

CONFLITTI D'IDENTITÀ E CONFLITTI DI VALORI

FRANCESCO VIOLA

I conflitti tra le persone non hanno contenuti molto differenti da quelli che avvengono all'interno della persona. D'altronde già Platone nella *Repubblica* aveva stabilito un'analogia tra l'anima e la città, in entrambe c'è il conflitto degli elementi costitutivi e in entrambe la giustizia si trova nell'armonia interna¹.

I conflitti sociali e politici possono riguardare gli interessi, le identità e i valori. Gli interessi sono negoziabili e, quindi, i loro conflitti normalmente si risolvono con il compromesso oppure, non raramente, con la prevalenza del più forte. Ma le identità e i valori non sono negoziabili e, pertanto, i loro conflitti richiedono procedure più complesse, non di rado non risolutive e non infallibili². Ciò significa che questi conflitti sono quelli più drammatici e laceranti. Il conflitto d'identità richiede il riconoscimento; il conflitto di valori può essere affrontato — almeno così si crede o si spera — con la discussione, il ragionamento e la ragionevolezza.

¹ Il tema è ripreso da Hampshire, seppur al fine di mostrare che l'analogia vale anche in negativo, cioè nel caso che — come egli ritiene — non sia possibile armonia né nell'anima né nella città. Cfr. S. Hampshire, *Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee* (2000), trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 13-14.

² I modi di affrontare i conflitti sono molteplici: con la violenza (mascherata o palese), con il metodo dell'autorità, con la negoziazione o il compromesso, con l'argomentazione e il discorso, con il voto. I duelli e i tornei non sono più oggi in uso. Dal modo di affrontarli dipendono anche le soluzioni dei conflitti, che possono mirare all'eliminazione dell'avversario, alla sua sconfitta, all'accordo, alla regolamentazione o governo del conflitto stesso, alla sua rimozione, alla sua trasformazione in «competizione».

L'obiettivo che qui mi propongo non è quello di perlustrare le differenti procedure di soluzione dei conflitti sociali e politici, ma di comprendere meglio quale sia la peculiarità dei conflitti di valore rispetto agli altri. Infatti non è sempre facile distinguere gli interessi e le identità dai valori. Anzi è quasi impossibile farlo se ci dovessimo limitare ad osservare come i soggetti del conflitto percepiscono e vivono le loro stesse istanze e urgenze. L'interesse particolare ed egoistico può essere sentito con una forza imperiosa e travolgente quale è propriamente quella riservata al valore. L'identità personale o collettiva è legata, spesso in modo indissolubile, a valori con cui identifichiamo il nostro stesso essere. Insomma, di fatto il fallimento del superamento del conflitto è dovuto spesso al misconoscimento della sua autentica dimensione e, quindi, all'uso improprio delle procedure di soluzione. Non di rado si chiede il riconoscimento di interessi e si negoziano valori, ma tutto ciò aggrava la conflittualità e rende impossibile la comunicazione costruttiva. Il conflitto non è di per sé un male, ma l'incomprensione della natura del conflitto è sicuramente uno dei maggiori mali sociali. Essa rivela un fraintendimento della ragione stessa per cui v'è il conflitto.

1. RICONOSCIMENTO DELLE PERSONE E COMUNANZA DEI VALORI

Lasciando da parte gli interessi, mi soffermerò sul rapporto tra le identità e i valori, che sono — come s'è detto — più difficilmente distinguibili. Quando si dice che la nostra identità è definita dalle nostre valutazioni fondamentali che sono inseparabili da noi stessi³, si vuol dire che essa è fatta di valori o da ciò che noi riteniamo tali fino al punto da riporre in essi il nostro stesso essere o il significato della nostra vita. L'identità consiste nel collegamento dell'esistenza umana ad alcuni valori caratterizzanti che sono il bene da conservare, da promuovere o da raggiungere⁴. Tuttavia la richiesta di riconoscimento dell'identità non ha lo stesso senso della lotta

³ Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 73.

⁴ Non importa qui stabilire se il legame che abbiamo con questi valori sia per nascita o per libera scelta. Cfr. su questo il mio *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 8-12.

per i valori universali. Ciò significa che non si tratta della stessa cosa. Dove sta la differenza?

Credo che la richiesta di riconoscimento dell'identità sia diretta ad ottenere in primo luogo e fondamentalmente un riconoscimento della persona concreta o del particolare gruppo a cui le persone appartengono⁵. Non basta essere riconosciuti come eguali, ma si vuole essere accolti nella propria specificità e particolarità, perché solo queste veramente ci identificano, distinguendoci dagli altri e, quindi, facendoci uscire dall'anonimato della indistinta eguaglianza. Infatti, il gruppo minoritario pretende di aver riconosciuto il diritto di sviluppare il proprio stile di vita e i propri valori culturali. Non pensa (e neppure desidera) che tutti dovrebbero dividerli e praticarli. L'identità solitamente non è universale, ma particolare. La lotta delle identità è una lotta fra valori particolari, cioè non propri di tutti gli uomini. Pertanto, il riconoscimento richiesto non è rivolto a stabilire il grado d'importanza di una cultura particolare. Tale riconoscimento non dice che una determinata cultura ha grande valore in sé e quindi deve essere protetta e tutelata, ma afferma che le persone legate a quella cultura e che trovano in essa la loro identità originaria sono significative per la storia politica e sociale (le minoranze storiche) e quindi quella cultura deve essere protetta al fine di sostenere l'identità personale di coloro che ad essa si rifanno. In quest'ottica la protezione della cultura afro-americana, ad esempio, non è motivata dal valore intrinseco di questa cultura, ma dal ruolo che essa ha avuto nella storia politica americana⁶.

Al di là di ogni retorica etnologica si può ritenere che una cultura sia scarsamente significativa per l'umanità in generale, che non sia portatrice di rilevanti valori sul piano letterario o artistico, e tuttavia ritenerla necessaria per la vita di una comunità politica. Questa può

⁵ Questa sembra essere anche l'idea originaria di Hegel quando dice: «il riconosciuto è riconosciuto come ciò che ha immediatamente valore, mediante il *suo essere*, ma *questo essere* è appunto *prodotto dal concetto*; è essere riconosciuto. L'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente [...] l'uomo è il riconoscere» (G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese* (1805-1806), in *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, pp. 135-136. Per questi temi è d'obbligo rinviare a A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002).

⁶ Cfr., a questo proposito, M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, a cura di N. Urbinati, Marsilio, Venezia 1992.

credere suo dovere proteggere una cultura povera, ma significativa per la sua storia, e non quello di tutelare una cultura ricca di valori, ma nella sostanza estranea.

Il riconoscimento dell'identità va alle persone piuttosto che ai valori che esse rappresentano o incarnano. Ciò non implica affatto la condivisione di questi valori, ma solo il riconoscimento che sia legittimo perseguirli da parte di altri. Ciò però almeno significa che tali valori, o le pratiche di vita ad essi connessi, non sono insensati e disumani. Allo stesso modo si riconoscono le persone come significative per la nostra vita senza per questo condividere la loro concezione e il loro modo di vita. Io riconosco la mia famiglia come significativa per me non già perché questi parenti mi vadano a genio o siano i migliori possibili, ma semplicemente per il fatto che questa famiglia è la *mia*. Riconoscendo loro, io riconosco me stesso e la mia identità. Insomma, il riconoscimento dell'identità è rivolto alle persone ed è particolaristico riguardo ai valori. Di conseguenza il conflitto delle identità è un conflitto di persone e di valori particolari.

Se le cose stanno così, allora è sicuramente necessario un *ethos* pubblico affinché le identità particolari siano riconosciute. Il differente, per essere riconosciuto, deve far parte di ciò che è comune. Il riconoscimento del particolare è possibile solo sulla base di un senso generale di significanza⁷. Ciò non vuol dire che questo sia un orizzonte universale, in quanto la comunità politica, a cui si chiede il riconoscimento, è espressione a sua volta di un'identità collettiva in certo qual modo essa stessa particolare. Quanto più intensa è la forza solidarizzante dell'*ethos* pubblico, tanto più le identità particolari si sentono minacciate di omologazione. Se, però, la comunità politica è meno coesa, la fonte del riconoscimento s'indebolisce e le identità particolari non ricevono quella conferma di cui abbisognano. Di conseguenza le richieste identitarie particolaristiche aumentano a dismisura, ma si fanno sempre più incerte e sempre più conflittuali tra loro. Le identità particolari vorrebbero una comunità politica insieme debole e forte, debole per quanto riguarda i valori di riferimento e forte per quanto riguarda la capacità di riconoscimento. Di fatto la progressiva frantu-

⁷ Una volta riconosciuti nella loro identità i soggetti apprendono qualcosa di più sulla propria particolare identità e devono abbandonare lo stadio già raggiunto di eticità per addivenire al riconoscimento di una più esigente configurazione della loro identità. Cfr. Hönneth, *op. cit.*, p. 27.

mazione dell'etica comune ha indebolito la comunità politica ed ha reso ben poco significativo il riconoscimento⁸.

Il risultato di queste osservazioni è il seguente: le identità si salvano solo se dialogano in qualche modo con i valori universali, di cui sono una particolarizzazione, e non già se si chiudono in piccoli mondi autoreferenziali; pertanto abbisognano della mediazione della comunità politica (nazionale e internazionale) a patto che il suo *ethos* non si configuri a sua volta come un'identità collettiva di tipo particolaristico, ma sia aperto a tutti i valori fondamentali della vita umana. Si dovrebbe trattare di un'identità collettiva consistente in una interpretazione o in una concezione generale dei beni umani fondamentali e, quindi, in linea di principio, valevole per ogni essere umano.

