

Atti del convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?



Fondazione
Intercultura
onlus

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Proprietà letteraria della Fondazione Intercultura



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

www.ambigue.org

www.fondazioneintercultura.org

Finito di stampare nel mese di febbraio 2022

ISBN 978-88-942887-4-2

Sommario / Table of contents

Il convegno	7
The conference	9
Programma / Programme	11
Convivenze ambigue Introduzione di Roberto Ruffino	15
A greeting and a testimony Michael Walzer	19
Pluralità delle culture e diritti universali Alessandra Algostino	25
Seven moral rules found all around the world Oliver Scott Curry	47
La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita Daniele Archibugi	61
A cosmopolitan democracy? Otfried Höffe,	75
I diritti umani tra universalismo e pluralismo Carlo Altini	83
Human Values Survey. Il cambiamento valoriale e la sfida della convivenza tra culture Ferruccio Biolcati	99

Relativismo e universali culturali: il contributo del sapere antropologico Angela Biscaldi	115
A constructivist approach to intercultural norms Richard Evanoff	129
Laicità insaziabile e valori comuni Enrico Maestri	157
Identità e violenza Franco Fabbro	179
Citizenship and birthright: the right to have rights and jus soli Eduardo Mendieta	201
Public culture, or living together otherwise Gregory Paschalidis	233
What lies behind the notion of common good? Kadri Simm	249
The Five Ways of Life (and How to Incorporate These in Education) Marco Verweij	259
Islam e Diritti Umani Sami Aldeeb	281
Islamic Democracy: Moderate and Liberal Raja Bahlul	317
Globalization and the reconstruction of difference: religion, culture, values Peter Beyer	331

I diritti umani e l'ebraismo: la volontà di conciliazione Bianca Gardella Tedeschi	351
Diritti umani e religioni: dall'universale al particolare Giuseppe Giordan	363
La comunanza etica nella società del pluralismo Francesco Viola	377
The Council of Europe's Reference Framework of Competences for Democratic Culture: an introduction and overview Martyn Barrett	401
Educazione civica in Italia Bruno Losito	423
Idealism and Realism in Educational and Cultural Exchange: International Intellectual cooperation or 'soft power'? W. John Morgan	445
Education for cosmopolitan citizenship in turbulent times: drawing on international standards and addressing student needs Audrey Osler	465
Le dimensioni del senso civico. Appunti critici per una definizione più inclusiva Giuseppe Ricotta	485
Competenze interculturali e cittadinanza globale: ciò che divide, ciò che unisce Milena Santerini	497

**Educare alla cittadinanza globale come dimensione pre-
didattica**
Massimiliano Tarozzi

507

Conclusioni
Carlo Fusaro

527

Il convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Firenze, 2 - 4 settembre 2021

La Fondazione Intercultura organizza ogni due anni un convegno internazionale che riunisce interculturalisti, educatori ed esperti di varie discipline per discutere temi legati alle culture e alla formazione interculturale. Dal 2008 sono stati trattati argomenti che ruotano intorno all'origine delle culture e all'identità nazionale: recentemente si è parlato del ruolo del "sacro" (a Bari nel 2017) e dei rapporti tra neuroscienze e culture (a Firenze nel 2019).

In questi convegni interdisciplinari ha attirato molto interesse il divario tra i valori dichiarati dai documenti istituzionali dei vari Paesi (ad esempio le Costituzioni) e quelli vissuti profondamente nella quotidianità da chi appartiene alla cultura di quel Paese (in Italia: la prevalenza del locale sul nazionale e del clan sul patto sociale, un cattolicesimo paganeggiante, un'illegalità diffusa, un istintivo orientamento al passato).

Nel convegno "Ricomporre Babele" (Milano 2011) molti osservarono come siano proprio le culture profonde, spesso vissute inconsapevolmente da chi vi appartiene, a rendere più difficile la globalizzazione e la convivenza tra gruppi diversi anche all'interno dello stesso Paese. I conflitti culturali infatti non ricalcano conflitti palesi tra Stati e istituzioni, ma sono spesso conflitti occulti tra diverse visioni del mondo e stili di vita.

La comunanza etica nella società del pluralismo

Francesco Viola

Francesco Viola è professore emerito di Filosofia del diritto nell'Università di Palermo. È autore di monografie e saggi riguardanti il pensiero politico di Hobbes, il concetto giuridico di autorità, i diritti umani, il multiculturalismo, il rapporto tra diritto e morale, l'ermeneutica giuridica. È stato presidente della Società Italiana di Filosofia del diritto dal 2010 al 2014. È co-direttore delle riviste "Ragion pratica" e "Ars interpretandi" e della collana "Recta Ratio" della casa editrice Giappichelli.

Abstract: *Il pluralismo contemporaneo ha un carattere globale ed epocale. Non è limitato ad una sfera della vita pratica, ma attraversa tutte le forme fondamentali delle relazioni umane, da quelle sociali a quelle politiche, da quelle culturali a quelle etiche. Tuttavia la vita associata richiede una qualche comunanza significativa se non vuole ridursi a mero modus vivendi. Ma nessuna comunanza può essere rilevante se non ha in certo qual modo e sotto qualche aspetto una dimensione etica. Il carattere etico del pluralismo contemporaneo sembra a questo proposito un ostacolo insormontabile. Per questa ragione spesso ci si rifugia in una concezione procedurale delle relazioni umane nella convinzione che il metodo dello svincolamento (avoidance) sia l'unico modo possibile di evitare il conflitto e di assicurare una certa qual coesione sociale. Ma questo tentativo, ammesso che abbia una qualche possibilità di riuscita, priva la vita sociale delle questioni che veramente contano. È possibile seguire un'altra via, attenta al contempo al rispetto del pluralismo etico e ad una comunanza etica significativa?*

1. Introduzione

Parlare di una comunanza etica nella società del pluralismo può sembrare un'impresa impossibile, poiché ciò che il pluralismo

per definizione rifiuta ed ostacola è proprio l'idea di un'etica comune. Se è già ben difficile trovare in generale qualcosa di comune nelle società segnate dal pluralismo in tutte le sue forme possibili ed estreme, a maggior ragione sembra vano sperare in una comunanza etica vera e propria¹. E tuttavia a ben guardare il pluralismo richiede necessariamente una certa qual comunanza etica nel momento in cui intende dar forma di sé alla vita sociale e politica. Ed è quello che ci accingiamo ad esplorare.

