

La comunità politica come discorso tra le diversità

di Francesco Viola

In un'epoca di disorientamento si torna inevitabilmente sui propri passi verso le radici al fine di riprendere una strada che sia al contempo capace di mettere a frutto gli insegnamenti del passato e in grado di assicurare una svolta decisiva. Il disorientamento che qui abbiamo presente è quello della vita politica attuale che registra situazioni di grave disgregazione (quali l'ampiezza della corruzione politico-amministrativa, la diffusione della criminalità organizzata, il sorgere di movimenti separatisti, la delegittimazione della classe politica, l'instabilità dei governi, la frammentazione delle forze politiche, il disorientamento ideologico ed ideale...). Certamente noi abbiamo sotto gli occhi la vita politica italiana dei nostri giorni e, tuttavia, non crediamo che si tratti di un fatto esclusivamente locale o nazionale. Ci sono senza dubbio modalità e fattori della crisi legati alle situazioni particolari dei singoli paesi, ma c'è anche qualcosa di comune che induce ad interrogarsi nuovamente sul senso, sulla struttura e sulle finalità della politica nel nostro tempo. Direi anzi che l'Italia da questo punto di vista è un osservatorio privilegiato, perché tra tutte le altre nazioni occidentali avanzate contiene, nel bene e nel male, un più elevato numero di elementi eterogenei e di spinte contrastanti, permettendo così una rassegna più completa dei problemi e dei valori in gioco. Poco importa stabilire se si tratti di una crisi epocale o di una crisi di passaggio o di transizione¹. L'importante è essere d'accordo che essa non potrà essere adeguatamente affrontata senza una riconsiderazione globale delle coordinate fondamentali della vita politica.

1. La crisi della politica a monte della legalità e della legittimità.

Dobbiamo partire da una richiesta che nel nostro paese è particolarmente evidente, cioè dalla domanda di formazione alla vita politica. Il cit-

¹ Come è propenso a ritenere G. De Rita, *Politica e società*, in *Il processo politico. Come formare nuovi cittadini per una nuova politica*, Sei, Torino, 1992, p. 20.

tadino si rende conto di non avere l'equipaggiamento adatto per navigare nel tempestoso mare della vita politica. Ha bisogno d'informazioni e di conoscenze, sente la necessità di orientamenti chiari e di una bussola dei valori, si sente escluso dal gioco della politica, vuole partecipare in modo più incisivo, vuole essere capace di formarsi opinioni valide e di giustificarle nel dibattito politico. In una parola la domanda è quella di far propria l'etica della cittadinanza così com'essa è richiesta da un regime democratico. Rispondere a tutte queste esigenze implica avere le idee chiare sul senso della politica e sul modo di affrontare le problematiche attuali. Ma è proprio questo che non si può più dare per presupposto. Quando si frequenta una scuola, si presuppone che esistano dei maestri o, comunque, delle persone illuminate in grado di offrire orientamenti ben precisi. Quando questa scuola ha un carattere formativo, cioè non limitato a fornire informazioni ma volto a guidare in certo qual modo nelle scelte pratiche, gli esperti devono essere all'altezza di questo compito. Ma oggi il disorientamento di fondo coinvolge tutti i cittadini e li accomuna tutti. Certamente c'è il cittadino più informato e c'è quello più esperto, ma chi potrà considerarsi una guida sicura per un'etica della piena cittadinanza? È per questo che oggi la formazione socio-politica si presenta piuttosto come *autoformazione intersoggettiva*, cioè come ricerca comunitaria non solo dei mezzi più adatti ma soprattutto dei fini e del senso della politica.

In questa situazione bisogna vedere delle opportunità favorevoli per la politica. L'autoformazione è proprio ciò che è richiesto dal vero senso della politica che si apprende mentre la si fa. La politica non la si insegna, ma la si impara nel vivere da animali politici².

Partendo dall'assunto che, quando ci troviamo di fronte alla crisi generale di un sistema politico, si ripropongono le questioni fondamentali legate al senso generale della politica e ammettendo la constatazione per cui molteplici sono i segni della radicalità di tale crisi oggi in Italia, dobbiamo interrogarci sulle condizioni necessarie per il ritorno della politica. Le questioni riguardanti «quale politica?» richiedono già l'esistenza della politica come dimensione esistenziale del vivere comune. Ma oggi sono proprio queste coordinate preliminari ad essere in crisi e bisogna cercare il modo di ripristinarle. Per questo non ci soffermeremo sulle questioni, pur importanti, delle scelte politiche particolari, delle nuove regole istituzionali, del nuovo assetto amministrativo o costituzionale e via dicendo. Questi sono tutti strumenti necessari che però acquistano significato e operatività effettiva solo se v'è la possibilità di un discorso comune, cioè se v'è la possibilità d'intendersi e comprendersi come presupposto della cooperazione sociale. Senza dubbio nuove regole possono favorire il ripristino della comunicazione, ma a patto che siano espressione esse stesse

² Ciò rende del tutto particolare la fisionomia e il ruolo delle scuole di formazione politica.

di un rinnovato atteggiamento cooperativo, che quindi deve in qualche misura precederle.

Nella letteratura politologica corrente il problema che qui si vuole evidenziare viene tecnicamente considerato come la *questione della legittimità*. La crisi più radicale di un sistema politico è la crisi della sua legittimità, cioè del riconoscimento del potere e del suo esercizio. Tuttavia ciò può suggerire la convinzione che la politica s'identifichi con il potere e con l'autorità e che l'obiettivo fondamentale del ripristino della politica sia quello di dare nuova legittimazione al potere comune. Ritenerne questa come la questione più essenziale significa ridurre la politica al problema dell'uso legittimo del potere e dei suoi apparati istituzionali. Al contrario non si tratta soltanto di operare per un rinnovato «patto sociale», ma prima ancora di sapere a quali condizioni dovrà esso rispondere per salvare la dimensione esistenziale della politicità che appare oggi particolarmente mortificata. Per questo il nostro discorso si collocherà a monte non solo della legalità, ma anche della legittimità.

Il nostro obiettivo sarà quello di mostrare in che modo la politica incide sulle coordinate fondamentali della nostra esistenza e che di conseguenza il disorientamento esistenziale dell'uomo è sempre accompagnato dalla crisi della politica nelle sue radici più essenziali.

2. Le tre priorità della politica e la problematica dell'identità personale.

Secondo la tradizione antica la politica è quell'attività umana rivolta alla costituzione di quelle condizioni che rendono possibile l'accesso ai beni necessari per la vita umana. Si tratta di un'impresa cooperativa che rende l'uomo responsabile del suo proprio destino.

La distinzione classica tra *dominium dispoticum* e *dominium politicum* fonda la politicità su due considerazioni basilari complementari: essa ha luogo tra esseri liberi in grado di autodeterminarsi e di orientarsi da sé e richiede da parte loro l'accettazione della rinuncia, in linea di principio, alla propria volontà privata, entrando in una dimensione cooperativa³. Libertà e cooperazione sono, dunque, i due presupposti necessari della vita politica. Il primo richiede il senso diffuso dell'intangibilità della persona e si traduce nella tutela della sua dignità e dei suoi inalienabili diritti; il secondo introduce la dimensione della reciprocità e della coordinazione delle libertà, il senso dell'alterità, di un'opera comune da compiere e di un discorso comune a cui partecipare.

³ San Tommaso, seguendo Aristotele, distingue tra *potere dispotico* e *potere politico*. Si ha il primo quando i governati non sono esseri liberi e, quindi, non hanno alcuna capacità di resistere all'ordine del padrone, mentre il governo politico è proprio degli uomini liberi, che sono per ciò stesso capaci di dirigere se stessi, ma hanno bisogno degli altri per ben vivere. Cfr., ad esempio, *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3.

Si può subito notare che da queste due priorità etiche scaturisce necessariamente una terza esigenza, che è quella della «mediazione istituzionale». Uso quest'espressione in modo molto generale e comprensivo, mettendo in guardia dall'identificarla con lo Stato o con le sue strutture che ne sono semmai solo applicazioni storiche e contingenti.

La persona non potrà avere stima e cura di sé (*self respect*) se non attraverso strutture oggettive di riconoscimento, che si concretizzano oggi tra l'altro in quelli che chiamiamo «diritti dell'uomo». L'intersoggettività cooperativa si dispiega attraverso «strutture comunicative», in cui il carattere spontaneo o vitale e quello artificiale o convenzionale si mescolano inscindibilmente. Si sbaglierebbe nel considerare la relazione fra le priorità etiche e le mediazioni istituzionali come un rapporto tra fini e mezzi. Preferirei a questo proposito rispolverare la vecchia distinzione tra essenza ed esistenza. Infatti ogni apprensione del valore della persona e del bene comune richiede che sia già in atto un processo comunicativo entro cui si realizza l'intendersi e il comprendersi¹.

Cura di sé, cura dell'altro ed istituzioni giuste sono dunque – come di recente ha sottolineato Ricoeur² – i tre punti di riferimento dell'esperienza pratica. Su di essi convergono gli interessi della politica, dell'etica e del diritto. La tendenza attuale sembra essere quella di non separare questi ambiti della vita pratica, ma neppure di confonderli. In realtà tra etica, politica e diritto si moltiplicano le interconnessioni e le relazioni, tant'è vero che non è assolutamente concepibile una teoria della politica che non implichi anche un modo di considerare l'etica e il diritto. Le questioni politiche implicano anche questioni etiche e giuridiche e, tuttavia, mantengono una loro peculiarità. Ma sull'individuazione di questa il dibattito è aperto e l'incertezza aumenta specie nei tempi di crisi della politica.