In effetti, ad esempio, la *polis* greca, la *civitas* medioevale e la *nazione* moderna si sono configurate proprio come identità orientate verso valori universali e non già come identità di tipo meramente culturale o etnico. In questi casi l'appartenenza all'identità collettiva è legata al ruolo che svolgono le persone per il raggiungimento dei valori su cui si fonda la comunità. Ed allora il riconoscimento è diretto in primo luogo ai valori e solo indirettamente alle persone in quanto rappresentano o perseguono certi valori, certe esigenze, certe urgenze che sono ritenuti propri della vita comune.

Il percorso è ora contrario al precedente: non sono le persone ad individuare i valori significativi per una comunità politica, ma sono i valori in senso universale ad individuare le persone significative per una comunità politica. Ad esempio, la pratica dell'arte, quella della ricerca scientifica o quella sportiva riguardano valori che la comunità politica apprezza come universali e, quindi, gli artisti, gli scienziati e gli atleti sono significativi per questa comunità.

Il fatto è che le nuove richieste di riconoscimento rimettono in discussione proprio quella specifica concezione dei beni umani fondamentali che identifica la comunità politica, cioè non possono essere accettate senza una rivalutazione generale dei beni umani fondamentali. Di conseguenza in questo caso il conflitto per la richiesta di rico-

⁸ D'altronde il riconoscimento delle più varie identità minaccia la stessa esistenza di un unitario *ethos* pubblico. Questa è, infatti, la tesi di Honneth: Hegel ha mancato l'obiettivo di determinare un orizzonte astratto di valori aperto ai più diversi fini di vita senza perdere la forza solidarizzante della formazione dell'identità collettiva. *Ivi*, pp. 208-209.

noscimento fa nascere nella sostanza un *conflitto di valori* ovvero una lotta sull'interpretazione dei valori fondamentali.

Il conflitto di valori ha caratteri irriducibili a quello identitario e, pertanto, richiede un'attenzione specifica. La differenza principale è — a mio parere — la seguente: nella richiesta identitaria si rivendica un diritto per sé o per il proprio gruppo, nella lotta per un valore si difende una concezione della vita umana che tutti dovrebbero condividere, cioè un bene in sé. Spesso succede che l'una cosa si confonda con l'altra e, conseguentemente, che non si distingua tra tipi diversi di diritti in conflitto. Ad esempio, l'argomento *pro choice* per cui concedere il diritto di abortire non vuol dire che tutti debbano servirsene è proprio di una contesa identitaria ed è improprio in una contesa che riguarda un valore universale qual è quello della vita umana.

Conoscere la natura del conflitto è essenziale per l'individuazione del modo appropriato di gestirlo. Ma è anche vero che dal modo in cui si comportano i contendenti si può dedurre il senso che essi attribuiscono al conflitto e alle loro stesse pretese. Ebbene, il mio intento è proprio quello di esplorare la configurazione che assume oggi la lotta per i valori universali in cui è in gioco la realizzazione della vita umana in quanto umana⁹.

2. VARIETÀ DEI GIUDIZI DI APPREZZAMENTO

Le identità particolari e i valori universali sono accomunati dalla presenza della valutazione in entrambi. È per questo che sono strettamente connessi ed è proprio sotto questo profilo che si deve stabilire la loro distinzione.

Ogni discorso sul valore incorre in un'ambiguità strutturale, di cui è impossibile sbarazzarsi: si tratta dell'ambiguità tra l'atto e l'oggetto. Il valore può essere inteso come l'oggetto a cui si rivolge la conoscenza o il giudizio. Il valore può indicare anche l'atto di valorizzazione, l'atto mediante cui viene riconosciuto o attribuito valore a qualcosa¹⁰. Quest'ambiguità è ineliminabile e sarebbe pericoloso tentare di elimi-

⁹ Ciò non significa che si tratti solo di valori «moralì» strettamente intesi. Tutti i beni si trasformano in valori quando entrano a far parte di pratiche sociali per la loro implementazione. Allora è sempre in gioco in qualche modo la realizzazione della persona umana.

¹⁰ Cfr. P. Grice, *The Conception of Value*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 23.

narla, perché altrimenti i valori sarebbero concepiti come realtà che si ergono indipendenti del tutto dal coinvolgimento umano. Parlare del valore implica necessariamente formulare giudizi di valore e, conseguentemente, parlare di colui per cui qualcosa ha valore. Se non vi fossero esseri valutanti, non vi sarebbero valori nel mondo; ma è anche vero che, se non vi fossero valori, non si potrebbe parlare di esseri valutanti. Il valore è «qualcosa» che si riferisce a «qualcuno»¹¹.

In ogni giudizio valutativo, mentre si riconosce o si attribuisce ad un comportamento o ad uno stato di cose una proprietà qualitativa, si esprime al contempo la «rilevanza» che essa ha per il soggetto che valuta. Nel giudizio di valore l'apporto del soggetto e quello dell'oggetto sono inscindibili. Il valore è la rilevanza che un certo oggetto ha per noi, cioè indica il nostro modo di rapportarci a quell'oggetto e il significato che le sue caratteristiche hanno per la nostra vita¹². In ragione di questa interconnessione né il soggettivismo né l'oggettivismo permettono un'adeguata comprensione del valore: né il primo, perché le proprietà qualitative sono proprie di quell'oggetto (non ci può essere valore se non c'è *qualcosa* che abbia valore), né il secondo, perché, se qualcosa vale, c'è sempre qualcuno *per cui* ha valore (qualcosa *vale per* o *ha valore per* qualcuno)¹³. Il valore è, dunque, una specifica relazione che i soggetti hanno con il mondo e con la storia per cui a loro le cose e gli eventi *importano*, hanno un certo qual grado di *importanza* o di *rilevanza*. Pertanto, il valore non è una nozione etica originaria, poiché presuppone il *bene*, cioè la ragione per cui qualcosa ha *rilevanza* per qualcuno. Qualcosa *importa* a qualcuno, perché è buona o viene giudicata tale. Tuttavia qui continueremo a riferirci ai «valori» piuttosto che ai «beni», perché i conflitti mettono in primo piano i soggetti e i loro giudizi di rilevanza. In conflitto sono sempre dei soggetti. Anche quando il conflitto è interno o interiore, in un certo senso l'unità della soggettività si frammenta.

Poiché il ruolo della soggettività è ineliminabile nella valutazione, anche quando si tratta di valori universali, allora si può dire che

¹¹ Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»* (1996), a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹² «Possiamo tracciare una linea di demarcazione netta tra la mia *immagine* di un oggetto e quell'oggetto, ma non tra il mio *modo di rapportarmi* all'oggetto e quell'oggetto» (Ch. Taylor, *Oltre l'epistemologia*, in Id., *op. cit.*, p. 18).

¹³ Per questo tema rinvio al mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 124-133.

ogni giudizio di valore è anche l'espressione di un'identità personale o collettiva. Nella valutazione, infatti, riponiamo il senso di ciò che per la nostra vita è degno o superiore o realizzante. Nella valutazione in qualche modo impegniamo noi stessi e la nostra esistenza, ma non sempre allo stesso modo.

Poiché le identità tendono a sottolineare le differenze, anzi si costruiscono come distinzioni e a volte sono il frutto di opposizioni (ad es., *i no global*), non accettano per definizione la logica universalistica¹⁴. Anche quando le identità sono nella sostanza interpretazioni particolari di valori universali, non sempre pretendono di valere per tutti, ma solo per coloro che in esse si riconoscono.

Mentre nell'affermare una nostra identità particolare, ad esempio di tipo culturale, non intendiamo sostenere — come s'è detto — che essa dovrebbe valere per tutti gli uomini e ci accontentiamo (anche se non sempre) di avere riconosciuto il diritto di perseguirla, per i valori universali non è così. Essi intendono definire tutto ciò che rende degna o pregnante o realizzata la vita di ogni essere umano. Se vi sono valori universali, essi sono anche «fondamentali», cioè essenziali per ogni essere umano. I valori universali è ciò che hanno *in comune* le persone.

Non intendo qui impegnarmi nella discussione sull'esistenza o meno di questi valori universali¹⁵. Mi basti dire che parlare di «dignità umana» non avrebbe alcun senso se non in riferimento a beni che dovrebbero essere propri di ogni essere umano. Di fatto vi sono giudizi di rilevanza a cui si dà un'ampiezza universale, anche se il loro contenuto è controverso.

Qui l'importante è notare che gli stessi valori particolaristici delle identità presuppongono l'esistenza di valori universali. Infatti, in base a quale criterio si può riconoscere un'identità che pure non si condivide? Credo che, se si vuole dare a questo riconoscimento una

¹⁴ Se la globalizzazione scomparisse, *i no global* non avrebbero più ragione d'essere. Tuttavia si potrebbe anche notare che vi sono identità particolari il cui obiettivo è quello di lottare per valori universali, cosicché, qualora esso fosse raggiunto, scompaiono non per il venir meno di una dipendenza, ma per il conseguimento dello scopo per cui erano nate.