Ai fini del nostro discorso assumeremo il pluralismo contemporaneo come una categoria generale senza fare differenza all'interno di esso tra le sue principali espressioni, quali quelle delle società multiculturali, multiethniche e multireligiose. In ogni caso il pluralismo designa la disseminazione di universi di senso tra loro incomunicabili.

Il pluralismo contemporaneo ha assunto oggi una tale complessità da rendere obsoleta la semplicistica raffigurazione rawlsiana di un insieme di "dottrine comprensive" tra loro incompatibili. Il pluralismo, infatti, penetra anche all'interno di concezioni un tempo compatte ed unitarie. Tra le caratteristiche del pluralismo contemporaneo vogliamo segnalare le seguenti condizioni di fatto: 1) la condizione della stretta "vicinanza" delle diversità²; 2) la condizione della "internalità" del pluralismo, che si colloca all'interno di una realtà unitaria di carattere sociale; 3) la condizione della "trasversalità", perché il pluralismo riguarda tutte le

1 Con ciò voglio dire che andiamo alla ricerca di una comunanza etica di carattere sostanziale, poiché c'è anche una comunanza etica di carattere procedurale se è vero che non qualsiasi procedura va bene. Il puro proceduralismo è impossibile.

2 Avviso che userò "diversità" e "differenza" come sinonimi, seguendo l'uso corrente. Ma a rigore la diversità è molto più profonda e radicale della differenza, perché etimologicamente indica un allontanamento dalla comunanza, mentre la differenza è una specificazione all'interno di un legame comune. Si parla, infatti, correttamente di "biodiversità" e non già di "biodifferenza". Cfr. A. Fiorucci, *Dalla dialettica diversità-differenza alla significazione e rappresentazione dell'Alterità*, in "Italian Journal of Special Education for Inclusion", 4, 2016, 1, pp. 48-65 ed anche A. Stella, *Identità, differenza e diversità: spunti per una riflessione sulla dialettica immanente alla relazione educativa*, in G. Crinella (a cura), *Scritti e opere in onore di Padre Stefano Troiani nell'ottantesimo genetliaco*, QuattroVenti, Urbino 2007, pp. 617-635.

sfere della vita pratica; 4) la condizione della "frammentazione", perché il pluralismo erode dall'interno le stesse dottrine comprensive e minaccia la loro compattezza.

Quando si parla di "società del pluralismo", si avanzano due istanze: l'affermazione del dato di fatto del pluralismo inteso non già come semplice pluralità di interessi, di desideri o di opinioni (cosa che c'è sempre stata), ma come profonda diversità nel modo d'intendere il bene e il male, i fini della vita umana in generale, e radicale differenza nella concezione dell'uomo e del mondo; e al contempo si afferma che questa eterogeneità di visioni non solo coesiste nella stessa società, ma anche dà vita ad una unità sociale vera e propria, dotata di una certa stabilità. Queste due affermazioni sarebbero contraddittorie se non vi fosse sotto qualche aspetto una certa qual comunanza a dispetto del pluralismo estremo, altrimenti la "società del pluralismo" sarebbe nient'altro che un ossimoro.

È anche evidente che la comunanza che si cerca non può essere né quella propria di una comunità culturale, né quella propria di una dottrina morale, né quella che caratterizza una comunità religiosa³. Infatti in tutti questi casi ciò che manca è proprio il pluralismo. In una comunità culturale si condivide la stessa forma di vita, mentre nella moralità positiva si partecipa alla stessa visione del bene e del male e, infine, in una comunità religiosa la comunanza si intensifica vieppiù e tende ad abbracciare la totalità degli aspetti fondamentali della vita umana. Ma il pluralismo è distruttivo di tutte queste forme di comunanza. Non resta, dunque, che rivolgersi alla comunità politica. Può essa sopportare il pluralismo senza perdere il vincolo propriamente comunitario?

2. Il legame politico

Certamente non si può negare che la politica, pur attraverso il

³ Per la distinzione fra le varie forme di comunità rinvio al mio *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, cap. I.

conflitto e il disaccordo, mira a consolidare reti di comunanza tra individui e gruppi che altrimenti non avrebbero alcuna relazione fra loro. Una comunità politica può sicuramente giovare di vincoli prepolitici di carattere etnico e culturale, ma il suo specifico è propriamente far convivere estranei fra loro in modo eticamente significativo. Qui "estraneo" non significa "straniero" o "nemico, ma l'altro uomo considerato sulla base dell'eguaglianza e della reciprocità, senza la presenza di particolari legami o di specifiche qualità. Convivere con l'altro in quanto radicalmente altro e non già in quanto alter ego: questa è la sfida della politica. Arendt parla di "pluralità umana" per opporla alle relazioni dell'amicizia e dell'amore. La pluralità umana è il luogo del politico per eccellenza, del politico alla radice (al di qua delle strutture del potere)⁴. Ciò che accomuna gli uomini, e li distingue dagli animali, è il loro essere irrimediabilmente diversi.

Bisogna qui notare che questa visione della politica è stata favorita in Occidente dalla religione cristiana, che si sottrae all'identità tribale ed etnica per proiettarsi verso la fraternità universale. Non è un caso se – come nota Max Weber – nella città occidentale i gruppi parentali persero ben presto d'importanza come elementi costitutivi della città e che in tutte le città asiatiche e in quelle del Medioriente è mancata l'esperienza della città comunale, del "comune" come confederazione di singoli cittadini, del "comune" come tipo istituzionale⁵.

4 «La pluralità umana (...) ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici». H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1988, p. 127.