Il nostro disorientamento attuale sembra oggi concentrarsi significativamente sul problema dell'*identità personale e collettiva*. Uno degli aspetti irrinunciabili della politica è la sua capacità di contribuire all'identificazione dei soggetti che la abitano e la praticano. Nella politica e attraverso la politica il cittadino cerca una conferma della legittimità dei propri interessi e delle proprie appartenenze. E ciò sarebbe già sufficiente a mostrare che la politica fa parte dei processi d'identificazione personale. Ma il mio discorso vorrebbe spingersi ancora più avanti fino ad affermare che la vita politica stessa fornisce una particolare identificazione ad un gruppo sociale e che c'è, dunque, anche un'*identità politica* specifica che è irriducibile a

¹ L'importanza della dimensione istituzionale è un'integrazione del personalismo cristiano, che l'ha spesso trascurata in quanto impersonale e anonima, insistendo piuttosto sull'ottica comunitaria e comunione. Ho avuto modo di notare la necessità di unire a questo proposito il pensiero di Sturzo a quello di Maritain nel mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 119-43.

² Cfr. P. Ricoeur, *Se come un altro*, a cura di Daniela Iannotta, Jaca Book, 1993 e cfr. anche *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993.

quelle altre forme d'identificazione che pur hanno bisogno della politica per affermarsi e farsi valere.

In questa prospettiva appare in nuova luce la domanda di formazione politica che abbiamo registrato come largamente diffusa oggi in Italia. Essa potrebbe nascondere qualcosa di più della pur lodevole esigenza di prendere maggiore coscienza delle coordinate della vita politica e di partecipare più direttamente al governo della cosa pubblica. Essa potrebbe significare che lo spaesamento del *cittadino* può a certe estreme condizioni diventare anche il disorientamento dell'*uomo* nei confronti della propria esistenza, poiché le coordinate della vita politica appartengono in qualche modo alle coordinate più generali dell'esistenza umana. Ma allora la crisi della politica sarebbe una crisi d'identità personale e collettiva che dovrebbe essere affrontata con la piena consapevolezza dell'ampiezza di orizzonti entro cui occorre muoversi ed operare.

Ho parlato d'identità collettiva e d'identità politica, ma è chiaro che il punto di riferimento definitivo resta pur sempre l'identità personale. L'appartenere ad una razza o il seguire una determinata religione sono significativi nella misura in cui contribuiscono a formare una specifica percezione della propria individualità, altrimenti sono un fatto superficiale e al limite folcloristico. Proprio per questo infatti da tali vincoli e legami scaturiscono per la persona dei diritti che tutelano le sue appartenenze e le sue scelte morali e spirituali. Possiamo senz'altro affermare che l'identità è necessariamente un problema che riguarda in ultima e fondamentale istanza sempre la persona.

È chiaro che il problema dell'identità personale è strettamente legato a quello etico del bene. La mia identità consiste nel collegamento della mia esistenza ad alcuni valori caratterizzanti che sono per me il bene da conservare, da promuovere o da raggiungere. Non si nasce mai uomini in generale, ma maschi o donne, con un certo colore della pelle, da una determinata famiglia che appartiene ad un certo gruppo etnico che segue una determinata religione e che possiede certi valori culturali. La vita umana cresce attraverso la determinazione degli interessi da perseguire e si muove all'interno di differenti stati di vita. Si è bambini e adulti, sani o malati, lavoratori, integrati o emarginati, ricchi o poveri, appartenenti a questa o a quella classe sociale. Ognuna di queste forme dell'esistenza umana e ognuno di questi stati di vita hanno interessi basilari, valori fondamentali e beni da perseguire. La conquista dell'identità personale richiede non soltanto la determinazione del bene da perseguire in quella particolare situazione esistenziale, ma anche il riconoscimento da parte degli altri della legittima aspirazione a quel bene. Il valore di un bene non riposa unicamente sull'utilità che l'individuo crede di percepire, ma deve essere riconoscibile intersoggettivamente. L'individuo deve potersi riferire ad altri per controllare se il valore che egli dà a quel bene non sia un'il-

lusione⁶. L'identità di un individuo richiede l'identificabilità di esso da parte di altri individui, poiché solo una collettività identificante può fornire i criteri che rendono possibile la definizione degli interessi dei singoli individui. Quando i valori legati al proprio stato di vita o, più in generale, alle proprie appartenenze sono accolti e protetti, cioè riconosciuti e confermati come tali, allora si è rassicurati sulla loro consistenza e validità.

Possiamo, dunque, considerare l'identità personale come la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali che la individuano nei confronti di altri soggetti. Apparentemente ognuno di noi è identificato con un nome, ma questo dice ben poco sulla nostra persona. Per identificarci realmente occorre far ricorso ad un complesso di fattori di vario genere. Ma non intendo qui sviluppare il tema dell'identità personale in tutta la sua ampiezza di articolazione⁷. Mi preme soltanto osservare in che modo e fino a che punto i fattori culturali e politici fanno parte integrante e necessaria dell'equipaggiamento dell'identità personale.

L'identificazione del proprio essere è l'esigenza di chiarire a se stessi ciò che si è, quali sono i propri interessi, quali i valori, quali i diritti, gli obblighi e i doveri che sostanziano ed alimentano l'esistenza personale. Conoscere la propria identità significa essere in grado di orientarsi nel mondo, sapere dove ci si trova, riconoscere il contesto vitale come il proprio per potersi muovere con sicurezza in esso ed essere in grado di scegliere con consapevolezza il proprio piano di vita. Non si tratta ovviamente di una collocazione meramente spaziale, ma più propriamente dell'ambiente culturale, spirituale e morale che si abita e in cui si svolge la vita di ognuno di noi. L'identificazione di sé è inscindibile dall'orientamento nel mondo, cioè dall'identificazione anche dell'ambiente della nostra vita.

Al contempo quest'esigenza d'identità personale non è soltanto un riconoscimento di sé, ma anche un *poter essere riconosciuto* dagli altri, con cui si può entrare in dialogo nella distinzione delle persone. Se non possediamo un volto, non possiamo neppure comunicare con gli altri perché siamo nell'indistinzione.

Non è qui il caso di fare un inventario dei fattori che costituiscono l'identità personale. L'importante è notare che il loro carattere non è per nulla omogeneo. Basta osservarli anche solo di sfuggita per rendersi conto di quanto sia discutibile la pretesa di essere il solo artefice della propria identità. In realtà essa dipende anche da fattori che non abbiamo scelto o voluto e che dobbiamo riconoscere, perché sono nati con noi e noi con

⁶ A. Pizzorno, «Sulla razionalità della scelta democratica», in *I limiti della democrazia*, a cura di R. Scartezzini, L. Germani e R. Gritti, Liguori, Napoli, 1985, p. 226.

⁷ Su questo tema si moltiplicano oggi gli scritti di valore. Rimandiamo per tutti a Ricoeur già citato e al bellissimo volume di Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989.

loro. Da questo punto di vista il modello antropologico dell'individualismo liberale è irrealistico ed utopico. La problematica dell'identità richiede di andare ben al di là della pura e semplice umanità indifferenziata per individuare contenuti storici e culturali che sono inseparabili dall'io.

Così tra questi contenuti costitutivi dell'identità personale noi troviamo cose che non dipendono dalla nostra volontà, altre che sono state scelte da noi in modo originario ed altre ancora in cui è impossibile distinguere fino a che punto dipendono da noi. Un esempio delle prime è ovviamente la nostra appartenenza razziale. Nessuno può affermare di aver scelto la razza, l'etnia o la cultura in cui è nato. Ma di ciò non si può far altro che prendere atto. Se nasco afro-americano, per me è importante essere in grado di orientarmi nella cultura afro-americana, sapere che cosa significa essere un afro-americano. Se nasco da una famiglia cattolica, per me è importante sapere che significa avere la fede cattolica e sapere orientarmi in questa religione. Certamente sono libero di cambiare il mio ambiente vitale. Questa è infatti una prerogativa degli esseri umani. Ma deve essere chiaro che ciò significa in una certa misura cambiare la propria identità, quella che la nascita stessa ci ha fornito. Pur essendo un afro-americano di nascita, potrei preferire la cultura europea e scegliere di vivere secondo i suoi valori. Quelli afro-americani potrebbero apparirmi insoddisfacenti e ormai superati. Lo stesso si può dire per la scelta religiosa. Pur essendo stato educato alla religione cattolica, potrei nell'età matura accorgermi di non avere questa fede ed essere convinto che Maometto è il vero Profeta. L'importante qui è riconoscere che in tutti questi casi noi siamo di fronte ad un *cambio d'identità*.

Se nasco afro-americano, è normale che sia considerato come appartenente a questa cultura. Se appartengo ad una famiglia cattolica, è normale che sia considerato un cattolico. Sono io a dover dimostrare agli altri di voler cambiare identità. Ed anche allora ho bisogno del riconoscimento da parte degli altri della mia nuova identità. Ciò implica sia che la società in cui vivo mi riconosca il diritto di cambiare pelle, sia che essa riconosca la mia nuova identità.

Tutto quanto detto induce a due osservazioni particolarmente rilevanti. La costituzione o la costruzione dell'identità personale è data dall'incontro di fattori che possiamo in senso lato considerare come «naturali»⁸ e di altri che sono senz'altro «volontari». Si nasce già con un volto. Lo stesso nostro nome non viene scelto da noi, ma da altri al momento della nascita. Tuttavia questi «altri» sono i più adatti ad interpretare la nostra identità «naturale». Nello sviluppo della propria esistenza c'è il modo di dar forma in modo personale all'identità originaria. Si costruisce il proprio progetto di vita che può in una certa misura anche allontanarsi dall'identità originaria fino al limite estremo del suo totale rinnegamento. Ma in ogni caso si è obbligati a prendere coscienza delle proprie radici originarie e di ciò che esse

implicano⁹. Se sono afro-americano, ho l'obbligo di prendere coscienza della cultura afro-americana, mentre non ho lo stesso obbligo nei confronti delle altre culture (ad esempio, nei confronti della cultura asiatico-americana o nei confronti di quella europea). Ciò significa ovviamente che la società in cui mi trovo deve fornirmi le opportunità adatte a questo scopo¹⁰. Nella maggior parte dei casi il risultato finale della costruzione dell'identità personale sarà l'opera congiunta dell'ambiente in cui già mi trovo per nascita e degli apporti derivati dalle scelte libere della persona.