¹⁵ Per questa problematica è d'obbligo rinviare a J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali* (1992), trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, capp. III e IV. Cfr. anche F. Di Blasi, *I valori fondamentali nella teoria neoclassica della legge naturale*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 76 (1999), 2, pp. 209-252.

significatività e un peso, esso debba sostanziarsi in un giudizio di legittimità dell'interpretazione particolare che viene data agli universali orizzonti di senso. I valori particolari che le identità rivendicano sono in effetti delle interpretazioni o articolazioni specifiche dei valori universali, meglio intesi come ambiti di senso ovvero come un linguaggio universale della rilevanza. Così categorie valutative come, ad esempio, quelle del vero, buono, bello, giusto, sacro, solidale sono articolate dai soggetti nell'ambito del loro campo di esperienza attraverso valutazioni e apprezzamenti, in cui inevitabilmente si sviluppa una particolare concezione del vero, del buono, del bello, del giusto, del sacro o del solidale. Quando si chiede il riconoscimento dell'identità, s'intende ottenere un'accettazione da parte della comunità politica dell'ammissibilità della propria interpretazione e articolazione dei valori fondamentali. Non è necessario che questo giudizio di legittimità impegni tutti ad abbracciare quella concezione, ma l'importante è che essa sia giudicata compatibile con tutte quelle che sono ritenute legittime articolazioni dei valori universali¹⁶. Per questo ho detto che in questi casi direttamente il riconoscimento va alle persone piuttosto che al loro stile di vita in cui si articolano gli orizzonti universali di senso.

Se è necessario un giudizio di compatibilità fra le differenti interpretazioni dei valori fondamentali, vuol dire che è possibile anche un giudizio d'incompatibilità, cioè che vi sono interpretazioni errate, devianti e insensate. E qui si evidenzia la differenza fra i conflitti d'identità e i conflitti di valore. Non vi può essere in senso proprio conflitto tra valori universali se non si presuppone un'etica oggettiva e la possibilità di un controllo razionale dei giudizi di valore. Ad esempio, nella questione del riconoscimento delle coppie omosessuali come unioni familiari, se è in gioco una richiesta identitaria riguardante il rispetto delle persone e dei loro particolari stili di vita, è un conto. Se, invece, è in gioco la configurazione generale del valore della famiglia e le sue condizioni strutturali, allora è facile prevedere il sorgere di conflitti insanabili, poiché siamo di fronte ad interpretazioni incompatibili di uno stesso valore fondamentale. Non sarebbe corretto sbarazzarsi di questa differenza riducendo questi scontri a conflitti d'identità e lamentando l'emarginazione delle persone con stili di vita differenti da

¹⁶ Su quest'esigenza si basa la nozione rawlsiana di «dottrine comprensive ragionevoli». Su cui v. il mio *Giustizia e verità*, in «Filosofia e teologia», 15 (2001), 3, pp. 490-503.

quello dominante. Infatti, in un conflitto di valori universali è in questione ciò che è comune e non già ciò che è proprio di un gruppo. Del pari — per citare un altro esempio — la questione dei diritti della donna nella cultura musulmana dovrebbe essere trattata sul piano dei valori universali e non su quello dell'identità culturale.

Quando entrano in gioco interpretazioni generali dei valori universali, bisogna esibire argomenti che possano supportare l'intelligibilità pratica dei nostri giudizi di valore e non cedere alla tentazione di distruggere il loro senso a vantaggio di una sempre maggiore inclusione delle differenze personali¹⁷.

3. GLI ORDINAMENTI DI VALORI

Ammettendo, dunque, che esistano e siano individuabili questi orizzonti di senso della vita umana in quanto umana, si deve ritenere che non tutte le loro forme di realizzazione storica siano interpretazioni corrette e che vi siano fraintendimenti e stili di vita devianti o non conformi ai valori universali, così come si discute se un dipinto sia bello o meno, cioè sia da considerarsi o meno un'opera d'arte. Questo giudizio non può essere lasciato al suo autore, che non è certamente un giudice imparziale. D'altronde l'auto-riconoscimento è un controsenso. Il riconoscimento presuppone l'alterità. L'imparzialità, o qualcosa che si avvicina maggiormente ad essa, si deve cercare all'interno della procedura per l'amministrazione del conflitto, la quale proprio per questo dovrebbe essere contrassegnata quanto più è possibile dalla dimensione del dialogo, della ragionevolezza e della deliberazione razionale, nonché dalla disponibilità a compiere rivalutazioni, anche radicali, delle nostre formulazioni.

Il fatto che i conflitti di interpretazione dei valori universali richiedano procedure segnate dalla ragione significa che le nostre valutazioni universali non sono delle scelte¹⁸. Se lo fossero, allora i valori dipenderebbero dalla nostra approvazione, sarebbero — come pensa

¹⁷ Che l'universalità dei contenuti di valore sia stata non di rado «usata» per discriminare non implica che dobbiamo rinunciare ad essa. Una cosa è la verità di una teoria e un'altra è il suo uso. Cfr., in senso contrario, L. Baccelli, *Diritti fondamentali: i rischi dell'universalismo*, in T. Mazzarese (a cura di), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 117-145.

¹⁸ Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, cit., p. 75.

Nietzsche — frutto di una nostra creazione e varrebbero solo nella misura in cui sono scelti. Sarebbe la nostra stessa scelta a conferire valore. Ciò è palese nella teoria della scelta radicale di Sartre, che sostiene l'impossibilità di risolvere il conflitto di valutazioni in modo razionale, ricorrendo a qualche considerazione di livello superiore¹⁹. Qui non si tratta di negare che potremmo trovarci di fronte a casi di scelte tragiche, in cui le valutazioni alternative non sono commensurabili. Tuttavia resta il fatto che i dilemmi morali esistono proprio perché le valutazioni di per sé non sono scelte e proprio per questo quelle alternative possono attirarci con eguale forza in virtù delle «ragioni» che presentano. Le valutazioni non sono scelte, ma giudizi di apprezzamento²⁰.

Bisogna qui richiamare la distinzione tra la conoscenza valutativa e la conoscenza pratica. Il suo misconoscimento rende impossibile affrontare in modo adeguato i conflitti di interpretazione dei valori universali. Il giudizio di valutazione di qualcosa come degno per qualche ragione di essere realizzato o perseguito non significa ancora che l'azione relativa debba essere compiuta o che sia obbligatoria. L'universalità dei valori non deve intendersi come propria del giudizio pratico, ma propriamente del giudizio valutativo. Essa significa che qualcosa è riconosciuta come essenzialmente appartenente all'umano, anche se non necessariamente attingibile o perseguibile da *ogni* uomo (possiamo, ad esempio, riconoscere come appartenente all'umano i valori di genere, anche se non tutti gli esseri umani possono praticarli) e neppure dallo *stesso* uomo in ogni azione.

Si tratta propriamente di stabilire le condizioni alla cui luce l'azione è praticamente intelligibile, cioè sensata in quanto degna di essere compiuta²¹. Il primo compito di una teoria della razionalità pratica è quello di perlustrare queste condizioni che rendono le azioni praticamente intelligibili, cioè fornite di «ragioni», in quanto una ragione per l'azione è ciò che le conferisce intelligibilità. Ma non bisogna pensare

¹⁹ «La scelta è assurda nel senso che è ciò per cui tutte le ragioni vengono all'essere» (J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 580).

²⁰ Cfr., in generale, C. Bagnoli, *I dilemmi morali e i limiti della teoria etica*, LED, Milano 2000.

²¹ Questo giudizio riguarda quella che Anscombe ha chiamato «desirability-characterization» in virtù della quale un'azione entra in lizza tra le scelte legittime possibili. Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, p. 71.

che le ragioni che rendono intelligibile un'azione e la scelta per essa implicano *ipso facto* la sconfitta delle ragioni che spingono ad agire in una diversa direzione. Affinché si passi all'azione concreta da compiere, è necessario il giudizio pratico che si sostanzia nella deliberazione tra ragioni concorrenti al fine di determinare la scelta da compiere²². Di conseguenza, — come ha notato Raz²³ — vi sono due modi di interagire con ciò che è dotato di valore: da una parte rispettandolo, dall'altra impegnandosi con esso (*engaging with it*), cioè partecipando ad esso. È ovvio che il secondo presuppone il primo, ma questo non implica necessariamente il secondo. L'intelligibilità pratica non coincide con la normatività etica e, tuttavia, ne è una condizione necessaria.

Il presupposto dell'obbligatorietà di una scelta o di una norma è l'intelligibilità del fine che essa si propone di raggiungere. Questa ragionevolezza del fine, messa in luce dal giudizio di apprezzamento, non deve essere assimilata alla conoscenza teoretica, perché qui qualcosa già si mostra come degno di essere perseguito, cioè come un bene, e tuttavia ancora non si può dire se esso sia moralmente obbligatorio. In tal modo è possibile configurare l'orizzonte della vita pratica senza far ricorso ad un catalogo previo d'imperativi morali²⁴.

Però bisogna anche constatare che nell'affrontare i conflitti di interpretazione dei valori fondamentali raramente è possibile separare i giudizi di valutazione dai giudizi pratici. Tali concezioni sono nella realtà forme di vita in cui non v'è soltanto un'interpretazione dei valori, ma anche il loro ordinamento per cui sono presenti giudizi di priorità e di precedenza, di rilevanza e d'importanza. Gli ordinamenti di valori sono a livello comunitario il corrispettivo di ciò che sono a livello personale i piani di vita, che sono certamente influenzati più o meno profondamente dai primi.