5 «La funzione spesso importante che la comunità ecclesiastica ha assolto nella costituzione tecnico-amministrativa della città medioevale, rappresenta soltanto uno dei molti sintomi della forte influenza di questa caratteristica della religione cristiana, decisiva per la dissoluzione dei vincoli del gruppo parentale e per la

Questa specificità della politica implica che la comunanza non si può dare per presupposta, ma essa si presenta come un compito da realizzare. In questo senso la politica è un'opera da compiere insieme. Ciò significa che la politica ha necessariamente un carattere cooperativo⁶ e che è un processo volontario di integrazione di identità differenti, un processo di consolidazione nel tempo dell'unità e stabilità sociale.

Il modo di pensare questo processo d'integrazione è ciò che distingue le dottrine politiche tra loro, tra i due estremi del liberalismo e del comunitarismo. Infatti, il liberalismo pensa che le identità si presentino nella vita politica come già compiutamente formate e che il compito della politica sia quello di rendere possibile la loro coesistenza con il minimo necessario di restrizioni pubbliche. In questo caso sarà certamente impossibile ritrovare nella vita politica stessa una qualche comunanza etica significativa. Invece, con il comunitarismo si ritiene che l'integrazione politica, una volta realizzata, si presenti nelle forme di una nuova identità che sostituisce o assorbe in sé tutte le altre. In questo caso avremo certamente una comunanza etica forte, ma sicuramente non avremo più il pluralismo. Occorre, pertanto, tornare ad interrogarsi su come bisogna pensare la comunanza generata dalla politica: in senso forte o in senso debole? Di carattere etico o meramente funzionale e sussidiario alla coesistenza?

3. Il riconoscimento delle identità plurali

Il pluralismo ha messo in primo piano il valore dell'identità personale e collettiva. È questo uno dei beni fondamentali che la politica deve sapere amministrare. Da una parte c'è una ri-

formazione della città medioevale». M. Weber, *Economia e società*, trad. di F. Casabianca e G. Giordano, vol. IV, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, pp. 357-359.

6 Rawls la definisce come "un sistema equo di cooperazione", aggiungendo significativamente che è fine a se stesso. Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 32.

chiesta di riconoscimento, che proviene da identità già formate, mentre dall'altra la vita politica stessa induce modifiche e trasformazioni in queste identità e in più produce essa stessa nuove identità.

In ogni caso il valore dell'identità (personale e collettiva) si presenta come molto fragile e incerto proprio nel momento in cui s'incontra con la diversità e la differenza. Finché le identità vivono per conto proprio, non si sentono minacciate. Ma, quando s'incontrano con l'estraneità, allora si sente il bisogno di essere assicurati sulla validità delle nostre scelte di vita e si cerca l'approvazione degli altri per evitare di essere marginalizzati nella vita pubblica. Questo è uno dei sensi della richiesta di riconoscimento rivolta alla politica. Il riconoscimento politico dell'identità ha, perciò, tra l'altro, il ruolo importante di assicurare gli individui che ripongono tutto il senso della loro vita nelle scelte fatte e nei progetti esistenziali.

In quest'ottica possiamo dire che la politica, pur non contribuendo alla formazione delle identità, le consolida e le rafforza, conferendo ad esse una dimensione pubblica. E tuttavia ancora non si può affermare che si sia intessuta tra le differenti identità una comunanza etica significativa, poiché tale riconoscimento può restare nell'ambito della mera tolleranza. Questa è intesa come rispetto dei valori altrui, mentre – come ha notato Sartori – il pluralismo è un'affermazione dei valori propri. Per una società del pluralismo non basta l'essere tollerati, ma si esige che le identità plurali siano tutte riconosciute come significative e costitutive nella vita pubblica. Questa richiesta è difficilmente conciliabile con la possibilità di una comunanza etica. Il pluralismo vorrebbe una società forte nel momento del riconoscimento e debole subito dopo. Bisogna allora rinunciare alla comunanza e all'ideale di una politica intesa come comunità di vita?

C'è chi fa notare che questa raffigurazione della politica, come un luogo in cui identità già formate avanzano la loro richiesta di riconoscimento, è troppo semplicistica e ingenua oltre che irre-

alistica. Innanzi tutto, le identità plurali sono oggi meno compatte al loro interno di quanto si pensi. Il pluralismo si insinua anche all'interno delle dottrine, delle culture e delle religioni, e aumenta quell'insicurezza di cui s'è già parlato. Poi, bisogna interpretare la richiesta di riconoscimento come un'apertura al dialogo con altre identità e intenderla anche come l'accettazione di un ambito più comprensivo di comunanza in cui questo dialogo avrà luogo.

Quindi il problema del riconoscimento non è soltanto il problema di chi riconosce, ma anche di chi lo chiede e lo pretende. La richiesta di riconoscimento è legittima solo se si è disposti al dialogo con altre identità e si è disposti al dialogo solo quando si è disposti a rimettere in discussione le proprie pratiche sociali e a modificare i propri punti di vista sul mondo.

Il dialogo pubblico non deve essere concepito come un braccio di ferro, ma come un modo per comunicare le proprie ragioni e ascoltare quelle altrui, cioè per comprendersi, senza escludere la possibilità di poter cambiare idea. Le culture chiuse al cambiamento sono culture già morte o destinate all'estinzione; le dottrine chiuse al ripensamento critico sono ormai sclerotizzate e attraenti solo per chi si sente minacciato dalla diversità degli altri. In più, il riconoscimento proveniente da una comunità politica implica che il dialogo non è semplicemente fra identità differenti, ma tra l'identità che chiede riconoscimento e un assetto già consolidato di valori comuni e di pratiche di vita sociale a cui si chiede di partecipare in qualche modo significativo. Ed allora l'estraneo diviene lo straniero che non è un viandante, ma - come nota Simmel - colui che oggi viene e domani resta.