La seconda osservazione concerne l'apporto degli altri nella costituzione della propria identità. È ormai chiaro che ogni identità personale si costruisce *dialogicamente*, cioè attraverso un processo discorsivo in cui intervengono sia coloro che sono più simili a me sia coloro che sono diversi da me. Da entrambe le categorie ho bisogno di ricevere riconoscimento attraverso un processo dialogico.

La rilevanza dell'atteggiamento degli altri è già evidente nel senso più elementare dell'identificazione. «Identificare qualcosa significa poter far conoscere agli altri, all'interno di una gamma di cose dello stesso tipo, quella *di cui* abbiamo intenzione di parlare»¹¹. Ma qui c'è qualcosa di ulteriore, perché solo attraverso la comunicazione con gli altri posso io stesso rendermi conto di ciò che mi caratterizza e vederlo riconosciuto e, in certi casi, approvato. L'auto-identificazione presuppone sempre un'etero-identificazione.

3. La pluralità dei beni e le diversità.

Diciamo subito che la condizione necessaria affinché la società politica possa entrare a pieno titolo nella problematica dell'identità è che essa sia concepita come *comunità*. Se essa viene intesa come il luogo della *neutralità dei valori* secondo la versione procedurale del liberalismo¹², allora non potrà essere significativa per la costruzione dell'identità personale. Tuttavia potrebbe sembrare che proprio la varietà delle identità personali dei cittadini e dei loro progetti di vita ci costringa alla visione procedurale della società politica. Se essa scegliesse come prioritari alcuni fini colletti-

⁹ Qui intendo tale termine solo nel senso di ciò che non dipende da noi e non è stato da noi voluto.

¹⁰ Si discute peraltro se un appartenente ad una determinata cultura e per di più educato fin dalla nascita in essa sia in grado di allontanarsi *radicalmente* da essa.

¹¹ Qui faccio volutamente riferimento al dibattito sul multiculturalismo in atto negli Stati Uniti, perché credo che in questo paese siano da tempo evidenti problemi che cominciano a farsi presenti anche in Europa. Per un esempio di tale problematica con riferimento all'educazione universitaria cfr. Ch. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993.

¹² P. Ricoeur, *Se come un altro* cit., p. 103.

¹³ Per il dibattito intorno al «principio di neutralità» e il liberalismo cfr. Ch. Larmore, *Liberalismo politico*, in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 169-94.

vi, discriminerebbe alcuni suoi membri, sacrificando la diversità. Appare allora inevitabile concepire la politica come il luogo in cui le diversità vengono neutralizzate per garantire la loro convivenza pacifica. Ma allora esse non possono essere *riconosciute* in senso proprio, ma solo *tollerate*. Di conseguenza la società politica non ha nulla da dire nel processo dell'identificazione personale. Più si astiene dall'intervenire in esso, più ne rispetta l'autonomia e l'autenticità.

Il bene della comunità è un bene comune. Ciò non significa l'omogeneizzazione dei beni particolari dei singoli, ma che si tratta di un bene in grado di comprendere in se stesso la più grande varietà possibile di beni particolari, con certi limiti che vedremo in seguito.

Un'altra difficoltà è legata allo stesso concetto di comunità politica, che – com'è noto – apparteneva alla tradizione occidentale del pensiero politico ed ora, dopo l'avvento del liberalismo e della democrazia moderna, è considerata impraticabile. Vorrei qui riprendere un'antica dottrina, che a mio parere conserva ancora tutta la sua validità, nonostante i fraintendimenti cui ha dato luogo. Sulla scia del pensiero di Aristotele la società politica è stata considerata come una comunità perfetta¹³, perché dotata di tutto ciò che è necessario per una vita buona (*sufficientia vitae*)¹⁴. La superiorità della *civitas* rispetto alle altre forme di società consisterebbe proprio nell'essere il luogo in cui l'uomo può trovare una risposta a tutti i suoi bisogni essenziali d'identificazione personale. Che significa questo?

Quando Aristotele vuole indicare i fini della politica, non parla solo della vita ma accanto ad essa mette sempre la «vita buona». La pura e semplice associazione delle famiglie a fini economici e di difesa non è ancora una vera e propria società politica, perché si occupa solo degli aspetti ordinari e basilari dell'esistenza, quelli della produzione e della riproduzione¹⁵. Ma la politica va ben oltre e mira a rendere possibile «una vita indipendente e perfetta». «La città è una comunità di stirpi e di villaggi in una vita perfetta e indipendente, cioè, come diciamo, in una vita vissuta in modo bello e felice»¹⁶.

La semplice convivenza non basta a caratterizzare la politica, poiché essa deve offrire la possibilità ai cittadini di trovare le risposte alle loro esigenze più elevate sia nel campo della conoscenza, sia in quello dell'ec-

¹³ «Questo si ha tra uomini che realizzano una comunanza di vita al fine di raggiungere un'esistenza autosufficiente, liberi ed eguali o secondo proporzione o secondo numero». *Etica Nicomachea*, v, 1134a (Rizzoli, Milano, 1986 I, p. 357). Bisogna notare che Aristotele insiste più sull'autosufficienza della vita umana che su quella della comunità politica. Quest'ultima è costituita dalle e per le esigenze dell'uomo e, pertanto, derivata da queste. Nello sviluppo di questa linea di pensiero l'accento si è in seguito trasferito sulla perfezione della comunità politica stessa, che invece correttamente s. Tommaso intendeva solo *secundum quid*.

¹⁴ *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 2; a. 3, ad 3.

¹⁵ Lo *Stato minimo* di Nozick non sarebbe per Aristotele una società politica.

¹⁶ *Politica*, III, 1280 b (Utet, Torino 1992, p. 161).

cellenza morale, sia in quello della piena assunzione di responsabilità nella partecipazione alle decisioni comuni. Ciò significa che una comunità politica deve essere in grado di accogliere dentro di sé un elevato grado di differenti situazioni culturali e stati di vita, e quindi di valori e di beni legati ad essi, in modo da potersi considerare come il luogo in cui si può cercare e trovare tutto ciò che è necessario per la vita buona di coloro che si trovano nelle più diverse situazioni di vita e vanno alla ricerca di differenti identità personali. Il ritrovamento e il riconoscimento della nostra identità contribuisce, infatti, a renderci liberi ed indipendenti.

La problematica dell'identità esige un luogo pubblico che non sia cieco alle differenze e non sia neppure ostile nei confronti della diversità. Questo luogo deve essere aperto alle diversità ed anzi costituito di esse; deve essere uno spazio in cui identità differenti dialogano per trovare conferma della loro legittimità e per *comunicare* tra loro. Nella politica dell'uguaglianza e della neutralità non v'è comunicazione, ma solo coesistenza. Solo dove v'è comunicazione, v'è comunità. Pertanto definirei la comunità politica come *il luogo della comunicazione delle diversità al fine di raggiungere un'intesa sul giusto e sull'ingiusto*¹⁷.

Anche questa è una dottrina antica che forse potrebbe oggi rispondere meglio alle esigenze contemporanee d'identificazione personale e collettiva. Questa dottrina si trova condensata nella formula: *communicatio facit civitatem*¹⁸. È ovvio che questa comunicazione non è un mero scambio di opinioni e non è solo linguistica. Essa è letteralmente un'azione comune in cui i soggetti non si annullano o neutralizzano, ma intervengono con tutta la loro identità per ricevere e dare riconoscimento.

Se il fine della politica è quello di contribuire alla realizzazione della vita buona, allora l'azione comune che essa richiede non può che essere diretta alla costituzione di un luogo in cui ognuno può ritrovare se stesso ed essere confermato nella propria identità.

È possibile aprire la strada ad una *politica delle differenze* al posto della *politica della neutralità*? È possibile andare oltre il riconoscimento delle persone come uguali indipendentemente dalle loro identità particolari verso un riconoscimento della loro diversità? Non è utopico chiedere alla politica di generare una comunità di persone diverse, cioè di conciliare comunanza e diversità? Ma è proprio questo che il cittadino chiede ora più consapevolmente alla politica. Se ciò fosse impossibile, la politica non

¹⁷ Qui seguo - come si può notare - un percorso inverso rispetto a Rawls che parte dai principi di giustizia per fondare una società politica. Al contrario credo che la politica esista per cercare la giustizia. È solo quando già esiste una comunità politica che può porsi il problema della giustizia.

¹⁸ *Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinatur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.* Tommaso d'Aquino, In *Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, lectio 1, n. 37.

avrebbe niente da rispondere in merito alle domande d'identificazione che le vengono rivolte e diventerebbe un luogo di alienazione, di frustrazione e di misconoscimento.

Per orientarsi in una così difficile questione bisogna saper distinguere tra le varie forme di diversità. Non tutte le diversità si trovano nello stesso piano e devono, quindi, essere trattate allo stesso modo. Le diversità sono *diverse*. Tenterò perciò di tracciare una mappa approssimativa delle diversità che possiamo incontrare in una comunità politica.

A mio parere le differenti identità dei cittadini possono essere in linea di massima ricondotte a tre categorie generali individuate in base ai parametri della volontarietà e della comunanza. Vi sono pertanto diversità involontarie e (potenzialmente) comuni, diversità involontarie e particolari, e infine diversità volontarie e (potenzialmente) comuni.

Prenderemo le mosse ancora una volta da un'osservazione di Bobbio. L'espansione della problematica dei diritti mostra il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati»¹⁹. L'essere umano è osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere, come fanciullo, come adulto, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore...

Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto al loro primo sorgere segnato dall'universalismo di una natura umana astratta dai contesti sociali e dai cicli vitali. Ma le novità teoriche non sono mai assolute. Notiamo qui per inciso che già Aristotele, in riferimento alla *polis*, aveva considerato la vita umana sulla base dei suoi stadi esistenziali. Dall'età aveva derivato i ruoli e i compiti specifici del cittadino²⁰. Oggi è lo Stato assistenziale a prestare attenzione a queste forme della vita umana in ragione della loro dimensione sociale.

Queste sfere esistenziali sono sfere di comunanza. Anche quando pensiamo che si tratti di temi in cui la scelta definitiva deve essere lasciata alla libertà individuale, tuttavia il dibattito interessa tutti e la questione è comune. Nessuno pensa che su tali questioni la discussione pubblica e l'intervento dei pubblici poteri debbano essere preclusi, dato che si tratta di «questioni private». Sono questioni fondamentali per l'individuo e riguardano la sua concezione e pratica del bene, tuttavia queste domande interessano il bene comune. Perché mai gli anziani si lamentano che la società è insensibile ai loro diritti se non perché pensano che i loro problemi appartengano al bene comune?

Quando parlo di comunanza non mi riferisco perciò soltanto al gruppo che condivide la stessa situazione esistenziale, ma a tutta la società e,

¹⁹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. xvii anche pp. 67-72. Ho sviluppato quest'osservazione nel mio *Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo*, in «Teoria politica», 8, 3, 1992, pp. 59-81.

²⁰ Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, p. 106.

quindi, anche a coloro che, pur non trovandosi in quella condizione, debbono rispettarla e tutelarla. Infatti la comunanza c'è non soltanto tra coloro che si trovano nello stesso stato di vita, ma anche tra coloro che si trovano in stati di vita diversi se si riconoscono reciprocamente. Tale riconoscimento della diversità è possibile in quanto questi stati di vita appartengono a tutta la famiglia umana. Sono forme di vita della comune umanità.

La diversità legata agli stati di vita fondamentali dell'esistenza umana è senza dubbio involontaria ed è al contempo (potenzialmente) comune, in quanto ogni cittadino potrebbe trovarsi in tali situazioni esistenziali. Se sono giovane, so che probabilmente diventerò anziano. Se sono sano, so che posso ammalarmi. Se sono disoccupato, spero di trovare un lavoro che sia giuridicamente protetto²¹.

Un altro tipo di diversità è legato a fattori di carattere biologico o storico che si ricevono per nascita e che quindi sono involontari. Mi riferisco evidentemente alle diversità di razze, di etnie e di culture. Qui ci troviamo di fronte a mondi separati da confini invalicabili. Se nasco nero, so che non potrò mai diventare bianco e viceversa. Se nasco russo, so che non potrò mai essere un polacco (e, d'altronde, non lo desidero affatto). Certamente posso sempre cambiare nazionalità e assumere una diversa cittadinanza, ma non sarò mai un *nativo*.

Queste forme di diversità sono, dunque, involontarie come le prime, ma non sono comuni. Ed è per questo che costituiscono il problema più serio per una comunità politica che è aperta ad una dimensione multietnica e multirazziale. Come poter comprendere e accettare qualcosa che appare come incommensurabile senza tentare di omologarlo alla nostra cultura e alla nostra identità?

Per quanto riguarda le diversità legate agli stati di vita abbiamo detto che ciò è possibile perché posso mettermi nei panni dell'altro. Posso capire e, quindi, rispettare i diritti e le esigenze del malato, perché riesco ad immaginare cosa può significare non essere sano. Ma cosa significhi essere un afro-americano, non lo so e non lo riesco neppure ad immaginare, a meno di non essere io stesso un afro-americano.

Allora è ovvio pensare che questo tipo di diversità non possa essere accolto da una comunità politica a meno che le identità razziali e culturali non siano messe tra parentesi rivolgendo tutta l'attenzione all'uguale dignità degli esseri umani come tali. Ma allora questa cesserebbe di essere in senso proprio una «comunità» che è tale perché riconosce le identità personali dei suoi membri nella loro concretezza e particolarità. Si dovrebbe, pertanto, concludere che almeno per quanto riguarda le società multietniche e multirazziali l'unica linea da seguire sia il principio liberale di neu-

²¹ Bisogna però riconoscere che nella scelta del lavoro c'è una certa volontarietà o almeno dovrebbe esserci.

tralità. Eppure questo principio è accusato di essere a sua volta espressione di una cultura particolare, cioè quella occidentale. Pensarsi come un io separato da contesti vitali particolari è qualcosa che può essere praticabile solo da chi ha alle spalle la tradizione della modernità occidentale e che, quindi, non può essere vissuto da chi vede nella propria identità culturale tutto se stesso. Ma per il momento lasciamo in sospeso questa sfida che l'identità culturale avanza nei confronti sia della comunità politica che della società politica liberale.

La terza e ultima categoria della diversità è quella legata alle proprie scelte volontarie. Ogni individuo consapevole in un regime di libertà politica tende a dare alla propria esistenza quella forma che gli sembra più conveniente. Si suole oggi notare che la piena fioritura (*flourishing*) dell'io richiede che ognuno progetti liberamente la propria esistenza e trovi nell'ambiente politico i mezzi e le opportunità per realizzare i propri piani esistenziali. Il risultato in una società libera e multidimensionale è quello di una grande varietà di modi d'intendere il bene umano e, quindi, di una grande diversità.

Questo tipo di diversità è – come s'è detto – volontario ed è, perciò, di carattere etico (e religioso). Proprio per questo essa consente una certa comunanza, nel senso, cioè, che ogni prospettiva autenticamente etica deve essere in linea di principio accessibile a chiunque. Se sono abortista, posso in qualunque momento cambiare idea e diventare anti-abortista. Se sono cattolico, posso – se voglio e lo giudico un bene – diventare ateo o musulmano.

Trattandosi di scelte volontarie, esse devono essere giustificate nei confronti di se stesso e degli altri. Se scelgo un determinato valore, devo giustificare le ragioni. Anche se ritenessi di farlo perché così mi piace, anche questa è una ragione che riposa sull'assunzione (controvertibile) che il bene è ciò che piace. Sulla base delle ragioni è possibile, quindi, una comunicazione reale tra le scelte etiche di vita che spesso si sostengono l'un l'altra e si definiscono in una prospettiva relazionale.

Pertanto, questo tipo di diversità non pone alla politica lo stesso genere di difficoltà del precedente. La varietà dei progetti di vita possono essere compresi e riconosciuti. Semmai qui incontriamo altre forme di difficoltà. Una comunità politica può riconoscere tutti i progetti di vita personali senza limiti? oppure deve fare alcune necessarie discriminazioni? E poi c'è da chiedersi più radicalmente se le scelte di vita personali debbano interessare la politica e se non si debba rispettare più accuratamente la differenza tra pubblico e privato.

Abbiamo visto che vi sono almeno tre tipi di diversità e che essi pongono questioni e problematiche ben distinte alla politica. Questa piccola mappa delle diversità è solo uno schema analitico che non deve far credere che in realtà le distinzioni siano così facili. Nella realtà si presentano complicazioni e combinazioni inestricabili. Basti pensare che le varie culture hanno concezioni proprie degli stati di vita ed atteggiamenti ben di-

versi nei confronti dell'età o della salute. In alcune culture gli anziani sono onorati e rispettati in quanto considerati come uomini ricchi di esperienza e di saggezza; in altre sono ritenuti un peso improduttivo e una categoria non più socialmente utile.

Un'attenzione troppo astratta agli stati di vita può condurre alla stessa posizione decontestualizzata dell'universalismo egualitario dei diritti. Non si può fare una Carta degli stati di vita così come s'è fatta una Carta dei diritti. Ogni comunità politica, che non è una creazione astratta ma una pratica consolidata del *vivere insieme* tra persone diverse, va maturando nel tempo una concezione comune degli stati fondamentali della vita umana ed offre così ai suoi cittadini uno standard di vita ordinaria con i suoi diritti ed i suoi doveri elementari. Tutto ciò ovviamente è oggetto di continua contrattazione e revisione nel dibattito pubblico.

Un'altra fonte importante di complicazione si trova nel problema religioso, che sta a cavallo tra la diversità culturale e quella etica. La religione non è soltanto una scelta volontaria di tipo etico, ma è anche un fatto culturale ed istituzionale. Si può nascere in una religione ed essere educati in essa, ma poi la religione richiede un'adesione personale che è del tutto simile a quella etica. In questo senso la religione, pur essendo legata strettamente alla cultura, non s'identifica con essa. Ci si può liberare dalla religione nativa più facilmente che dalla cultura d'origine, anche se molto spesso i segni restano. Pertanto il fatto religioso richiede un trattamento complesso: da una parte deve ricevere una protezione istituzionale, perché è un fatto istituzionale, ma dall'altra tale tutela deve lasciare ampio spazio alla libera adesione dei cittadini.

4. Riconoscimento e identità.

Ognuno ha la propria vita da vivere. Ognuno di noi è chiamato a vivere la propria vita in un determinato modo e non in un altro. Ad ognuno deve essere data la possibilità di essere fedele a se stesso, poiché, se smarrisco lo scopo della mia vita, perdo ciò che significa *essere uomo per me*. E ciò richiede la collaborazione degli altri. Abbiamo già detto che l'identità personale esige per essere conquistata e realizzata il riconoscimento degli altri.

La cittadinanza, che è la categoria più vasta e comprensiva del soggetto politico, non può essere esclusa quale componente dell'identità personale, poiché è il canale attraverso cui i singoli e i gruppi possono presentare le loro esigenze e le loro richieste per un pubblico riconoscimento²².

²² È ovvio che il riconoscimento politico non è l'unica modalità di riconoscimento di cui le persone hanno bisogno nella costituzione della loro identità, ma è solo ad esso che qui presteremo la nostra attenzione.