La vita morale sarebbe impossibile se la grande varietà dei beni²⁵ non fosse in qualche modo ordinata. È necessario che ci siano beni superiori e beni inferiori, beni trattati come fini e beni considerati

²² Sulla distinzione tra giudizio valutativo e pratico cfr., da ultimo, M.C. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge U.P., Cambridge 2001.

²³ J. Raz, *I valori fra attaccamento e rispetto* (2001), a cura di F. Belvisi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 5.

²⁴ Queste tesi si ritrovano compiutamente articolate in Finnis, *op. cit.*, pp. 12-18 e cap. V.

²⁵ Per questo tema rinvio al bel libro di G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

come mezzi. L'ideale della semplificazione del bene umano, che pure ha avuto una notevole presa nell'epoca moderna, anche a motivo della possibilità di calcolare meglio l'utilità individuale e generale, appiattisce la morale e le fa perdere tutta la ricchezza dei suoi orizzonti.

Questi sistemi di valori differiscono non solo per le relazioni di priorità o meno di un valore rispetto agli altri, ma anche per la rilevanza attribuita ai differenti gradi di realizzazione di uno stesso valore. I valori, allora, si presentano non già come orizzonti generali di senso, ma come un complesso di istanziazioni o applicazioni, cioè di azioni riferite a molteplici oggetti in cui la stessa proprietà qualitativa può essere riconosciuta in differenti gradi. Qui abbiamo diverse forme di partecipazione al valore o all'orizzonte generale di bene²⁶. Ad esempio, il valore della conoscenza può essere soddisfatto dalla curiosità per le notizie di cronaca come dalla ricerca scientifica, ma solitamente riteniamo che nella seconda il grado di realizzazione del valore sia superiore a quello della prima, anche se in particolari circostanze può avvenire il contrario. Conseguentemente, l'ordinamento dei valori è in realtà una comparazione tra le loro differenti istanziazioni. Così un valore può essere ritenuto prioritario in riferimento a determinate sue istanziazioni e secondario rispetto ad altre. Ogni nuovo caso può rimettere in discussione l'assetto consolidato, richiedendo «aggiustamenti» interni fino al limite di una rottura della stessa concezione interpretativa generale. Noi ci orientiamo sempre sulla base del *più* e del *meno*, del *sopra* e del *sotto*, del *meglio* e del *peggio*²⁷. «Si forma così un sistema di coordinate che determina a ogni momento la posizione di ogni contenuto della nostra vita»²⁸.

Una gerarchia dei beni è, dunque, un universo molto complesso, mai definitivamente strutturato e sempre in via di rielaborazione. Ha, tuttavia, una sua resistente identità che provoca il conflitto delle interpretazioni e delle tradizioni morali²⁹. Basti qui pensare alla differenza tra l'etica premoderna dell'onore, basata sulla superiorità di alcune

²⁶ Cfr. Finnis, *op. cit.*, p. 70.

²⁷ G. Simmel, *Trascendenza della vita* (1918), trad. it. di F. Sternheim, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità. Antologia di scritti sociologici*, a cura di P. Alferj e E. Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 56.

²⁸ *Ivi.*

²⁹ Com'è noto, A. MacIntyre ha studiato questo genere di conflitti soprattutto in *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* (1990), trad. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993.

virtù, doti, abilità, caratteri su altri, e quindi sulla superiorità degli uomini che li posseggono, e l'etica moderna dell'eguaglianza e della dignità di ogni uomo a prescindere dalle sue qualità. Gli stessi valori fondamentali possono essere organizzati e articolati in forme diverse se si guarda ai modi della loro realizzazione nella vita concreta.

Il carattere instabile di questi ordinamenti storici dei valori è in buona parte causato dal fatto che le forme fondamentali del bene non sono ordinabili tra loro in senso gerarchico. La gerarchia, nel senso di relazioni di sovraordinazione e di subordinazione, è possibile — come s'è già notato — solo rispetto alle loro applicazioni, ma il valore di riferimento conserva sempre un'incommensurabilità che può essere fatta valere per rivedere gli ordinamenti storici. Di per sé i valori fondamentali sono tutti — per usare un'espressione di Taylor — *hypergoods*³⁰, cioè fini supremi ordinati alla realizzazione della persona umana. Pertanto, gli ordinamenti storici dei valori devono in qualche modo configurarsi secondo l'etica dell'eccellenza, cioè volta alla massima realizzazione di tutti i beni fondamentali, e non già secondo l'etica sacrale, che individua un bene come assolutamente prioritario, postulandone la soddisfazione a tutti i costi³¹.

Alla luce di queste considerazioni è possibile comprendere esattamente quale sia la materia del contendere quando si chiede un riconoscimento che riguardi l'interpretazione generale di valori universali e metta in discussione una gerarchia o un ordinamento di beni. Senza dubbio questo dovrebbe attivare un processo interno di rivalutazione per vedere se la nuova richiesta possa essere integrata mediante un aggiustamento dell'assetto generale. Ma a volte succede che questo non è possibile senza rimettere in discussione tutto l'impianto storico-culturale dei valori. Di conseguenza la richiesta di riconoscimento appare come animata da valutazioni che la cultura dominante tende a considerare come interpretazioni errate o devianti dei valori universali. Bisognerebbe, dunque, distinguere i conflitti di valori interni dai conflitti tra ordinamenti di valori. I primi sono alla lunga la causa dei secondi³².

³⁰ Ch. Taylor, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 90 ss.

³¹ Per questa distinzione cfr., ad esempio, E. Agazzi, *Il luogo dell'etica nella bioetica*, in *Quale etica per la bioetica?*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1990, p. 16 ss.

³² Questa distinzione ha rilevanza anche per il difficile tema del conflitto dei principi e dei diritti, che però qui non tratteremo. All'ombra di una costituzione possono

A ben guardare quelle richieste di riconoscimento che non possono essere integrate nell'ordinamento dei valori dominante, di fatto ne contestano il predominio e chiedono che si ammetta la diversità delle gerarchie di valori all'interno di una stessa comunità socio-politica o, addirittura, che si neghi qualsiasi ordinamento per accedere a richieste particolaristiche. Come sappiamo, questa è nella sostanza la questione attuale del pluralismo e del multiculturalismo. È necessario che una comunità politica condivida uno stesso ordinamento di valori oppure non deve essa essere ospitale nei confronti della diversità nell'interpretazione e nella pratica del bene? Lo Stato deve identificarsi con una particolare gerarchia dei valori oppure difendere soltanto alcune istanziazioni di essi strettamente indispensabili all'ordine pubblico oppure ancora essere del tutto neutrale nei confronti dei valori?

Salta agli occhi che oggi la seconda via, quella minimalista³³, sembrerebbe la più ragionevole, perché la crescita in modo esponenziale del pluralismo ha reso impossibile lo Stato etico o confessionale e, d'altra parte, il neocostituzionalismo con la sua insistenza sul valore della persona umana come bene supremo ha mostrato l'impraticabilità del neutralismo di Stato³⁴. Tuttavia il minimalismo, in tutte le sue possibili versioni, mette in luce un'altra dimensione del conflitto dei valori,

nascondersi molteplici (ma non infinite) gerarchie di valori. Normalmente ve n'è una dominante alla cui luce risolvere il conflitto dei diritti, ma a volte esso conduce a rivedere l'assetto consolidato di valori. Tuttavia non qualsiasi revisione e qualsiasi gerarchia tra principi è ammissibile. Cfr. J.J. Moreso, *Conflitto tra principi costituzionali*, in «Ragion pratica», 10 (2002), n. 18, pp. 201-221.

³³ Cfr., ad es., M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), trad. it. di S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2003 e le critiche di T. Mazzaresse, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, seminario tenuto il 15 giugno 2005 per il corso del dottorato su «Diritti dell'uomo: evoluzione, tutela e limiti».

³⁴ Nessuno dei possibili sensi di «neutralità», provenienti dalla teoria liberale, è però convincente. Non lo è quello della neutralità come *indifferenza*, che riduce lo Stato ad un'arena in cui gli individui massimizzano il proprio benessere. Non lo è quello della neutralità come *imparzialità*, se essa significa non «prender parte» per i valori. Non lo è neppure la neutralità come *neutralizzazione*, se essa si risolve in una sterilizzazione delle istituzioni politiche (cfr. B. Pastore, *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, in P. Gamberini et al., *Multiculturalismo dialogico?*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, pp. 95-142). La vita politica ha bisogno di argomenti che aiutino a ragionare e a discutere sui valori. Questi argomenti non possono essere «neutrali», perché riguardano giudizi di valore. Una neutralità conseguente dovrebbe accettare solo argomenti che evitano (*avoidance*) ogni valutazione, ma ciò implicherebbe un grave impoverimento della vita pubblica.

che non è assimilabile a quella che abbiamo finora esaminato e che costituisce il problema centrale del dibattito attuale sui valori. Infatti, ciò che nella sostanza il minimalismo contesta è proprio la necessità che vi sia nella città un ordinamento comune di valori. Basta che siano assicurate le urgenze minime della libertà e dell'eguaglianza.