Il riconoscimento politico non è, dunque, un atto, ma una pratica che si estende nel tempo ed è diretta alla progressiva apertura verso valori sempre più comprensivi. Quando si chiede di far parte di una vita comune, si deve essere pronti a rimettere in discussione le proprie convinzioni identitarie e - come ben ha notato Habermas - si deve essere desiderosi di apprendere

dagli altri o almeno disposti a questo. Ogni allargamento di prospettive implica un cambiamento dei propri punti di vista o un aggiustamento del modo d'intendere i propri valori. Questo processo, che è molto lungo nel tempo, così come è stata lunga la formazione delle nazioni, è volto alla consolidazione di un terreno comune d'incontro delle differenze. Il differente, per essere riconosciuto, deve far parte di ciò che è comune. Il riconoscimento del particolare è possibile solo sulla base di un orizzonte comune. Tuttavia una comunità politica non è certamente un orizzonte universale, ma è anch'essa una forma particolare di vita comune. L'aspirazione delle società multiculturali è proprio quella di generare una comunanza che sia comprensiva delle differenti identità che la abitano, ma non certo una forma di cosmopolitismo astratto. Anche ognuna delle società multiculturali ha una propria fisionomia particolare che dipende dalle circostanze in cui s'è formata, cioè dalla comunità politica originaria e dal modo in cui è avvenuta l'integrazione delle nuove identità culturali.

4. Comunanza etica per inerzia?

Abbiamo finora considerato solo due possibili approcci al problema della comunanza etica nel regime del pluralismo. Il riconoscimento inteso come tolleranza mira alla coesistenza pacifica delle diversità, tuttavia non genera comunità politica, ma al massimo una società governata dal metodo dello svincolamento (*avoidance*), cioè volto ad evitare di rendere i conflitti identitari costitutivi della vita politica e diretto alla formazione di una ragione pubblica il più possibile neutrale. Invece il riconoscimento inteso come pratica di vita comune tra le diversità fa leva su una comunanza come punto d'incontro non direttamente voluto (*overlapping consensus*) e mira a trasformarla in un'intesa stabile intorno a valori comuni, cosa non facile, perché l'accordo sui principi è ben lungi dall'essere anche un accordo sulle loro

applicazioni. Tuttavia si pensa che, nella lunga distanza, una società del pluralismo per la forza dell'abitudine riuscirà ad integrarsi mediante la cooperazione delle diversità con l'aggiunta di una certa dose di negoziazione, di compromesso e di meticcio culturale. È questo secondo approccio soddisfacente ai fini di quella comunanza etica che andiamo cercando?

Questo secondo approccio al modo di concepire la società politica nel regime del pluralismo può essere criticato almeno sotto due profili.

Innanzitutto bisogna notare che non si tiene sufficientemente in conto che l'assestamento pragmatico tra le diversità nasconde spesso una sorta di assimilazione da parte della cultura dominante. L'integrazione del diverso può significare la sua omologazione o almeno la progressiva corrosione della sua identità. Il risultato confermerebbe la convinzione che la società del pluralismo è impossibile in quanto tale.

E poi in questo secondo approccio al modo di concepire la società politica nel regime del pluralismo si evidenzia e si aggrava ulteriormente la separazione tra vita privata e vita pubblica. Le identità plurali s'incontrano nella piazza della città ed imparano la pratica della convivenza e della cooperazione sociale. Possono anche convergere intorno a valori formalmente comuni, ma, quando si chiude la porta di casa, ogni identità è sola con se stessa e si abbarbica a se stessa e alle proprie tradizioni, ancora più disperatamente di prima, per evitare la contaminazione proveniente dallo spazio pubblico. In tal modo la vita morale degli individui viene spezzata in due: come persone sostengono le proprie convinzioni profonde, etiche o religiose, e come cittadini aderiscono, almeno embrionalmente, ad una moralità istituzionale legata alla sfera pubblica. Questi cittadini hanno all'interno una visione del bene che debbono conciliare all'esterno con la vita politica. Da una parte ci sono le questioni di giustizia e dall'altra quelle della vita buona, separazione questa che è inaccettabile.

5. Questioni di giustizia e questioni di vita buona

Finora la configurazione della società del pluralismo è stata segnata dal presupposto per cui le identità differenti si presentano nella piazza della città come già formate sul piano culturale e sul piano della concezione del bene e del male. Il discorso pubblico serve per far convivere le differenze, integrandole in modo ragionevole. Ma, se consideriamo che una parte importante di una vita buona è quella sociale e politica, allora il presupposto della compiutezza prepolitica delle identità è infondato. Infatti, anche se è vero che le identità culturali e morali hanno già una loro visione della vita politica, ora però sono costrette a ripensarla profondamente in quanto s'incontrano con l'altro in quanto altro, cioè con la diversità e la differenza. Se è vero che i valori sociali e politici costituiscono "l'intelaiatura della nostra esistenza" (*the very groundwork of our existence*)⁷, allora la considerazione dell'altro in quanto altro appartiene al ben vivere come suo elemento costitutivo. La giustizia, che è definita da Aristotele "per l'altro" (*pros heteron*), appare così come un formante necessario delle identità plurali. Non è corretto separare le questioni di giustizia da quelle della vita buona. La sete di giustizia è una delle componenti fondamentali del vivere bene. Non possiamo essere felici in una società ingiusta (ed infatti non lo siamo).

Quindi una società del pluralismo è una società in cui identità differenti sul piano pubblico si trovano di fronte al medesimo problema: la relazione con una alterità che si va facendo sempre più diversa. In più questa relazione è spesso nelle forme dell'interdipendenza, che, a differenza della cooperazione, non è direttamente voluta, come nei contratti o nelle promesse, ma è un dato di fatto che indica la pre-volontarietà del rapporto sociale e insieme la sua necessità⁸.

7 Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 127.