Ad esempio, il problema del riconoscimento non riguarda gli africani che vivono negli Stati Uniti, ma riguarda gli afro-americani, cioè è il riconoscimento di una cultura che ha una cittadinanza in una comunità politica, in cui si trovano anche altre culture.

In ogni caso nessuno può conquistare la propria identità da solo, ma è necessario negoziarla continuamente attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interno, con altre persone²³. Se queste non collaborano in qualche misura o, peggio, se misconoscono e disprezzano il mio modo d'essere, allora questo sarà per me fonte di umiliazione, di oppressione e di alienazione. Qui basti ricordare che molte delle accuse giustificate del femminismo si fondano proprio su questa mancanza di riconoscimento dell'identità della donna che viene così ostacolata nel raggiungere la stima di sé e del suo ruolo sociale.

La questione cruciale, che si pone al riconoscimento politico, è quella del passaggio da una *politica della pari dignità* ad una *politica della differenza*. Apparentemente non dovrebbero esserci grandi difficoltà teoriche, perché la seconda sembra discendere dalla prima logicamente: «prendiamo debitamente atto di un qualcosa che esiste universalmente (tutti hanno un'identità) in quanto riconosciamo un qualcosa che per ognuno è soltanto suo»²⁴. Ma in realtà può sorgere un grave conflitto tra l'una e l'altra: il riconoscimento dell'identità particolare dell'altro può non essere quello della sua pari dignità e può condurre ad azioni o ad atteggiamenti che violano l'uguaglianza formale. Per questo è necessario gettare uno sguardo sul significato e sulle modalità di questo riconoscimento in relazione alle varie categorie di diversità.

Letteralmente «riconoscere» è identificare qualcosa che già s'è conosciuta. Il filosofo platonico attraverso il ricordo riconosce le idee che già la sua anima in un tempo originario ha contemplato. In generale il riconoscimento indica a sua volta un processo d'identificazione. Ma quest'identificazione può rivolgersi alle persone e alle cose o ai contenuti di pensiero e ai valori. Posso riconoscere una persona che non vedo da molto tempo e posso riconoscere una pagina letta nella mia giovinezza.

Ogni riconoscimento implica sempre una *dimensione valorativa* (sia essa di segno positivo o negativo). Tale carattere valutativo si può cogliere chiaramente dal fatto che il riconoscere non si può ridurre ad un atto di certificazione, ma ha un significato più profondo. Riconoscere qualcuno o qualcosa vuol dire attestare che nello svolgersi della propria esperienza di vita quella persona o quell'idea hanno avuto ed hanno (nel bene o nel male) un ruolo significativo tanto da contribuire in qualche modo alla co-

²³ Taylor, *Multiculturalismo* cit., p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 59.

stituzione della propria identità, della propria personalità o della propria storia. Senza quest'esperienza o senza questo incontro la mia vita non sarebbe stata la stessa. Infatti, quando non riconosciamo qualcuno che pur un tempo abbiamo conosciuto bene, c'è quasi sempre il sospetto che questa conoscenza non sia stata per noi significativa e non abbia contribuito a dar senso alla nostra esistenza. Ma coloro che sono entrati nella storia della mia vita ed hanno contribuito alla crescita del mio io, li riconosco senz'altro, attestando con ciò che essi fanno parte essenziale della mia esperienza di vita e che non potrei pensare me stesso senza di loro.

Più in generale si può dire che il riconoscere è legato all'idea che le cose hanno un ordine e che è quindi possibile ripetere l'esperienza conoscitiva, confermando così la continuità tra passato, presente e futuro. Posso riconoscere qualcuno o qualcosa se permane nel tempo o nello spazio in certo qual modo la loro identità. Con il riconoscimento noi veniamo rassicurati sull'ordine del mondo che si riflette in quello dell'esperienza conoscitiva dell'uomo. Ma noi qui cercheremo di restringere le nostre osservazioni al campo etico e politico.

Il *ri-conoscimento* ha un carattere riflessivo, perché presuppone una conoscenza che si riconferma ed anche perché indica il valore che noi attribuiamo alle nostre conoscenze nel contesto della nostra vita. Noi siamo esposti al mondo; un flusso di *oggetti* passa davanti a noi e un flusso di esperienze corre dentro di noi. Se ci abbandonassimo ad essi, ne saremmo travolti e non avremmo mai una nostra identità, non potremmo mai pensarci come un io o come un sé. In realtà noi selezioniamo tra le nostre esperienze quelle che sono significative per noi e gettiamo via quelle che non lo sono²⁵. Costruiamo così un ordine interiore su cui riposa la nostra identità. Il riconoscimento dell'altro è quindi la conferma o l'attestazione che esso fa parte del nostro «mondo» e ne è una parte significativa.

Vediamo così che il riconoscimento, mentre si rivolge all'altro o ad altro (si tratti cioè di un *tu* o di una esperienza di vita), è innanzi tutto un atto fondamentale per la costituzione della propria identità, quand'essa è concepita (come dev'esserlo) aperta al mondo. Il riconoscimento è dunque il valore che noi attribuiamo alle nostre conoscenze, il valore che esse hanno per noi, per la nostra vita, per la nostra identità, per la nostra storia. Qui conoscenza e valore sono tanto strettamente legati da essere inscindibili. Il *ri-conoscere* è una presa di coscienza di cose che *interessano* la nostra esistenza. Per questo la mera descrittività conoscitiva non rende ragione del conoscere come atto vitale specifico di quell'essere razionale che è l'uomo. Conoscenza e interesse spesso non possono essere separati.

²⁵ Questa *tecnica naturale* è stata studiata da Arnold Gehlen, che l'ha riassunta nel *principio dell'esonero* (*Entlastung*). Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 45.

Non solo la conoscenza può essere considerata in termini di valore, ma anche i valori possono produrre conoscenza.

Se ci sono valori *in sé*, allora il riconoscimento diventa anche un dovere. Io devo riconoscere per me, per la mia soggettività, l'importanza di valori che valgono di per sé, altrimenti baserei il senso della mia vita sull'inganno o sull'illusione. Il termine stesso di «riconoscimento» suggerisce questa propensione ad attribuire oggettività al valore. Si riconosce propriamente ciò che ha già un significato ed una significatività, altrimenti si dovrebbe parlare piuttosto di «attribuzione» o «conferimento» di senso. Riconoscere vuol dire far entrare nella propria interiorità un qualcosa di già significativo e con ciò confermare che anche per noi (per la nostra vita e per la nostra storia) questa significatività ha un valore e un ruolo. Riconoscendo qualcosa che vale, lo riconosco al contempo come valore *in sé* e come valore *per me*.

Bisogna ora applicare questo concetto generale al riconoscimento politico, cioè a quello che proviene da una comunità politica in cui si trovano quelle categorie di diversità che sopra abbiamo indicato. Ognuna di esse richiede – a nostro parere – una forma appropriata di riconoscimento.

Credo che a questo fine la distinzione più importante sia quella tra il riconoscimento diretto alla persona (o ad un gruppo di persone) e quello direttamente rivolto ai valori o ai contenuti culturali. Certamente alla fin dei conti il riconoscimento politico è sempre diretto alle persone. Sono ad esse che si attribuiscono diritti, si danno opportunità e si accettano quali membri della vita politica. Tuttavia si possono accogliere le persone e riconoscerle quali soggetti attivi e protagonisti della vita socio-politica senza per questo essere in grado di formulare giudizi di valore sui contenuti d'identità di cui sono portatori. Ciò avviene in generale nelle relazioni intersoggettive. C'è un riconoscimento diretto alla persona a prescindere dai contenuti della sua identità. Non ti accolgo perché sei così e così, ma semplicemente perché sei tu. Ti accolgo così come sei, perché sei *tu* ad essere significativo per *me*.

Questo stesso atteggiamento può essere rivolto ad un gruppo di persone unite da una medesima identità culturale quand'essa è significativa nella storia di una comunità politica. Ad esempio, gli afro-americani con la loro cultura sono significativi per la storia della comunità politica americana. Ma spesso i cittadini americani non afro-americani non sono in grado di formulare giudizi sul valore oggettivo di questa cultura e delle sue opere, eppure gli afro-americani in quanto cittadini devono essere riconosciuti per la loro stessa presenza attiva nella storia politica americana e per il ruolo che vi hanno giocato²⁶. È stata la presenza cooperativa degli

²⁶ Insisto sull'esempio degli afro-americani per sottolineare le profonde differenze culturali che possono esistere all'interno della stessa comunità politica. Ma potrei anche fare l'esempio di diverse culture regionali, com'è il caso dell'Italia.

afro-americani che ha reso la loro cultura significativa per la comunità politica americana. In questa società multietnica solo alcune culture sono significative e precisamente quelle di coloro che di fatto costituiscono questa comunità politica.

Potrebbe sembrare che questo riconoscimento che va alle persone più che ai loro contenuti culturali ci faccia ritornare alla politica dell'uguaglianza. In fondo non si devono riconoscere uguale dignità e uguali diritti a tutti i cittadini? Ma in realtà qui si va oltre alla mera uguaglianza, perché questo riconoscimento, che va alle persone, non deve essere inteso come diretto alla loro astratta umanità, ma alla loro concretezza storica e culturale. Non si dice qui che si debbono accettare i neri come aventi uguale dignità dei bianchi, ma che si debbono accettare gli afro-americani in quanto tali, pur non potendosi apprezzare i loro valori. Allo stesso modo si riconoscono persone come significative nella nostra vita privata senza per questo condividere il loro modo di vita, come avviene spesso con i nostri familiari. Io riconosco la mia famiglia come significativa per me non già perché questi parenti mi vadano a genio, ma semplicemente per il fatto che questa famiglia è la *mia*.