Questo è uno dei segni del venir meno degli ordinamenti globali di valori universali, dotati di stabilità e compattezza, quali erano ritenuti le nazioni, le comunità politiche, le chiese oppure ambiti ancor più generali (e generici) designati come *Occidente* e *Oriente*. In fondo anche le ideologie, intese come organico complesso di valori da promuovere nella vita sociale e politica, avevano la stessa funzione³⁵. Tutto ciò è ora derubricato a «cultura» ed è connotato da un carattere identitario che lo rende particolaristico³⁶. Ma — come ci ha insegnato Platone —, se l'ordinamento dei valori non è più ritenuto necessario per la città, non lo sarà neppure all'interno dell'anima. Il risultato è il *politeismo dei valori* secondo quell'espressione che Max Weber, rifacendosi a Stuart Mill, ha reso famosa³⁷.

4. FORME APPARENTI E REALI DI POLITEISMO DEI VALORI

Il ritorno degli dei pagani in endemico e irrisolvibile conflitto tra loro è stato visto come il risultato dell'asserita impossibilità di operare una commisurazione di valori di per sé incommensurabili, costringendoli entro un ordinamento unitario. Questo è sempre in una certa misura riduttivo rispetto all'infinita varietà delle forme di bene, ma è sembrato necessario per rendere possibile la vita umana, che sarebbe paralizzata — come ben ha spiegato Arnold Gehlen con la sua teoria dell'esonero (*Entlastung*)³⁸ — dall'impossibilità di rispondere a tutte le sue contrastanti pulsioni etiche. L'ordinamento dei valori è, pertan-

³⁵ Cfr. il mio *Fine dell'ideologia o nuove ideologie?*, in «Ragion pratica», 7 (1996), pp. 11-26.

³⁶ La confusione fra le identità e i valori è ben individuata nell'opera di G. Maramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁷ M. Weber, *La scienza come professione* (1918), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1980.

³⁸ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1978), trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 89 ss.

to, l'opera della ragione umana, un artificio senza dubbio ma non per questo necessariamente irrazionale o arbitrario, e pertanto suscettibile di considerazione critica e, quindi, di mutamento e di evoluzione. Tuttavia la stessa presenza di differenti ordinamenti di valori e il loro conflitto dimostrano che in ultima istanza l'appello dei valori universali non è mai pienamente soddisfatto. In questo senso siamo di fronte ad un'elevata istanza etica che intende rendere la vita umana capace di misurarsi con la trascendenza del bene. Resterà da vedere se questo è possibile per esseri umani contingenti quali noi siamo. Il fatto è che i vecchi ordinamenti di valori universali sono ora divenuti una miriade infinita di visioni particolaristiche e, al contempo, i valori universali non trovano più il loro posto nella storia umana.

Sembrerebbe che, se non è più possibile un loro ordinamento, i valori universali si presentino l'un contro l'altro armati, sicché la realizzazione dell'uno implichi la violazione dell'altro. Se realizzare un valore è un bene, allora esso implicherà necessariamente anche un male. Tutta la vita etica nei suoi aspetti più rilevanti diventa irta di casi tragici, è una tragedia in senso greco³⁹.

Dobbiamo distinguere i casi in cui il politeismo dei valori si pone sul piano dei giudizi valutativi dai casi in cui ciò avviene sul piano dei giudizi pratici. Certamente i secondi dipendono dai primi e, tuttavia, la lacerazione etica si evidenzia in tutta la sua drammaticità solo quando si deve decidere quale azione compiere effettivamente. E qui che si affolla una pluralità di imperativi morali spesso in contraddizione tra loro, alcuni di essi debbono necessariamente soccombere. Ad esempio, l'imperativo di dire sempre la verità può in determinati casi sortire effetti dannosi per l'imperativo del rispetto delle persone. Ma sul piano pratico nessun ordinamento è possibile se ciò non è già predisposto a livello dei giudizi valutativi. Per questo dobbiamo dedicare a questo tipo di giudizi una maggiore attenzione.

Nel giudizio valutativo vi sono due componenti essenziali: da una parte è presente l'orizzonte generale del valore, cioè il senso dell'in-

³⁹ La tragedia sta nel fatto che le persone nella piena consapevolezza della natura cattiva dell'azione e senza alcuna costrizione fisica e senza avere inclinazioni malvage compiono azioni malvage. Ciò è dovuto alla presenza di circostanze che impediscono il corretto soddisfacimento di due richieste etiche entrambe valide, ma opposte. Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna 1996, p. 83 ss.

telligibilità pratica, e, dall'altra, si giudica che una determinata cosa, evento o azione possiede o non possiede quelle proprietà qualitative che sono proprie di quel valore. Certamente questo giudizio implica già un certa articolazione, perché il valore, essendo un orizzonte di senso inesauribile, è sempre presente nel mondo in qualche sua graduazione, più o meno elevata. Un'opera d'arte è più o meno bella, un'azione più o meno coraggiosa. Alle identità si applica la regola del tutto-o-niente, mentre ai valori si partecipa in qualche grado.

Pertanto, sul piano dei giudizi valutativi è normale che vi sia un conflitto di apprezzamenti. Per alcuni, ad esempio, questa è una vera amicizia, per altri una mera relazione d'interesse; per alcuni quello è un vero atto religioso, per altri è solo fanatismo. Il mondo delle valutazioni è ampiamente controverso e conflittuale. La pratica dei valori è una continua ricerca del peso e della rilevanza che dobbiamo dare alle cose, agli eventi e alle azioni umane. Questo dibattito e questa ricerca si sviluppano, innanzi tutto, all'interno dello stesso universo culturale, cioè tra coloro che posseggono e usano comuni criteri di apprezzamento ma dissentono sul modo di applicarli alle situazioni concrete. In un regime di pluralismo il dissenso riguarda più frequentemente la definizione degli stessi criteri di apprezzamento, cioè nella sostanza l'interpretazione di quelli che abbiamo considerato come orizzonti generali di senso. Ed allora il conflitto si sposta sulle stesse premesse del giudizio valutativo e ci si chiede quale sia il modo più corretto d'intendere in generale il buono, il bello e il giusto. Anche questa non è una novità, perché il confronto interculturale serve proprio a perlustrare il carattere analogico dell'intelligibilità pratica al fine di individuare quel punto irrinunciabile che permetta ai nostri concetti valutativi di conservare una loro significanza e di non cadere nell'irrelevanza. Questa — come si sa — è una ricerca senza fine.

La novità sta, invece, altrove ed è per essa che è più appropriato parlare di *politeismo dei valori*⁴⁰. Ebbene, i nostri giudizi valutativi

⁴⁰ Il politeismo si differenzia dal pluralismo, di cui è una variante specifica, principalmente per la negazione della possibilità di ordinare in modo conclusivo i valori persino in relazione ad un caso concreto. Altre sottili distinzioni — come quella di Barberis tra politeismo vitale e pluralismo etico, tra beni incomparabili e valori comparabili — mi sembrano una complicazione inutile. Ma probabilmente si tratta di un dissenso filosofico riguardante il rapporto tra beni e valori. Non vedo come possano esservi valori che non facciano in qualche modo riferimento a beni e al bene. Ciò non implica affatto l'imperialismo della morale. Cfr. M. Barberis, *Pluralismo etico e teoria*

sono diventati monotematici, cosicché ogni valore tende a costruirsi un proprio articolato universo, che rifiuta ogni confronto di ragionevolezza con quelli generati dagli altri valori. Si dice che non c'è più la grande narrazione e al suo posto ci sono tante piccole storie, ognuna chiusa in se stessa. Alle articolazioni strutturate subentrano le articolazioni concentrate sull'enfatizzazione di un singolo valore. Questo può essere ritenuto da alcuni come un grande arricchimento, poiché non si è legati monoteisticamente ad un'unica storia e si conquista «la libertà della non identità»⁴¹ e della non appartenenza. Per altri, invece, ognuna di queste storie, pur essendo piccola, ha al suo interno una logica inesorabile, che trascina il soggetto verso traguardi unilaterali e assoluti. L'unica libertà che resta è solo quella di uscire da una storia ed entrare in un'altra⁴². Il soggetto diviene un migrante da una storia ad un'altra, da un valore all'altro, senza che nessuno di essi sia veramente la sua patria e senza che sia possibile una comunanza dei valori. Ma è poi vero che dalle piccole storie si può uscire e che esse si possono aprire e chiudere a nostro piacimento oppure non succede che esse restano tutte aperte e incompiute, cosicché la non-identità è invece un'identità multipla e la non appartenenza un proliferare delle appartenenze?

In effetti il nostro universo etico appare oggi estremamente frammentato. Non c'è più l'etica, ma le *etiche*: quella della vita umana e quella della terra, quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari. Ognuna di esse avanza istanze normative forti e ineludibili, ma la vita etica degli individui risulta lacerata da esigenze spesso inconciliabili e resta divisa in se stessa. Si oscilla, pertanto, tra il riduttivismo etico, con il conseguente misconoscimento delle nuove istanze, e l'anarchia dei principi morali. Si può ragionevolmente sostenere l'assoluta autonomia morale in

del diritto. Un inventario di problemi, seminario tenuto a Palermo il 6 giugno 2005 nell'ambito del corso di dottorato su «Diritti dell'uomo: evoluzione, tutela e limiti», e (anche se con qualche variazione) Id., *L'eterogeneità del bene. Giuspositivismo, giusnaturalismo e pluralismo etico*, in P. Comanducci-R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto* 2002-2003, Giappichelli, Torino 2004, pp. 13-20.

