Giovanna Covi muove invece dal paradigma concettuale della teoria femminista postcoloniale (F. Dallmayr, L. Gandhi, J. Butler) per introdurre una riflessione su una visione della società del genere umano fondata sulla nonviolenza. Commentando i romanzi di Cliff, Aden e Morrison alla luce del concetto di "merciful solidarity", «pratica nonviolenta in quanto divenir minori, etica dell'imperfezione, politica di condivisione polisemica e di coabitazione», il suo saggio invita a pensare una democrazia radicale, una rivoluzione nonviolenta, senza eroi e senza potere, i cui soggetti, individuali e collettivi, possano liberarsi da anguste rappresentazioni identitarie o suprematiste. La riflessione di Luca Scuccimarra inquadra, infine, il tema della società del genere umano nella tensione tra le prerogative dei singoli Stati sovrani e la responsabilità collettiva internazionale di tutelare i diritti umani. Commentando documenti e dichiarazioni che hanno segnato il cosiddetto *humanitarian turn* a partire dagli anni Novanta, tra cui il manifesto *The Responsibility to Protect* (2001) e la sua traduzione giuridica nel *World Summit Outcome Document* (2005), il saggio discute le ragioni dell'interventismo umanitario e le critiche che gli vengono mosse (in particolare, l'accusa di costituire un neocolonialismo mascherato), pervenendo alla conclusione che le aporie di tale dottrina, lungi dal rendere auspicabile il ritorno a un concetto schmittiano di sovranità, ci impongono di ripensare le relazioni internazionali e il nostro stesso modello di sovranità, in direzione di un autentico «cosmopolitismo dei

diritti», almeno quel tanto che basta ad accogliere efficacemente «un modello ultraminimalistico di “responsabilità cosmopolitica”», ossia «un paradigma umanitario centrato sul mero riconoscimento di un diritto individuale alla difesa della *vita* e dell’*integrità corporea* da forme estreme di violenza di massa».

Dell’Europa, scriveva Gilson nel 1952: «solita com’è a rifarsi a valori universali – e in questo caso la pace attraverso il diritto – dà del loro tracciato una giustificazione che abolisce istantaneamente le sue stesse frontiere. L’Europa è così fatta che si seppellisce nel suo trionfo ogni qualvolta tenta di definirsi»¹⁵. Se l’Europa oggi, contrariamente alle aspettative espresse nel libro di Gilson, sembra aver costruito la sua identità politica su basi secolari, resta ancora aperto l’interrogativo sulla sua tesi di fondo: i valori di cui l’Europa si fa portatrice sono sufficienti a definirne adeguatamente l’identità? E inoltre, tenuto conto dell’ipoteca che essi ereditano dalla recente storia coloniale, è possibile pensare tali valori come base per una “società *non europea* del genere umano”?

¹⁵ É. Gilson, *op. cit.*, p. 240.