Il riconoscimento diretto alle persone, nel senso sopra indicato, non conduce propriamente da parte della comunità politica ad una valutazione dell'identità dei gruppi. Essa conduce ad affermare che quest'identità deve essere protetta e sostenuta non già perché abbia un valore oggettivo per tutta l'umanità, ma semplicemente perché questo è il modo più concreto e reale di rispettare le persone, la loro cultura e la loro storia. Qualsiasi valutazione politica dell'identità culturale potrebbe essere accusata di essere parziale, di essere stata formulata nell'ottica di una certa cultura, quella dominante. Ma qui non v'è alcuna valutazione dei contenuti dell'identità. La comunità politica non afferma di proteggere i valori dell'identità afro-americana perché sono elevati o degni di per sé di essere protetti per il bene di tutta l'umanità. Ma parte dalla constatazione che gli afro-americani appartengono alla storia civile americana e che quindi, per questo solo fatto, la loro identità culturale deve essere protetta.

V'è poi una forma di riconoscimento che si sostanzia in un vero e proprio giudizio di valore e che, quindi, guarda direttamente ai contenuti dell'identità personale. Il musicista, lo scienziato e l'artigiano sono portatori d'identità e di progetti di vita diversi. Essi sono riconosciuti dalla comunità politica, perché questa formula giudizi di valore riguardo alla musica, alla scienza e alla produzione. Ogni cittadino riconosce che si tratta di attività necessarie al bene dell'intera comunità o della stessa umanità.

Il riconoscimento valorativo sembra applicabile a quella categoria di diversità che è legata agli stati di vita. Questi sono forme storiche dell'esistenza umana connesse a valori, diritti ed esigenze che hanno una loro oggettività fenomenologica, indipendentemente dalle persone che si trovano

ad attraversarli. Una comunità politica è composta da persone che si trovano in differenti situazioni vitali e che, quindi, sono accomunate dalla partecipazione a plessi di valori costanti. Una comunità politica riconosce i valori legati all'essere bambino, adulto, anziano, ammalato, lavoratore e così via indipendentemente dalle persone, perché si tratta delle forme di vita fondamentali dell'esistenza umana e per ciò stesso proprie di tutti i cittadini in qualche modo.

Dobbiamo concludere che, mentre la forma di riconoscimento in prima istanza diretta alle persone è appropriata per la seconda categoria della diversità, cioè quella relativa all'identità culturale, la forma di riconoscimento diretta in prima istanza ai valori è più adatta per la prima categoria della diversità, cioè quella propria degli stati di vita. Resta da precisare a quale forma di riconoscimento debba farsi ricorso per la terza categoria, cioè quella delle scelte volontarie di vita.

Qui ci troviamo in un ambito che deve essere trattato con molta delicatezza e circospezione dalla comunità politica. La formulazione dei progetti personali di vita è, infatti, per definizione un fatto privato e come tale deve essere rispettato dalla politica, la cui funzione non è certo quella di sostituirsi in qualche modo alla volontà del singolo ma al contrario di renderla possibile ed efficace.

Proprio nei confronti delle scelte di vita sembra, pertanto, riprendere vigore e plausibilità la politica liberale della neutralità, che in effetti è stata pensata avendo di mira la piena autonomia e libertà dei cittadini nelle loro scelte di vita. Tuttavia ciò non può significare per nulla – come vorrebbero i seguaci del *Libertarian Party*²⁷ – un disinteresse totale della comunità politica per le scelte private. Se queste scelte costituiscono una parte importante dell'identità personale, anche per esse si deve porre in certo qual modo il problema del riconoscimento politico.

La comunità politica ha l'obbligo di rendere l'ambiente sociale quanto più possibile ricco di opzioni di vita alternative in modo che tutti possano trovare con maggiore facilità la risposta ai loro bisogni d'identificazione personale. Quanto più ricca di fini, di beni e di valori è la vita socio-politica, tanto più vasta è la possibilità di scelta del singolo e, quindi, tanto più effettiva è la sua libertà e la sua responsabilità. I modi di progettare e realizzare una «vita buona» sono molteplici e tutti devono essere riconosciuti sul piano politico.

Abbiamo già detto che il bene comune deve essere in grado di abbracciare la varietà più ampia possibile di beni personali. Tuttavia la logica del riconoscimento presuppone che qualcosa possa non essere riconosciuto. Un ri-

²⁷ Il *Libertarian Party* è un piccolo partito politico americano che propugna il liberalismo più estremo e conseguente, specie in campo d'intervento economico. Le critiche ad esso da parte degli stessi liberali dimostrano l'insostenibilità di un liberalismo conseguente. Cfr. Th. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, trad. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1993, pp. 123 e sgg.

conoscimento automatico o necessario sarebbe un controsenso. Il bene comune non può essere inteso come la mera somma delle concezioni personali del bene. Esso implica un certo scrutinio di ammissibilità, ma è proprio questo a destare preoccupazioni e a far risorgere lo spettro dello Stato etico. Quale allora dovrebbe essere l'atteggiamento della comunità politica nei confronti delle scelte personali di vita? Quale forma di riconoscimento politico è possibile nel rispetto della libertà di scelta? Credo che in questo campo siano chiamate in causa congiuntamente entrambe le forme di riconoscimento, quella diretta alle persone e quella diretta ai valori.

Secondo la concezione liberale, che notoriamente difende l'individuo dalle ingerenze del potere politico, il solo riconoscimento ammissibile è quello diretto alle persone con l'esplicito divieto di sottoporre le scelte di vita a qualsiasi valutazione etico-politica. Al cittadino è riconosciuta la libertà di formulare ed attuare tutti quei progetti personali di vita che insindacabilmente vorrà. Tuttavia al problema della valutazione una comunità politica non può mai totalmente sfuggire. Non riesce ad evitarlo neppure il liberalismo classico quando pone come unico limite il rispetto della libertà altrui. Se si sostiene che saranno ammessi solo quei progetti di vita che non impediscono od ostacolano l'eguale libertà degli altri, allora si ammette la legittimità di un certo scrutinio etico-politico delle concezioni personali del bene. Infatti bisogna entrare in esse per dimostrare che la libertà altrui è da esse impedita. Il che può essere altamente controverso. La storia politica liberale è piena di esempi di violazioni occulte ed occultate di questo principio dell'eguale libertà.

Siamo così di fronte ad una tensione irrisolvibile: se accettiamo per le scelte personali di vita il solo riconoscimento delle persone, allora il rispetto della libertà di scelta del cittadino dovrebbe essere senza alcun limite; se ci inoltriamo nella valutazione etico-politica, allora accettiamo il principio della limitazione politica della libertà di scelta. Questa tensione è quella stessa che v'è tra liberalismo e comunitarismo, tra la neutralità liberale e l'eticità comunitaria. Tra questi due estremi si situa ovviamente un'ampia gamma di posizioni in cui varia il dosaggio tra libertà individuale e fini collettivi.

In questo spettro di soluzioni la posizione più difendibile mi sembra essere quella che chiamerei «comunitarismo liberale» per indicare che le buone ragioni del liberalismo possono essere assorbite da una concezione genuinamente comunitaria. Ma si tratta di formule che preferirei evitare e che hanno il solo scopo di mantenere un contatto con il dibattito in corso tra liberali e comunitari²⁸.

Se l'opera della politica consiste nella custodia dell'identità dei singoli e dei gruppi e se tra gli aspetti e le condizioni di quest'identità c'è la li-

²⁸ Per questo rinvio al volume curato da A. Ferrara e sopra citato alla nota 12.

bertà di scelta, allora quest'ultima deve ricevere una particolare tutela da parte di tutta la comunità politica. Non c'è dubbio che la stessa libertà di scelta si può annoverare tra i fini collettivi essenziali di una politica democratica. Già Aristotele vedeva nella partecipazione alle decisioni politiche un elemento essenziale di ogni «vita buona». Ciò significa che la libertà non è solo condizione necessaria per una vita buona, ma è essa stessa un bene e, più precisamente, uno di quei beni etici che hanno una specifica proiezione politica²⁹. Una vita povera di valori, e tuttavia scelta in piena libertà, non è del tutto un male, mentre una vita ricca di valori, che però sono in qualche misura imposti, non può considerarsi «buona». La tutela della libertà di scelta dei singoli e dei gruppi è, pertanto, un precipuo dovere della comunità politica. In questo senso considero tale libertà un valore etico-politico imprescindibile, nei cui confronti si deve attivare il riconoscimento valutativo.

La custodia di questa libertà deve riguardare tutto l'arco del suo esercizio, cioè dal momento della scelta a quello della realizzazione. Innanzitutto una comunità politica deve preoccuparsi che la libertà di scelta sia reale, vale a dire che le condizioni del suo pieno esercizio siano assicurate. Qui, ad esempio, si potrebbe richiamare la necessità di difendere il cittadino da ogni manipolazione delle coscienze esercitata dai mezzi d'informazione e di comunicazione senza con questo sostituire ad essa quella esercitata dal potere politico stesso. Poi si tratta di assicurare – come già s'è detto – un ambiente ricco di valori e di alternative che renda effettiva la scelta. Ed infine bisogna favorire, nei limiti permessi alla politica, la realizzazione dei progetti di vita, perché a nulla vale essere liberi di scegliere se poi le scelte sono frustrate nel loro adempimento. Ma ciò non basta.

La libertà stessa costituisce un criterio di valutazione e un limite delle scelte ammissibili sul piano politico. Intendo dire che una comunità politica non può dare riconoscimento a quei progetti di vita in cui la stessa libertà ne esca radicalmente annullata. È ovvio che ogni scelta è un impegno della propria libertà rispetto ad un corso d'azione e nei confronti di altre persone, ma nessuna scelta è legittima se ha per oggetto la libertà stessa. Non siamo liberi di rinunciare alla libertà, perché altrimenti non saremmo più in grado di rivedere le nostre scelte e di cambiare la direzione della nostra vita. Se rinunciassimo alla libertà, non potremmo più mutare liberamente l'orientamento della nostra esistenza verso un bene che in seguito ci appare preferibile. Questa possibilità di convertire la nostra direzione vitale è strettamente legata sia alla volontarietà delle nostre azioni, sia alla pluralità di beni che la vita sociale rende possibile. Su queste basi credo giustificabile che la comunità politica guardi con sfavore e

²⁹ Un altro valore di questo genere mi sembra essere la qualità della vita. Ma non tratterò qui la problematica complessa che ruota intorno alla vita come valore politico.

non dia riconoscimento a quelle azioni e a quei progetti di vita «irreversibili» dal punto di vista del valore della libertà, quali ad esempio il drogarsi o il suicidarsi, e non soltanto a quelli che sono di danno in qualche modo agli altri. Per questi motivi ritengo che il riconoscimento politico rivolto ai progetti personali di vita debba unire l'aspetto personale con quello contenutistico nei limiti e alle condizioni sopra indicati.