⁴¹ O. Marquard, *Lode del Politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in Id., *Apologia del caso*, trad. it. di G. Carchia. Il Mulino, Bologna 1991, p. 44 e cfr. anche D.L. Miller e J. Hillman, *Il nuovo politeismo: la rinascita degli dei e delle dee*, Ed. di Comunità, Milano 1983.

⁴² Cfr. anche L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

bioetica e rifiutarla in ecologia? Si può negare in ecologia il valore dell'individuo a vantaggio della specie o dell'ecosistema e poi nella terapia medica affermare la sovranità della volontà del paziente? Gli interessi dell'ecologia non sarebbero meglio protetti da un regime politico autoritario? Si può chiedere più libertà senza avere minore sicurezza e viceversa?

È spesso impossibile per un essere umano onorare al contempo tutte le richieste etiche. Tuttavia come essere umano è obbligato ad onorare tutti gli dei. Non sempre le collisioni di doveri sono meramente apparenti, come credeva Kant.

Queste pratiche dei valori sono, ognuna per proprio conto, esclusive. Ciò significa che ci troviamo di fronte a tante *etiche sacrali*⁴³. La religione è stata sostituita dalle religioni⁴⁴. Non essendo moderati da un ordine comune, i valori sono diventati piccoli tiranni. L'unico vantaggio che si spera è quello di poter staccare la spina e passare ad un'altra storia e così via all'infinito. Ciò avviene nella città e nell'anima, avviene anche all'interno dello stesso individuo, cosicché non si può più parlare di un'etica unitaria, ma di istanze etiche che vanno ognuna per la propria strada. I valori sganciati dalle concezioni complessive e dagli stili generali di vita diventano necessariamente esigenti padroni in lotta mortale fra loro.

Quello che qui si vuole notare non è certamente un processo di trasformazione o sostituzione delle vecchie pratiche sociali con nuove, ma più esattamente la destrutturazione delle prime senza alcuna emersione di nuovi stili di vita. Le consolidate forme di vita del passato subiscono innesti estemporanei non guidati da logiche etico-sociali comprensive con il risultato di uno scardinamento degli assetti tradizionali. E questo è accettato e favorito anche da coloro che pure praticano ancora in qualche modo le tradizionali forme di vita, di cui si sentono insofferenti in ragione del sacrificio di valori che ora sono percepiti (a torto o a ragione) come imprescindibili.

Il politeismo dei valori sta proprio in questo: nel fatto che nuove istanze si fanno sentire con forza all'interno di tradizioni che non possono ospitarle senza autodistruggersi.

⁴³ Cfr., ad es., R. Dworkin, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale* (1993), trad. it. di C. Bagnoli, Ed. di Comunità, Milano 1994.

⁴⁴ Cfr. Ch. Taylor, *La modernità della religione* (2002), trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2004.

Non credo che si tratti semplicemente di un processo di trasformazione del vecchio in un nuovo mondo, com'è sempre avvenuto in passato quando tradizioni e culture sono state lentamente, ma costruttivamente, sostituite da altre tradizioni e culture. Si prefigura, invece, oggi la coesistenza tra il persistere delle tradizioni del passato, che però si ritirano progressivamente dall'arena pubblica per diventare culture locali o *gates communities*, e una sfera pubblica destrutturata in balia del politeismo di valori in conflitto inesorabile e sanguinoso.

5. IL POLITEISMO DEI VALORI SECONDO WEBER

Questa forma del politeismo dei valori è nel nostro tempo un dato di fatto di cui prendere atto e da comprendere. Non credo che Weber pensasse propriamente ad essa quando ha coniato la famosa espressione. Il suo obiettivo era quello di mostrare che i valori non sono insegnabili dalla cattedra, perché il loro universo è contraddittorio agli occhi della scienza. Questa, nella sua più alta espressione, si deve limitare a saggiare l'intima coerenza delle nostre posizioni pratiche e i loro logici risultati⁴⁵. Ma in ogni caso è impossibile risolvere scientificamente «l'antagonismo tra le posizioni ultime in generale rispetto alla vita»⁴⁶.

Weber pensa ai valori come se fossero dottrine costruite intorno ai differenti orizzonti di senso. Ciò può intendersi nel senso che i vari domini della vita pratica sono retti ognuno da valori direttivi che inevitabilmente entrano in collisione nell'azione concreta (la morale è retta dal bene, l'estetica dal bello, la politica dal giusto, l'economia dall'utile, la scienza dal vero). Non è forse sotto gli occhi di tutti il conflitto attuale tra il valore della ricerca scientifica e i limiti legislativi che si vorrebbero porre, ad esempio, alla clonazione o alla sperimentazione sugli embrioni? Ma ciò non basta. Weber notava soprattutto che questo conflitto è all'interno stesso di ogni ambito pratico, per-

⁴⁵ «[...] noi possiamo — e dobbiamo — anche dirvi: questa o quest'altra posizione pratica può dedursi con intima coerenza e serietà, conforme al suo significato, da questa o da quest'altra fondamentale concezione del mondo (*weltanschauungsmässigen Grundposition*) — da una soltanto o forse anche da più —, ma non mai da quella o da quell'altra. Voi servite questo dio — per parlar figuratamente — e offendete quell'altro, se vi risolvete per quest'atteggiamento» (Weber, *op. cit.*, p. 36).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 37.

ché vi sono differenti idee del bene, del giusto, dell'utile e del vero⁴⁷. In ogni caso, l'antagonismo dei principi ultimi non può essere risolto dalla scienza, ma da una dolorosa *decisione*, cosicché ognuno è chiamato alla serietà e alla coerenza delle scelte fatte (e in questo la scienza può aiutarlo). Per questo ritengo che Weber sia stato ben lontano dal pensare alle piccole storie, da cui si entra e si esce a piacimento e che si possa parlare di un politeismo dei valori antico (quello della tragedia greca), di uno moderno (quello di Weber) e di un politeismo dei valori postmoderno, quello delle piccole storie o delle piccole etiche. Tuttavia Weber ha avanzato un'idea o, meglio, una prospettiva di pensiero che forse ancora oggi è attiva ed anima il nuovo politeismo. Essa consiste in un determinato modo d'intendere la radicale incommensurabilità dei valori.

Perché mai i principi primi o i valori ultimi collidono necessariamente? Weber nota che ormai siamo certi, ad esempio, che qualcosa può essere sacro non solo senza essere bello, ma «*perché e in quanto non è bello*»⁴⁸ e cita il cap. 53 del *Libro di Isaia*: colui da cui viene la salvezza «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per provare in lui diletto». Dunque, ogni valore fondamentale o ultimo si definirebbe come opposto a qualcun altro valore ultimo e in questo risiederebbe la sua specificità. Conseguentemente, gli orizzonti ultimi di senso non solo non sono ordinabili fra loro, ma sono in antagonismo essenziale. La ragione dell'esistenza dell'uno è proprio l'opposizione all'altro. La scelta di un principio ultimo conduce inevitabilmente a violare in qualche modo gli altri. Il conflitto e la guerra sono alla radice dell'essere umano e della sua storia⁴⁹. Qui abbiamo veramente toccato il fondo della problematica del conflitto dei valori. Possiamo accettare questo modo di concepire le relazioni tra i valori fondamentali?

Ogni orizzonte ultimo dell'intelligibilità pratica deve esibire una sua irriducibile specificità, in caso contrario sarebbe riconducibile ad un altro valore fondamentale. È una forma fondamentale del bene che

⁴⁷ Nel saggio *Tra due leggi* (1916) Weber si occupa del frazionamento all'interno stesso della morale e dell'opposizione tra un'etica dei principi (*Gesinnungsethik*), in-differente alle conseguenze, e un'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*), che è attenta al rapporto mezzi-fini.

⁴⁸ Weber, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ Senza dubbio la prima e più radicale scissione è quella kantiana tra essere e dover essere.

ha in se stessa tutta la sua ragion d'essere. Se l'amicizia avesse valore in quanto accresce la nostra conoscenza, allora si risolverebbe in quest'ultima e non sarebbe più un valore fondamentale. Ed allora possiamo dire: «pur vivendo nell'ignoranza e nell'abbruttimento intellettuale, erano veri amici fra loro», ma ciò non significa certamente che l'amicizia si definisca nella sua opposizione alla conoscenza, così come il passo di Isaia non vuol dire che il sacro è l'opposto del bello, ma che è una forma autonoma del bene che resiste nella sua specificità anche se è priva dei caratteri propri degli altri valori fondamentali, anzi essa si mostra allo stato puro proprio sotto queste condizioni⁵⁰. Nel caso specifico il sacro o il giusto è tale perché ha preso su di sé le colpe degli altri⁵¹.

Nella sostanza Weber nega il carattere analogico del bene, che si esprime in una pluralità di forme senza essere esaurito da nessuna di esse, a vantaggio del carattere categoriale dei valori, per cui ognuno si distingue escludendo l'altro. Ma allora perché considerarli tutti come valori o come beni quando a rigore uno solo dovrebbe avere diritto a questo titolo? Weber risponderebbe che questo interrogativo non può essere risolto dalla scienza e che, di conseguenza, il conflitto tra i pretesi valori non ha una soluzione razionale. Ma qui è necessario notare che anche questa risposta è condizionata da una scelta del valore supremo, quello appunto della scienza o della razionalità, che, definendosi in opposizione agli altri valori, li considera come irrazionali e, conseguentemente, come tra loro opposti. Di questo Weber è ben consapevole⁵².