8 Cfr. F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 172.

La società contemporanea è stata paragonata, non senza qualche ragione, ad una grande stanza in cui vengono assiegate e rinchiusi persone molto diverse fra loro e costrette a vivere insieme⁹. Tutto il contrario di una società intesa come una famiglia allargata o come un'associazione volontaria per uno scopo comune. Ed in effetti oggi l'interdipendenza si estende al di là dell'appartenenza, al di là della stessa cittadinanza. Ci si accorge così di dipendere da persone o gruppi di differente cultura o di ben diversi principi morali ed è solo una magra consolazione la constatazione che questa dipendenza è reciproca. Il vero e proprio problema del pluralismo è questo: il dato di fatto dell'*interdipendenza dei differenti*, che è molto più difficile da affrontare dell'*interdipendenza dei simili*.

Ebbene, ribadisco che la risposta di giustizia, che questo incontro con la diversità richiede, è parte integrante del concetto di vita buona e che, al di fuori di essa, le identità sono ancora in uno stato di imperfezione e di incompiutezza. Una vita buona non può mancare di una sua visione della giustizia, perché quest'ultima riguarda, prima ancora del modo giusto di distribuire le cose, il modo giusto di valutarle, tenendo presenti le relazioni sociali fondamentali.

Se l'avvento del pluralismo induce a ripensare i nostri criteri di giustizia, allora anche il modo d'intendere la vita buona dovrà essere revisionato. Qualsiasi tentativo di separare le questioni di giustizia dalla problematica della vita buona per renderle neutrali, e lasciare la problematica della vita buona alle identità culturali o alle preferenze individuali, è destinato a fallire, perché la giustizia non può fare a meno di formulare giudizi di valore, cioè pronunciarsi nei termini del bene e del male, di ciò che è ragionevole e di ciò che non lo è. Questi giudizi di giustizia si possono formare solo in seguito all'interazione con gli altri. Ciò

⁹ J.T. Levy, *Against Fraternity: Democracy without Solidarity*, in K. Banting & W. Kymlicka (eds), *The Strains of Commitment. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 107.

significa che i problemi di giustizia sono nella sostanza problemi di *bene comune*, com'è evidente dal fatto che una visione della giustizia richiede necessariamente di poter essere accettata e condivisa da altri, mentre non lo stesso si può dire per un piano personale di vita.

Una società giusta non è necessariamente una società che segue gli stessi criteri di giustizia, ma è necessariamente una società in cui differenti visioni della giustizia dialogano fra loro nel rispetto reciproco e all'interno di una deliberazione democratica volta alla determinazione del bene comune. Il legame fra vivere bene e la giustizia è rappresentato proprio dal bene comune.

6. Il pluralismo del bene comune

In questo scenario il concetto stesso di "società del pluralismo" assume una diversa accentuazione. Il pluralismo a cui qui si fa riferimento non è tanto quello proprio di identità differenti o di concezioni contrastanti della vita buona, ma è soprattutto quello di differenti visioni del bene comune. Il "vivere con" e, ancor di più, l'esperienza dell'interdipendenza e della cooperazione conferiscono ai giudizi di giustizia la pretesa di essere comuni, cioè condivisi dagli altri. C'è uno stretto collegamento tra ciò che è comune e ciò che è condiviso da tutti o dalla maggior parte (*éndoxa*). E tuttavia questa comunanza deve essere conquistata nel discorso pubblico e nella deliberazione democratica. Al contempo – come già s'è notato – questi "altri" diventano sempre più "altri", cioè differenti, e si estendono al di là delle persone vicine (per parentela, per cultura o per elezione) verso le persone lontane in ogni senso e in quanto differenti, molto differenti da noi. Ciò vuol dire che la condivisione diventa sempre più necessaria e sempre più ardua. Resta il fatto che nel bene comune sono riposte tutte le speranze di una comunanza etica nella società del pluralismo, ma si tratta di un risultato e

non già di un presupposto.

Dunque, se c'è una qualche comunanza etica nella società del pluralismo, bisogna cercarla nel concetto di bene comune o, più precisamente, nella ricerca in comune del bene pubblico. Senza questo bene non si giustificherebbe la pretesa di un'autorità politica ad una obbedienza comune. Il bene comune è quel bene umano che è comune tra persone che appartengono alla stessa realtà sociale¹⁰. Ciò significa che la socialità è eticamente significativa ai fini della realizzazione umana.

È quasi superfluo notare che il concetto di bene comune è in declino nella filosofia politica contemporanea con qualche rara eccezione¹¹. Anche quando esso viene conservato, lo si spoglia della sua dimensione morale e gli si attribuisce solo una funzione meramente strumentale rispetto ai piani personali di vita. Si teme che mediante l'appello ad un bene comune si possa conculcare la libertà delle persone e dei gruppi, promuovendo un'unica visione della vita buona. Per questo le questioni della vita pubblica vengono depurate di ogni riferimento al bene e rese neutrali quanto più è possibile. Si tratta propriamente – si dice – di questioni di giustizia, mentre il bene è riservato alle questioni della vita personale o privata. In tal modo seppur ci sarà una comunanza nella società del pluralismo, essa non sarà sicuramente “etica”. Pertanto, chi invece afferma – sulla scia di Aristotele – che le questioni di giustizia sono questioni di bene comune, deve mostrare che in tal modo viene meglio rispettata la libertà e la dignità delle persone. Se, dunque, ora ci soffermeremo sul concetto di bene comune, è al fine di fugare alcuni tra i molti fraintendimenti che l'accompagnano nel dibattito contemporaneo.

Poiché il bene comune appartiene al campo della ragion pratica, cioè non preesiste già formato ma è frutto di scelte e decisioni

¹⁰ F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, cit., p. 192.