5. *La politica come identità e come discorso.*

Dobbiamo ora raccogliere i frutti della nostra analisi delle forme di diversità e di quelle di riconoscimento politico.

È apparso evidente quanto complessa sia la problematica dell'identità personale e collettiva. In essa s'intrecciano fattori eterogenei che vanno dalla condizione naturale della nascita a quelli dello sviluppo della vita umana e delle scelte volontarie. Tutti questi elementi, che contribuiscono a costruire l'identità delle persone, devono essere tenuti insieme da un tessuto comune che non può che essere una comunità politica, da cui promanano le forme di riconoscimento suddette. Ognuno di noi ha bisogno non solo del riconoscimento, ma anche che esso provenga da determinate persone, che sono quelle con cui v'è una qualche comunanza di vita. Un riconoscimento proveniente dall'umanità o dalla comunità internazionale è ancora troppo astratto ed insufficiente se poi manca il consenso da parte di coloro che ci sono prossimi.

In quest'ottica la politica può considerarsi come l'attività di costituzione di collettività identificanti, mediante cui coloro che hanno problemi simili d'identificazione si aggregano e coloro che li hanno diversi si riconoscono reciprocamente in una dimensione cooperativa. Questo è anche il significato del criterio politico della *sufficientia vitae* così come una riflessione sul tempo presente c'induce a ripensarlo e riattualizzarlo.

Che la politica debba offrire agli individui tutto ciò che è sufficiente per realizzare una vita buona significa che i confini della comunità politica si estendono fin dove si trovano quei beni o valori che servono all'identificazione personale e sociale dei membri di un popolo. Per individuare quest'ambito non bisogna guardare solo alle radici etniche o «naturali», ma anche alla storia del popolo, alla sua lingua, alla sua cultura, cioè a tutto ciò che si è venuto costruendo come ambiente vitale per un certo gruppo d'individui che si sono trovati a cooperare per lungo tempo, divenendo in certo qual modo interdipendenti pur nella diversità delle concezioni di vita.

L'identità personale e sociale di un bianco americano richiede la presenza e il rispetto dell'identità dei neri americani e viceversa. Questi due gruppi hanno problemi diversi d'identificazione e, tuttavia, sono accomu-

nati da una stessa *identità politica*³⁰, che è una componente necessaria della loro identificazione personale, ma che implica l'accettazione e il riconoscimento del diverso come aspetto necessario per ritrovare il senso della propria storia e del proprio destino. È dunque l'identità politica così intesa a definire ed individuare una comunità politica, i suoi confini e la sua ampiezza. A sua volta bisogna ripensare quest'identità non sull'unica base delle etnie e dei legami di sangue o di «natura», ma principalmente sulla base della costruzione di contesti vitali di cooperazione e di vita. Queste pratiche sociali, che hanno le loro memorie e la loro storia, sono i punti di riferimento obbligati per la definizione della comunità politica³¹.

Avere diritti di cittadinanza non significa primariamente trovarsi in un determinato luogo governato da un'autorità politica, ma è esso stesso un fatto culturale. Significa aver consuetudine di vita, collaborare con altri nella vita sociale e nelle pratiche sociali ordinarie. Proprio come cittadini la prima verità di cui andiamo in cerca è quella della nostra identità personale. A tale interrogativo non possiamo rispondere se non prendendo coscienza delle coordinate fondamentali della nostra esistenza: il modo di nascere e di morire, di amare e di lavorare, di soffrire e di gioire. Tutte cose legate ai nostri contesti vitali e alle pratiche sociali entro cui operiamo. Per questo la questione dell'identità politica è così importante³², cioè come collante di base per la costruzione del sé. Non lo sarebbe solo qualora potessimo prescindere da essa nella ricerca della nostra identità personale. Ma ciò significherebbe non considerarci più come esseri storici e come «animali di cultura».

6. Il divorzio tra politica e comunità.

È necessario ora ulteriormente ribadire lo stretto collegamento tra politica e dimensione comunitaria. È del tutto ovvio che la sterilizzazione valorativa della politica conduca a rigettare il concetto di «comunità politica». Infatti oggi per «comunità» s'intende un'associazione di individui sulla base di una visione concreta comune del bene e per «società» le associazioni di individui che non condividono una visione concreta comune del bene³³. Di conseguenza è solo all'interno delle comunità che s'impara a distinguere il bene dal male, mentre nelle società il poter compiere un'azione non significa per ciò stesso che essa debba essere considerata come buona. La liceità non è necessariamente la bontà. Pertanto la società

³⁰ Potremmo qui parlare anche d'*identità nazionale* se non fosse per l'ambiguità del concetto di nazione. Ma proprio in questo senso lo usa la *Centesimus annus* (n. 50).

³¹ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, trad. di L. Frattini, Massimo, Milano, 1992, pp. 7-9.

³² Cfr. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. P., Cambridge, 1982, p. 143.

³³ H. T. Engelhardt jr., *Manuale di bioetica*, a cura di M. Meroni. Il Saggiatore, Milano 1991, p. 63.

politica non contribuisce in nulla all'identificazione personale, mentre la comunità morale la qualifica. La conclusione è che la vita etica viene vissuta a due livelli: quello politico-giuridico di un'etica laica povera di contenuti, che comprende numerose comunità morali divergenti, e quello morale delle comunità particolari, che forniscono una vita ricca di valori³⁴.

Il risultato del distacco tra politica e comunità e, quindi, tra politica ed identità personale è ovviamente quello di sottrarre alla vita politica gran parte della sua significatività. Gli individui sono più attratti dalle loro comunità morali d'appartenenza (o da quelle comunità d'interessi che sono i partiti politici), entro cui possono trovare riconoscimento ed esercitare la pratica del bene (o quella che loro credono tale), che non dalla dimensione politica, luogo divenuto anonimo e spersonalizzato. Eppure in questo luogo, debole di valori, trovano limitazioni alla loro libertà, obblighi e sanzioni. Forte è allora la tentazione di attribuire alle comunità morali uniformi anche la dimensione politica o, comunque, di sottrarre alla società politica globale quanto più è possibile delle sue competenze. È questo infatti il processo in corso nelle società politiche occidentali e orientali (seppur per motivi diversi). Il risveglio delle etnie, le tendenze federaliste, i processi autonomistici spesso devono interpretarsi come il maldestro tentativo di ricondurre la politica alla dimensione comunitaria, che però non è più in senso proprio «politica». Tali movimenti manifestano, comunque, l'esigenza di ripristinare il contatto tra la politica e l'identità personale, che è mortificato dalla concezione liberale della democrazia intesa come puro e semplice metodo di governo³⁵. Ma il risultato è l'accresciuta incomprensione e ostilità nei confronti della diversità, che tende ad essere esclusa dai confini della politica. Ciò che invece abbiamo voluto mostrare è che l'identificazione personale e la comunità politica hanno bisogno della diversità come componente essenziale quand'essa appartiene alla loro storia (e la storia è sempre ricca di diversità). Una vera e propria comunità politica non ha una visione uniforme del bene personale, ma accoglie in sé una vasta pluralità di concezioni del bene. Esse non vengono semplicemente «tollerate», ma approvate e convalidate, pur se in una dimensione critica. Così bisogna intendere il concetto di «bene comune», che è aperto ad una pluralità di modi d'intendere la vita buona e proprio per questo ha una valenza politica³⁶.

Bisogna ancora notare che le comunità morali uniformi, in cui gli individui si distribuiscono secondo la logica delle appartenenze, non sono in senso proprio «politiche», anche se aspirano ad assumerne le funzioni. Di conseguenza si spezza la comunanza di vita, si accelera la frammenta-

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

³⁵ Questa concezione - com'è noto - è strenuamente difesa da N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

³⁶ Cfr. il mio *Individuo, comunità, diritti*, cit., pp. 75-6.

zione e l'incomunicabilità sociale e la politica, contesa tra un luogo che non è il suo e un luogo che l'ha mortificata, si volatilizza e scompare. Noi tutti oggi soffriamo di quest'assenza della politica, di cui il moltiplicarsi vertiginoso dei discorsi politici è una conferma piuttosto che una smentita.

Le conclusioni di questo percorso, e l'ammaestramento che possiamo (e dobbiamo) trarne, sono queste: la politica ha bisogno in qualche modo del grembo comunitario, perché è una base necessaria per l'identità personale dei cittadini; non bisogna confondere le comunità morali, comunque esse siano intese (da quelle etniche a quelle ideologiche), con le comunità politiche. Le prime hanno una visione uniforme del bene, mentre nelle seconde il bene comune contiene una pluralità di modi d'intendere il bene personale.

Poiché l'unità della vita politica non è data dallo Stato, cioè dal potere e dalla sua organizzazione, e non è data neppure da fattori «naturalisti», quali i legami di sangue o di razza, appare evidente che essa poggia sulla possibilità di un'autentica *comunicazione* tra individui che, pur avendo ognuno le proprie preferenze, sono in grado d'intendersi e di comprendersi in ragione della consuetudine di vita. Entra così in gioco un ulteriore elemento, che è l'anima e la sostanza della politica, cioè il *discorso*.