⁵⁰ Questa è la ragione per cui si discute se la libertà sia un valore fondamentale autonomo rispetto agli altri, in quanto essa è necessariamente richiesta per la partecipazione a tutti i valori fondamentali (senza libertà non v'è vera amicizia, vera fede religiosa, etc.). Lo nega con consequenzialità John Finnis, ma per la libertà politica cfr. il mio *La libertà come valore politico*, in L. Archideo (a cura di), *La libertad*, Ciafic, Buenos Aires 2005, pp. 31-55.

⁵¹ La stessa cosa è stata rilevata a proposito della nota «bruttezza» di Socrate così come è descritta nel *Convito* di Platone e come è stata interpretata da Kierkegaard e da Nietzsche. Essa ha la funzione di rendere ardua e, perciò, meritoria la comprensione del valore della saggezza che si cela sotto questo aspetto ripugnante. Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, p. 87-117.

⁵² «Se a queste condizioni valga la pena di far della scienza una "professione" e se essa stessa costituisca una "professione" fornita di un valore oggettivo — ecco un altro giudizio di valore sul quale non è dato pronunciarsi nell'aula. Per l'insegnamento, infatti, la risposta affermativa è un presupposto. Io personalmente, col mio stesso lavoro, rispondo affermativamente» (Weber, *op. cit.*, p. 37).

Nell'ottica del carattere trascendentale del bene l'incommensurabilità dei valori fondamentali deve essere intesa come la loro insostituibilità. Non esiste una computazione metrica dei valori e neppure una *tecnica morale*, cosicché l'uno possa essere sostituito da una certa quantità dell'altro⁵³. Se i beni morali fossero commensurabili, allora sarebbe questa misura comune in realtà il vero ed unico bene dell'uomo e non si dovrebbe più parlare di una varietà di beni. Tuttavia in tal modo non si spiegherebbe perché mai andiamo alla ricerca di beni così diversi, dato che in ognuno di essi in definitiva noi cerchiamo la stessa cosa. La stessa diversità dei beni perderebbe così tutto il suo significato. Questo è il prezzo da pagare se vogliamo — come voleva Platone — fare della morale una *techné*; ma, d'altra parte, se vogliamo salvare l'incommensurabilità (e, quindi, la varietà) dei beni umani fondamentali, dobbiamo rinunciare in morale all'infallibilità e precisione delle procedure razionali. Tuttavia, se si rigetta il carattere categoriale del bene e si ammette la sua natura trascendentale, non si può ritenere che i valori siano per definizione in conflitto tra loro, anche se ciò può verificarsi in relazione alle loro particolari istanziazioni⁵⁴.

La specie umana è attratta da una grande varietà di beni essenziali, che sono tutti egualmente indispensabili e sono cercati e fruiti in un'ampia varietà di modi. L'incommensurabilità è, d'altronde, anche una caratteristica interna ad uno stesso bene fondamentale, di cui non si può mai dire che si sia colmata la misura. Questa smisuratezza del bene morale non permette che vi sia un unico progetto di vita buona uguale per tutti gli uomini e per tutte le formazioni sociali e politiche. Dunque l'etica e la politica non sono *technai* e, tuttavia, sono attività necessarie per la specie umana nell'impresa generale di salvare la vita.

Quando, allora, si parla di incommensurabilità dei valori fondamentali, non la si deve intendere come se si trattasse di «incompatibilità» essenziale. I valori di per sé non sono né compatibili né incompatibili fra loro. Sono come le stelle del cielo, che brillano di luci che certamente si assomigliano, ma che non sono derivate le une dalle altre. Siamo noi a tracciare le mappe celesti e a disegnare le costella-

⁵³ Cfr., ad es., Aristotele, *Politica*, 1283 a 9-11, dove si rifiuta la possibilità di paragonare l'attitudine musicale con la ricchezza, la nobiltà o la libertà. Cfr. anche Id., *Etica Eudemia*, I, 8, 1218 a.

⁵⁴ La critica è rivolta a B. Celano, *Giusnaturalismo, positivismo giuridico e pluralismo etico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 35 (2005), 1, pp. 161-183.

zioni per orientarci meglio. Per navigare abbiamo bisogno di mappe di navigazione, ma ciò non significa certo che gli approdi abbiano fra loro relazioni essenziali, né che non li abbiano. Le mappe, a loro volta, sono *comparabili*, perché alcune sono migliori di altre o più adeguate a guidare verso determinate mete⁵⁵.

Perché ci sia un valore, è soltanto necessario mostrare che esso si riferisce ad una forma di bene irriducibile alle altre, ma «irriducibile» non significa «incompatibile». Se così fosse, l'universo del bene sarebbe contraddittorio al suo interno e non si potrebbe parlare d'intelligibilità pratica. Avendo scelto un valore, dovremmo considerare gli altri come disvalori, come minacce alla sua realizzazione e non si potrebbe neppure a rigore parlare di «conflitto di valori»⁵⁶. Eppure, prima della scelta, erano tutti valori allo stesso titolo. Ciò, però, non significa neppure che essi siano strutturalmente compatibili in un determinato modo. Se lo fossero, si presenterebbero già di per sé come ordinati e, di conseguenza, il bene non sarebbe un trascendentale e un concetto analogico, ma un concetto categoriale e univoco.

I valori non sono di per sé ordinati, ma è la vita umana ad aver bisogno di un ordine dei valori, altrimenti la sua stessa sopravvivenza sarebbe in pericolo. In realtà l'ordine dei valori è l'ordine della vita umana, è un'esigenza antropologica. Uno dei compiti principali della cultura è quello di «superare il valore autonomo dell'atto estetico, scientifico, morale, eudemonistico, persino religioso, per innestarli tutti, come elementi o componenti, nello sviluppo dell'essenza umana oltre la sua condizione naturale»⁵⁷. Del pari anche il conflitto dei valori è una questione antropologica. È il risultato dell'inadeguatezza essenziale dei differenti ordinamenti storici dei valori e, al contempo, la causa delle loro ricorrenti crisi e delle periodiche rivalutazioni⁵⁸.

⁵⁵ È possibile senza dubbio *comparare* le differenti visioni del bene. Giustamente si mette in guardia dall'identificare *incommensurabilità* con *incomparabilità* in Marra-mao, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁶ Agamennone viene biasimato dal coro, perché ha ritenuto giusta e buona l'azione che pure doveva compiere, cioè per aver voluto cancellare il conflitto di valori. Cfr. Nussbaum, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁷ G. Simmel, *Lo stile della vita* (1900), trad. it. di A. Cavalli *et al.*, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità*, cit., p. 145.

⁵⁸ «L'uomo ha sempre avuto coscienza di una serie di valori e di realtà che non rientrano per intero nell'ambito apparentemente ben circoscritto che egli sente spazialmente attraverso la sua propria essenza di individuo» (Simmel, *Trascendenza della vita*, cit., p. 72).

Il conflitto dei valori è il segno dei limiti delle culture, ma anche — per continuare a riferirci al pensiero di Simmel — l'indizio della consapevolezza del limite dei limiti e con ciò stesso del loro trascendimento.

6. IL NUOVO POLITEISMO

Se ora riconsideriamo in quest'ottica il significato dell'attuale *politeismo dei valori*, dobbiamo riconoscere che in esso c'è ben più che il desiderio di mostrare la radicale insufficienza di ogni ordine dato: c'è nella sostanza il rifiuto che di un ordine globale, per quanto dinamico, di valori ci sia veramente bisogno unitamente alla convinzione che si tratti di una gabbia d'acciaio da cui siamo riusciti finalmente ad evadere. Come s'è detto, il politeismo attuale è segnato, rispetto a quello weberiano, dall'assenza di una decisione unica nei confronti delle posizioni ultime e dalla compresenza di tante storie che s'intessono intorno ai valori singolarmente considerati. In questa luce le storie più ricche e riuscite nel loro genere sono più attraenti di quelle meno sviluppate⁵⁹, ma manca ogni criterio per stabilire se questo genere sia più o meno importante, più o meno futile⁶⁰. Di conseguenza il conflitto si allarga a tutti i valori; che essi siano universali o particolari non ha più rilevanza. Il numero degli *hypergoods* si moltiplica, ma, se tutti possono essere considerati tali, ciò significa anche che non vi sono più «beni supremi»⁶¹. Il mondo di oggi non agonizza per la mancanza di valori, ma perché ne ha troppi. Ciò significa che ogni decisione provoca lacrime e sangue in qualche parte del mondo. Le identità stanno

⁵⁹ Il progresso eccezionale dei mezzi appare ben più importante dell'incertezza sui fini. La tecnica fa dimenticare ciò per cui essa è utile.

⁶⁰ Ciò è palese nel caso della scialuppa di salvataggio, in cui si trovano tre uomini sani, un disabile ed un cane e bisogna sacrificare uno di questi esseri per salvare gli altri, si discute quale di queste vite sia biograficamente più povera e, quindi, abbia meno valore. Cfr. T. Regan, *I diritti animali* (1983), trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990, p. 435 e, per la ricostruzione di questo appassionante dibattito, il mio *Dalla natura ai diritti*, cit., p. 194 ss.