¹¹ Ad esempio, cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996.

comuni, che a loro volta dipendono da complesse condizioni e circostanze, vi sono tanti modi d'intenderlo anche all'interno di una stessa società, a seconda della prevalenza che si dà ad un valore rispetto ad un altro, ad un'urgenza sociale rispetto ad un'altra, tutti modi in certo qual senso legittimi e tutti soggetti allo scrutinio pubblico. Nella ragion pratica non v'è un'unica risposta corretta. Certamente, vi sono anche modi errati o nefandi d'intendere il bene comune, ma in ogni caso esso dipende dallo svolgimento della vita sociale, cioè dall'apporto di tutti i consociati. Il bene comune è in realtà un continuo processo di determinazione e di decisione riguardante i valori fondamentali della vita pubblica, un processo che dipende dallo svolgimento della vita associata, e non già una ricetta buona per tutte le società. Possiamo dire che il bene comune si ha quando una decisione pubblica, che vuole essere una cosa buona per una pluralità di persone, è raggiunta attraverso il dialogo tra le diverse visioni del bene comune stesso. Proprio qui incontriamo subito la difficoltà fondamentale.

Queste diverse visioni del bene comune, che s'incontrano nella piazza della città, non hanno più tra loro un'aria di famiglia, come accadeva in passato in ragione dell'omogeneità culturale, ma si vanno divaricando sempre di più. Ritorniamo così alla nostra domanda iniziale: com'è possibile che vi sia qualche bene in comune tra persone così differenti?

7. L'interdipendenza dei differenti e la vulnerabilità umana

Quando si parla di dialogo pubblico tra le diversità, non si vuol rinviare a qualcosa che sarebbe raccomandabile o consigliabile per il corretto svolgimento della vita politica, ma si fa riferimento a qualcosa di assolutamente necessario. Nella vita pubblica l'incontro con l'altro è necessario e ci si imbatte – come s'è detto – in situazioni d'interdipendenza. All'interdipendenza della situazione corrisponde l'interdipendenza del modo di affrontar-

la, cioè insieme e con gli altri, e ciò richiede l'interpretazione, la comprensione e la comunicazione. Questa interdipendenza, se è già difficile da governare tra simili, è ardua da governare quanto più è un'interdipendenza dei differenti. Nella società del pluralismo questo capita continuamente. Non si tratta soltanto del fatto che le identità hanno bisogno della differenza per identificarsi e prendere coscienza di sé, ma ancora più radicalmente si tratta di un'interdipendenza basilare o elementare che riguarda il bisogno dell'altro alla radice della socialità umana. Spesso non ci rendiamo conto di quanto la nostra vita sociale e personale dipenda dalla presenza e dall'opera di altri esseri umani, molti dei quali neppure conosciamo, e che rendono possibile un certo livello di sviluppo e di benessere, necessario per la fioritura umana. Senza questa consapevolezza i nostri discorsi sull'autonomia della persona umana diventano *wishful thinking* e vuota retorica.

L'interdipendenza dei differenti è prima di tutto – come s'è già detto – un dato di fatto di cui bisogna prendere coscienza. Quando si va alla ricerca delle sue ragioni, ci s'imbatta inevitabilmente nella questione della vulnerabilità umana. La problematica della realizzazione umana ha attivato la dimensione dei diritti, cioè delle libertà di cui abbiamo bisogno per fiorire; ma non bisogna dimenticare la compresenza della problematica della vulnerabilità che, rendendoci esposti a ferite della dignità, richiede l'attivazione di doveri reciproci. Certamente la vulnerabilità umana è ontologica nel suo fondamento remoto, ma si presenta sempre in forme concrete e specifiche, per cui si parla di una vulnerabilità situazionale. Vi sono situazioni in cui è richiesta una particolare protezione, perché la nostra umanità è più fragile, più esposta ad essere ferita e più suscettibile a ricevere offese alla sua dignità.

Nell'ottica dell'interdipendenza dei differenti la vulnerabilità presenta due facce: da una parte si evidenzia che il bisogno dell'altro non può permettersi di scegliere chi ci aggrada, è un

bisogno dell'altro in quanto tale, a prescindere da legami specifici; dall'altra, bisogna anche constatare che la stessa relazione d'interdipendenza appare come generatrice di una situazione di vulnerabilità, quella che proviene dalla differenza. L'estraneità, infatti, genera diffidenza e paura. Dunque, l'interdipendenza manifesta la vulnerabilità umana ed insieme la provoca.

Per questo bisogna passare da un'interdipendenza come dato di fatto ad un'interdipendenza normativa, cioè si richiede un modo giusto di governare l'interdipendenza dei differenti, trasformandola in attività cooperativa. Questo è il compito della politica e del diritto¹².

Certamente si tratta di evitare che nella relazione dell'interdipendenza si annidi sia lo sfruttamento sia l'asservimento. Si ha lo sfruttamento quando si vuole godere dei frutti della relazione senza pagarne il prezzo (*free rider*). Si ha l'asservimento quando uno o più partecipanti impongono agli altri il loro modo d'intendere l'azione comune, trattandoli come ciechi esecutori di direttive superiori. Questo pericolo è maggiormente attuale quando è già presente una cultura dominante e un consolidato linguaggio dell'interazione sociale. In questo caso forte è la tendenza a comprendere il differente secondo le categorie proprie, costruendo l'altro come eguale a sé. Come ha notato Dumont¹³, la gerarchia delle culture non è scomparsa nella società contemporanea ed è nascosta nel mito dell'eguaglianza, che riconduce le diversità nella categoria generale dell'umanità o dell'umano, categoria onnicomprensiva (*encompassing the contrary*), ma a sua volta intesa come una proiezione universale della cultura dominante. L'esito di tale operazione è quello della distinzione tra culture superiori e culture inferiori. Al contrario l'interculturalismo richiede non già l'assimilazione, ma l'equivalenza di senso di pratiche sociali e di istituzioni in apparenza

12 Sulla differenza tra interazione strategica e interdipendenza normativa cfr. F. Viola, *Le funzioni del diritto*, in B. Pastore et al., *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 48 e ss.

13 L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, III ed., Seuil, Paris 1991, pp. 140-141.

ben differenti tra loro¹⁴.

8. Le forme del bene comune

Se ora guardiamo questa rete di relazioni di interdipendenza dei differenti, di cui è fatta la società del pluralismo, alla luce del problema del bene comune, possiamo mettere a fuoco due modi in cui esso si presenta.