La comunicazione tra i partecipanti della comunità politica ha luogo attraverso quel discorso in cui ognuno, identificando se stesso, riesce a rendersi conto dei propri interessi e li confronta con quelli altrui, a cui concede pari legittimità. Non bisogna pensare che il discorso politico sia solo una comparazione d'interessi. Quest'ultimi sono negoziabili, ma non tutto ciò che si trova nel discorso politico lo è. Esso riguarda anche – come s'è detto – il riconoscimento della propria identità e questa non è negoziabile. Può anche concernere il dibattito delle idee, in cui le parti non avanzano pretese personali ma si battono per valori universali, cioè valori che tutti (anche gli oppositori) dovrebbero accettare. Per questo la politica non può fare a meno della verità in molteplici sensi. Anche l'identificazione personale e collettiva è – come s'è visto – una questione di verità e da essa dipende l'individuazione dei propri *veri* interessi. Ma vi sono altre questioni di verità che riguardano la politica e che sono legate ad una moralità critica, di cui le visioni personali del bene debbono tener conto. Ad esempio, il pluralismo delle culture si deve confrontare con il carattere universale dei diritti dell'uomo, sicché non tutte le pratiche diffuse possono dar luogo ad una autentica comunicazione politica e, quindi, essere ammesse dal discorso politico.

Abbiamo visto che la politica è un'attività rivolta alla costituzione di collettività identificanti mediante cui si opera il riconoscimento delle persone, dei loro diritti e interessi e che quest'attività si esercita nella forma del discorso. Ora è importante notare che proprio all'interno del discorso politico avviene il contatto e il confronto tra il pluralismo delle

concezioni del bene e l'esigenza universalistica dei valori. Il *bene comune* è proprio il risultato di questa dialettica mai conclusa e, quindi, si va elaborando e rielaborando incessantemente nel discorso politico, in cui le identità collettive nell'atto stesso della loro formazione consapevole sono messe alla prova della ragione.

Come ha mostrato Habermas³⁷, l'agire comunicativo si sviluppa sullo sfondo di un mondo della vita in comune, da cui i soggetti che partecipano alla comunicazione attingono modelli interpretativi leciti per svolgere i loro sforzi interpretativi. Ciò significa che il discorso politico è sempre contestualizzato e si fonda su presupposizioni culturali comuni che sono la condizione d'esistenza e di possibilità del discorso stesso. Nonostante la diversità dei loro progetti di vita, i partecipanti al discorso politico condividono un comune sistema di riferimento e s'intendono sulla base d'esperienze vissute insieme. Basti qui ricordare che la comunanza del linguaggio porta con sé inevitabilmente una condivisione nel modo di esperire il mondo, cioè d'interpretare i dati di fatto e d'intendere le relazioni interpersonali e la dimensione espressiva della soggettività. Noi dobbiamo comprendere nel «linguaggio» tutte le forme pragmatiche della comunicazione consistenti nel lavorare insieme e nel vivere insieme.

Se è vero che il discorso politico è carico di presupposizioni ed è strettamente collegato a contesti vitali, tuttavia nella misura in cui esso procede ad una presa di coscienza di tali assunzioni di sfondo per ciò stesso si presenta orientato verso una sempre maggiore universalità. La consapevolezza che il bene comune racchiude in sé visioni particolaristiche del bene spinge a sottolineare ciò che esse condividono. Soltanto un principio già in un certa misura universalistico può sussumere al suo interno l'idea di una pluralità di punti di vista particolaristici³⁸. L'universalità è pertanto un obiettivo da raggiungere piuttosto che un principio di partenza ed in questo senso è una questione di grado. È qualcosa da realizzare e da conquistare piuttosto che una condizione preliminare di validità. È questo il ruolo che i diritti dell'uomo (e più in generale il diritto stesso) esercitano nei confronti dell'identità personale e collettiva.

I diritti dell'uomo sono usati come *argomenti* del discorso politico, che è il processo del render conto pubblico dell'agire. Tutta la sfera giuridica non rappresenta altro che la capacità comunicativa che hanno le pretese individuali, cioè il loro poter essere messe in comune, l'essere ammesse al confronto razionale e divenire sostanza del ragionamento pratico.

In una politica della differenza i diritti dell'uomo sono una meta da raggiungere piuttosto che un punto di partenza. Per questo in essi la

³⁷ J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Bari, 1989.

³⁸ A. Gewirth, *Ethical Universalism and Particularism*, in «The Journal of Philosophy», 85, 1988, 6, pp. 293-4.

dimensione pratica è ben più importante di quella della loro affermazione teorica. Il raggiungimento effettivo del rispetto dei diritti dell'uomo vuol dire che è stata conquistata un'universalità senza sacrificare la particolarità dei contesti esistenziali, mentre la loro mera affermazione di principio ha solo un carattere direttivo e non già conclusivo.

7. Conclusioni.

Abbiamo cercato di raccogliere alcuni aspetti a nostro parere imprescindibili della vita politica. Alla luce di quanto detto possiamo ora riconsiderare il senso della domanda di formazione politica che si ripropone nel nostro tempo e nel nostro paese.

S'è già notato che essa è indubbiamente segno di una crisi della politica e di un disorientamento che mette a nudo le radici stesse della vita associata. Abbiamo individuato questo sradicamento esistenziale nell'incapacità della politica ad assolvere il suo ruolo necessario nel processo d'identificazione personale e collettivo. Questo ruolo si esercita attraverso il riconoscimento politico, che a sua volta si sostanzia in processi discorsivi sul piano pubblico e in strutture istituzionali e giuridiche. Le ragioni del venir meno di questa funzione esistenziale della politica sono molteplici e, ovviamente, non sono le stesse per tutti i paesi. Nel nostro si sta verificando una particolare concentrazione dei fattori di crisi e, conseguentemente, un'accelerazione del disorientamento. Innanzi tutto c'è da ricordare il venir meno della dimensione comunitaria della vita associata. Ma questo è solo un segno di qualcosa di più profondo, cioè della lacerazione di quel tessuto comune che consente un vero e autentico *discorso politico*.

Le condizioni di possibilità di questo discorso, in cui ci s'intende e ci si comprende nella diversità, per il nostro paese erano nel passato rappresentate dall'esistenza di un'*etica comune*, cioè da un insieme di valori e di orientamenti morali radicati nella vita quotidiana e condivisi da ampi strati della popolazione. Si trattava di un'*etica della vita quotidiana*, che riguardava il modo d'intendere le relazioni tra i sessi, la famiglia, l'educazione dei figli, il lavoro, i doveri verso gli altri, l'atteggiamento verso gli svantaggiati, il modo d'intendere la malattia, la sofferenza e financo la morte. Quest'*etica* è stata in parte rafforzata e in parte sostituita dai valori recepiti dalla Costituzione del 1948, che ha fondato una democrazia basata sul lavoro, sul principio di solidarietà e di uguaglianza sociale. Tuttavia la stessa Costituzione può esercitare una funzione di coesione e di unità solo se nella prassi interpretativa vi sono punti stabili etico-sociali di riferimento. Pertanto, quando è venuta meno la convergenza nell'*etica materiale* della vita quotidiana, anche il supporto istituzionale ha cominciato a vacillare.

Viene così meno la bussola per navigare nel vasto mare della vita etica e politica e si va alla deriva tra i resti del naufragio della morale cristiana e le imbarcazioni provvisorie ed incomplete dell'etica laica⁹.

Oggi viviamo in un regime di pluralismo etico, in cui la comunanza di vita non significa più comunanza nell'intendere il bene e la «vita buona». Non si tratta soltanto di una decomposizione del precedente universo unitario dei valori, ma anche positivamente dell'emergere di nuove domande d'identificazione e di nuove richieste di riconoscimento, a cui non si era preparati a rispondere. All'uniformità si sostituisce la differenza.

La moltiplicazione dei modi d'intendere il bene personale è un'opportunità favorevole e un'occasione di ricchezza per la vita etica e politica solo a condizione che si mantenga la comunicazione tra le prospettive particolari. Ma ciò è possibile solo se la comunanza nella concezione di vita, che è venuta meno, sia sostituita da una *comunanza di discorso*, cioè dalla comune ricerca del bene e del giusto, della propria e dell'altrui identità. In caso contrario la vita politica viene dominata dalla spartizione del potere e dal prevalere dell'interesse privato sul bene pubblico, cosa che è sotto gli occhi di tutti.

Il discorso politico non ha soltanto ad oggetto le visioni etiche in dialogo o in conflitto, ma – se bene inteso – è esso stesso un modo nuovo di proporsi dell'etica. C'è indubbiamente un'*etica del discorso*. Questa non consiste soltanto in determinate presupposizioni logiche (come l'uguaglianza, la reciprocità, la coerenza...) o in determinate presupposizioni materiali e contestuali (come le forme di vita, i valori culturali...), ma anche su una rinnovata *energia spirituale* e un rinnovato entusiasmo per i valori etico-politici. C'è una passione per il bene e per la politica da ritrovare. Non basta aver chiari i valori da difendere, perché ciò che costituisce la forza di un'etica è anche la purezza dell'intenzione, la ricerca spassionata del bene, il desiderio della verità e la speranza nel futuro. Non v'è autentica comunanza del discorso senza queste condizioni morali soggettive, che rendono la comunicazione intersoggettiva un impegno civile piuttosto che un'esercitazione retorica. In assenza di valori comuni e nella consapevolezza del comune smarrimento degli assetti ideologici del passato la comune e sincera ricerca del bene e della giustizia può costituire un canale di comunicazione e un vincolo non trascurabile tra persone che hanno orientamenti diversi.

Forse nella stessa domanda di formazione politica possiamo, allora, intravedere anche un primo segno dell'esigenza di una rinnovata comunicazione intorno ai valori etico-politici e una speranza per la futura rinascita della politica.

⁹ Ho già esaminato questa situazione nel mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea* cit., pp. 31 sgg.