Il primo considera prevalente il bene dei soggetti partecipanti alla relazione d'interdipendenza. Ed allora si potrà parlare di bene comune quando il bene dell'uno è inseparabile da quello dell'altro sia nel senso che lo favorisce, sia nel senso che lo ostacola. La comunanza è data da questi legami tra beni che sono di per sé personali. Quando sorge il conflitto, allora si ricorre a forme di contemperamento, di aggiustamento, di proporzionalità tra questi beni, forme che possono arrivare sino alla negoziazione e al compromesso. In ogni caso qui la regola fondamentale è quella della reciprocità, che ha un fondamento antropologico. Ricoeur a questo proposito ha parlato della "reciprocità degli insostituibili". L'altro "può dire 'io' come me e, come me, può considerare se stesso un agente, un autore responsabile dei suoi atti, altrimenti non sarebbe possibile alcuna regola di reciprocità"¹⁵. La reciprocità degli insostituibili sottolinea, dunque, che l'altro non deve essere considerato come un alter ego, come un altro me stesso, poiché è un altro da me, un diverso, e che non per questo bisogna rinunciare alla reciprocità, alla reciprocità tra differenti.

Nel secondo caso non si guarda direttamente al bene dei soggetti della relazione, anche se in ultima istanza è quello che conta, ma al bene della relazione in se stessa. Questa si presenta come dotata di una sua identità di carattere istituzionale

14 In generale cfr. C. Eberhard, *Towards an Intercultural Legal Theory: The Dialogical Challenge*, in "Social & Legal Studies", 10, 2001, 2, pp. 171-201.

15 P. Ricoeur, *Etica e conflitto dei doveri: il tragico dell'azione*, in "Il Mulino", 39, 1990, 3, p. 369.

e, conseguentemente, richiede di essere custodita per quanto riguarda il suo senso e il suo fine. Il fatto stesso che si partecipi alla relazione significa il riconoscimento di un bene comune. Qui siamo di fronte al bene comune in senso forte in quanto si tratta dello stesso bene per tutti i partecipanti, bene che esige di essere raggiunto in comune e di essere fruito in comune. Se una relazione sociale fondamentale accomuna, allora il moltiplicarsi di queste relazioni d'interdipendenza in ragione del pluralismo e del multiculturalismo dovrebbe accrescere la comunanza al di là delle frontiere della cittadinanza.

A questo punto bisogna chiedersi se in entrambi i casi la comunanza che si stabilisce abbia un carattere etico o non sia piuttosto un necessario *modus vivendi* o un accomodamento tra tribù separate per tutto il resto.

Innanzitutto non si può negare che il discorso pubblico contenga in se stesso necessariamente elementi morali: il dialogo implica il rispetto delle opinioni altrui e delle regole del discorso; si presume che tutti i partecipanti intendano difendere la dignità umana e, quindi siano mossi verso un identico fine morale, anche se lo intendono diversamente; se i partecipanti rivendicano diritti di libertà nei confronti del pubblico potere, non possono senza contraddizione negare questi diritti al loro interno; i partecipanti riconoscono di avere dei doveri che scaturiscono dalla loro responsabilità nei confronti del benessere sociale e dello sviluppo; i partecipanti al dialogo pubblico hanno il fine comune di assicurare la pace come sicurezza e stabilità di un ordine giusto. Tutti questi sono indubbiamente elementi morali comuni a tutti nella società del pluralismo. Ma ciò ancora non basta per potersi affermare una comunanza morale in senso sostanziale, perché tutti questi aspetti sono pienamente giustificabili anche da un punto di vista procedurale, fermo però restando che anche il proceduralismo ha i suoi valori e i suoi fini ed è ben lungi dall'essere "neutrale" come lo si vorrebbe¹⁶.

16 Il modello rawlsiano è procedurale, ma non è dialogico. Sotto il velo d'ignoranza

Ed allora ritorna il nostro interrogativo: è possibile fare un passo in avanti verso una maggiore condivisione etica nella società del pluralismo?

9. L'interculturalismo ragionevole

A questo fine dobbiamo comprendere meglio il senso e le implicazioni del dialogo pubblico. Sicuramente esso è già l'ammissione implicita dell'esistenza di un bene comune che, pur se ancora non si conosce, è comune sia nella ricerca sia nel suo risultato finale.

Il dialogo non solo presuppone il dissenso etico e religioso tra i concittadini, ma è ben lungi dall'evitarlo, al contrario lo pone al centro della vita pulsante di una comunità politica. Il dialogo chiede d'impegnarsi pubblicamente in modo sostanziale sui nostri dissensi etici e culturali con la convinzione di poter apprendere dalle posizioni altrui e di pervenire ad una sempre migliore comprensione dell'altro. Se un corretto atteggiamento dialogico persiste nonostante tutte le difficoltà, allora un interculturalismo ragionevole diventerà a poco a poco l'ossatura portante di una comunità politica. Non mi riferisco tanto a quell'omogeneità culturale che la convivenza democratica e la cooperazione sociale inevitabilmente producono a lunga distanza per consuetudine¹⁷. Penso piuttosto ad una conquista della riflessività sulle categorie culturali ed etiche dei partecipanti al dialogo pubblico.

Il primo passo è l'accordo su ciò che sicuramente offende la dignità umana, cioè su ciò che è gravemente ingiusto. Non sempre ciò è cosa facile, perché ogni cultura tende a difendere le proprie pratiche, anche quando esse non sono rispettose della persona umana. Ma ogni cultura (anche quella più sviluppata) ha bisogno di una continua purificazione e ciò vale anche per la

ognuno sceglie per i fatti propri.

17 V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 64.

sensibilità etica diffusa o per la morale positiva.

Il secondo passo, che è quello decisivo, è il riconoscimento delle differenti posizioni come riferite allo stesso valore universale di cui sono particolari applicazioni. L'universale non è che l'incontro di una molteplicità di particolari, che ne sono varianti tutte legittime e che per questo sono tra loro "equivalenti", cioè di eguale dignità. Ma questo passo in avanti richiede che si accetti la tesi dell'esistenza di orientamenti etici comuni a tutti gli esseri umani, per quanto molto indeterminati e generali. Se non si sarà disposti a concedere questo (come spesso capita), allora non sarà possibile neppure un'etica propria dell'interculturalismo ragionevole.

Una società del pluralismo non può essere sorretta da un'etica univoca, ma può aspirare ad un'inter-etica generata dall'incontro di quelle particolarità culturali che abitano la stessa vita pubblica. Questo interculturalismo ragionevole si potrà realizzare in forme diverse in riferimento alle due configurazioni dell'interdipendenza dei differenti di cui sopra si è parlato.

Nel caso della coordinazione dei beni personali sono in primo piano – come s'è detto – i diritti dei partecipanti alla vita sociale. L'interculturalismo ragionevole non accetta che i diritti siano un assoluto da realizzare senza del tutto considerare le circostanze concrete. I diritti debbono essere coordinati e ciò può implicare una loro limitazione reciproca. Ma questo avviene anche nelle società non pluraliste. Ciò che l'interculturalismo richiede è la fine dell'egemonia di una pratica dei diritti di stampo individualista. Bisogna restituire credibilità alle giustificazioni di diritti legate all'appartenenza ad una comunità culturale o religiosa senza per questo rigettare quelle che poggiano sull'autonomia individuale. I diritti si declinano in molti modi, nessuno di questi deve diventare un'ideologia che delegittima le altre pratiche dei diritti. Soprattutto, sarebbe paradossale che i diritti concepiti come difesa della dignità umana servissero poi per offenderla.

Nel caso della priorità delle relazioni fondamentali della vita sociale, in cui – come s'è già detto – il bene comune si presenta nella sua pienezza, si presuppone sempre che la socialità umana persegua finalità simili sotto le forme culturali più diverse. Se non fosse così, allora sarebbe impossibile non solo il dialogo tra culture diverse, ma prima ancora la comprensione di società diverse dalla nostra e lontane nel tempo o nello spazio¹⁸. L'interculturalismo ragionevole anche in questo caso è alla ricerca delle equivalenze ora tra forme culturali differenti delle relazioni sociali fondamentali. Ma la difficoltà principale non è questa, più a monte è necessaria una convergenza etica sul senso delle relazioni sociali fondamentali, sulla loro funzione e sulle loro finalità, a cominciare dalla relazione di autorità e a finire con quella della famiglia. Più in generale possiamo, seguendo Ricoeur, riferirci al problema delle "istituzioni giuste" se intendiamo queste relazioni come le strutture portanti della convivenza di una comunità politica storicamente determinata.

10. Conclusione

Il dialogo pubblico ha il compito di generare la convergenza nei giudizi valutativi alla base della distribuzione dei beni, dei diritti, delle responsabilità, degli oneri e dei doveri. Si tratta di una materia profondamente intrisa di istanze etiche a partire dallo stesso principio di eguaglianza, che è ben lungi dall'essere formalistico e neutrale, ove si pensi alle valutazioni che richiede il tema della discriminazione e lo stesso principio di ragionevolezza. Il carattere etico di questa problematica è riconfermato dalla tendenza a considerare in ogni decisione che la riguarda le ricadute per tutta la società, cioè nei confronti dei "terzi". Ciò vuol dire che ci si sporge al di là del bene personale, anche al di là del bene interpersonale e si guarda al bene comune. Il terzo, infatti, rappresenta il "comune". Così la società non è vista come

¹⁸ Cfr. P. Winch, *Understanding a Primitive Society, in Rationality: Key Concepts in the Social Sciences*, ed. by B.R. Wilson, Blackwell, Oxford 1977, pp. 78-111.

il pascolo di tribù separate, ma come una comunità di destino. Tutti questi giudizi di valutazione, in cui si sostanzia il senso di giustizia di una società politica, hanno una pretesa di oggettività transculturale e di rigorosa imparzialità, anche se spesso non è proprio così. Ma ciò che qui importa è notare il carattere etico del discorso pubblico in cui una conflittualità molto accesa non deve far perdere di vista la lenta formazione di giudizi comuni sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto.

Se la società del pluralismo vuole essere una società politica, deve accettare la problematica del bene comune. Se cerca il suo bene comune, allora c'è già una comunanza etica nella società del pluralismo, una comunanza d'intenti e di azioni che genera comunanza di giudizi e di valori. È un bene comune una società in cui tutti i piani di vita ragionevoli trovano le risorse e gli aiuti per concretizzarsi e raggiungere il loro compimento. È un bene comune una società in cui gli individui trovino le opportunità per sviluppare le loro capacità, le loro doti e le loro abilità. È un bene comune una società che non faccia dipendere il destino degli individui dalla lotteria della vita. È un bene comune una società che combatte la disuguaglianza in tutte le sue forme.

"Società del pluralismo" non significa una società in cui ognuno vive la propria vita per conto proprio, una società di tribù separate, ma propriamente indica una situazione in cui ognuno ritiene che il proprio bene comprenda in sé anche quello pubblico e che quest'ultimo debba essere perseguito attraverso un continuo confronto con differenti concezioni e apprendendo da esse nel momento stesso in cui impara a rispettarle. Una società del pluralismo è una società che vive del confronto, del disaccordo, del dubbio e della comune deliberazione. È una società agonistica che, a differenza del passato, dovrebbe resistere all'omologazione e all'appiattimento della consuetudine. Si potrebbe parlare di una "società riflessiva", che si pone sempre il problema della peculiarità del caso concreto e dell'adattamento ad esso dei principi generali e delle regole. In questo con-

testo la comunanza etica non può essere pensata nei termini di un'etica comune, per quanto minima. Al contrario è un'etica ricca di alternative interne e di varianti, un'inter-etica, con la sola esclusione di tutto ciò che è palesemente irragionevole ed offensivo della dignità umana.