⁶¹ «La differenza fondamentale tra il politeismo moderno e quello antico è data dal fatto che nel moderno ogni parzialità pretende spesso l'unicità: in ciò la non consumata eredità della prepotenza dell'uno» (S. Natoli, *Anche qui sono presenti gli dei*, in Id., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 173). Il che significa anche che il nuovo politeismo consiste nell'emancipazione dall'esigenza di ricondurre la totalità all'unità.

ormai prendendo totalmente il posto dei valori universali (e attraverso di esse fanno capolino anche gli interessi⁶²). Non è più possibile distinguere le une dagli altri, ma l'assenza di un linguaggio comune della significanza pratica fa sì che questa miriade d'identità non possa più ottenere nessun vero e proprio «riconoscimento».

Se l'ordine non è più necessario nell'anima, non lo sarà a maggior ragione neppure nella città. La vita pubblica deve accogliere con apertura mentale tutte le storie (anche se non di rado si mostra intollerante verso le narrazioni globali del passato per paura che riprendano il sopravvento⁶³). Affinché ciò sia possibile, i conflitti devono restare non risolti. Possono essere solo «civilizzati», cioè addomesticati dalla discussione pubblica e dalla procedura del contraddittorio, ma è vano e ingiusto sperare che ciò possa condurre ad una soluzione ragionevole del conflitto⁶⁴. Sarà, allora, possibile una vita socio-politica che sia qualcosa di più di un mero *modus vivendi*? Quest'interrogativo, a cui — come sappiamo — Rawls ha voluto rispondere, ritorna a riproporsi oggi con sempre maggiore insistenza.

Il venir meno degli ordinamenti globali dei valori è un dato di fatto a cui non si può rimediare con la teoria. Essi permettevano ai valori universali di entrare nella storia, anche se a rischio di una assolutizzazione dei contesti storici e culturali. Ora che restano solo le pretese identitarie particolaristiche e poco comunicative, v'è il rischio opposto di una relativizzazione dei valori. Ma, per quanto tra valori relativi non vi dovrebbe essere in linea di principio alcun conflitto logico

⁶² È quasi superfluo notare che le identità si costruiscono non solo intorno ai valori, ma anche intorno agli interessi. D'altronde, il crescente rilievo politico delle forze economiche contribuisce a rendere gli interessi un potente fattore d'identificazione. Ma gli interessi non sono solo quelli economici, anche la cultura e la religione possono essere intesi come «interessi». Cfr., ad es., C. Mortati, *Brevi note sul rapporto tra costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2 (1973), p. 514.

⁶³ Questa diffidenza è da Hampshire giustificata dal fatto che le concezioni più potenti del bene si sono autodefinite come le espressioni di un rifiuto delle concezioni antagoniste. Se esiste un solo Dio, esiste una sola morale. Cfr. Hampshire, *op. cit.*, p. 35. D'altronde già Voltaire notava che quante più sono le sette, tanto meno ciascuna setta è pericolosa.

⁶⁴ A questa tesi di Hampshire può essere obiettato che normalmente si delibera per decidere e che una decisione frutto di una deliberazione, bene o male, risolve sempre un conflitto. A che vale ragionare se non esistono ragioni prevalenti? La tesi di Hampshire è contraddittoria, perché fa appello alla ragione, destituendola al contempo della sua prerogativa essenziale.

possibile, tuttavia, le identità si oppongono fra loro in modo ancor più radicale di quanto non facessero le tradizioni e gli ordinamenti dei valori. Questo dovrebbe insegnarci che non sempre l'assolutezza e l'universalità sono forieri di conflitto e che il relativismo — contrariamente a quanto ritengono i relativisti — non assicura di certo né l'assenza di conflitto né la pace.

Queste identità, che si aggrappano a se stesse, non hanno più a chi chiedere il riconoscimento: questo, da una parte, le spinge a sottolineare ancora di più le differenze per giustificare agli occhi del mondo la loro esistenza; ma, d'altra parte, essendo incomplete in quanto piccole storie o piccole etiche, tendono ad aggregarsi e, quindi, in una certa misura a dialogare. E qui vengono chiamati nuovamente in gioco l'intelligibilità pratica e gli orizzonti universali di senso.

7. IL CONFLITTO DEI VALORI NELLO STATO COSTITUZIONALE DI DIRITTO

L'intreccio tra i conflitti d'identità e i conflitti di valori è ormai divenuto inestricabile: gli uni non possono essere affrontati senza tener conto degli altri e senza essere al contempo tenuti distinti dagli altri. Entrambi hanno in comune l'obiettivo della difesa della *dignità della persona*, in cui sia l'universalismo sia il particolarismo trovano la loro giustificazione. Le persone hanno in comune valori fondamentali, ma spesso dissentono sul modo di intenderli e di praticarli. Ogni persona non solo difende i propri interessi particolari, ma anche una propria visione del bene comune in cui ripone a volte tutta la propria identità⁶⁵. Per ciò che hanno in comune le persone costituiscono una comunità, ma questa è necessariamente il luogo d'incontro e di scontro di tanti universalismi, cioè di differenti visioni dei valori comuni. Di conseguenza il rispetto per la persona può collidere con l'imposizione di un ordinamento pubblico di valori, l'ordine nell'anima con l'ordine nella città. E tuttavia, se la persona è un essere in relazione, la sua visione della comunanza non può essere solipsistica, poiché per definizione riguarda anche ciò che gli altri dovrebbero condividere e praticare e, conseguentemente, dovrà essere alla fin dei conti il risulta-

⁶⁵ Cfr. Spaemann, *op. cit.*, p. 181-183.

to di una interazione discorsiva al fine di raggiungere un'intesa comune. Pertanto, la centralità del valore della persona, mentre indebolisce la stabilità dell'ordine costituito, al contempo attiva una ricerca di nuovi e più adeguati ordinamenti pubblici di valori.

La differenza fra il costituzionalismo del passato e quello contemporaneo, che alcuni chiamano «neocostituzionalismo»⁶⁶, sta principalmente nel fatto che, mentre il punto focale del primo è l'assetto istituzionale, nel secondo al centro sta il valore della persona, che racchiude in sé sia il rispetto dell'irripetibilità di ogni singolo individuo sia quello dei valori fondamentali di ogni essere umano. Ciò fa sì che il concetto di cittadinanza sia in qualche modo trasceso e che ogni costituzione intenda rivolgersi, almeno per una sua parte significativa, ad ogni uomo. Nella misura in cui il principio personalistico è posto alla base della costituzione si esclude che essa si configuri come l'espressione di un'identità particolare o «nazionale» che rinunci in linea di principio ad ogni universalità. Oggi è ancor più evidente che intendere una costituzione all'insegna del «da noi si fa così» è fuorviante, perché non rende ragione della sua apertura a tutte le forme di realizzazione della persona. Ciò non significa che tutte le costituzioni siano nella sostanza eguali o debbano esserlo, perché ognuna di esse è un'interpretazione e un'articolazione di ciò che viene compendiato nell'espressione «dignità della persona». Tuttavia non si tratta di interpretazioni e articolazioni particolaristiche, ma tendenzialmente universali.

Conseguentemente, uno Stato costituzionale che metta al centro la persona non può che avere un carattere pluralistico. Ogni forma di confessionalismo o di Stato etico è già superata in radice e, prima o poi, lo sarà anche nei fatti. Le persone, infatti, hanno due caratteristiche: da una parte una struttura relazionale, per cui il rapportarsi agli altri è necessario per la stessa costituzione del sé, e, dall'altra, ognuna di essa è irripetibile e manifesta un'individualità unica non riconducibile all'*imprinting* di una specie. Per la prima caratteristica le persone vivono di valori comuni, ma per la seconda spesso hanno visioni diverse dei valori comuni. Il conflitto interno ai valori comuni è proprio di un mondo abitato da persone. Per questo la comunanza, che è richiesta dall'essere delle persone, è al tempo stesso la sede del conflitto più profondo e la composizione di esso è sempre provvisoria. Ma ciò

⁶⁶ Cfr., ad esempio, T. Mazza (a cura di), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2002.

significa anche che alla radice è escluso anche lo Stato neutrale che eviti in linea di principio ogni ricerca dei valori fondamentali della persona, perché anch'esso viola — come lo Stato confessionale — la dignità di questa, non riconoscendo quella comunanza che è la premessa necessaria del conflitto.

Sia lo Stato etico sia lo Stato neutrale vedono il conflitto come un male sociale e si adoperano di evitarlo anche se in modo diverso, o con l'imposizione di una visione dei valori fondamentali o con la rinuncia ad ogni concezione di essi. Quando la dignità della persona è l'obiettivo fondamentale di una comunità politica, sono al contempo messi al centro sia i valori comuni delle persone sia le loro differenti visioni del bene comune. Lo Stato personalistico è insieme comunitario e conflittuale. Sappiamo che il comunitarismo e il liberalismo hanno cercato, ognuno a suo modo, di evitare questo paradosso, ma per farlo bisognerebbe rinunciare alla persona come valore politico centrale. Il paradosso riposa nella persona stessa, che è legata ad una natura umana e al contempo capace di prendere le distanze da essa.

«Nessun ordinamento giuridico può garantire se stesso in modo definitivo, in quanto l'elemento comune, che in esso prende forma, è anche il contenuto di coscienza di ogni singolo membro di quest'ordinamento, cosicché ogni membro può metterne in questione la forma, potendo fare, delle regole di composizione dei conflitti, una materia di conflitto. L'erbaccia che fosse cresciuta su questo terreno potrebbe soffocare l'essere persona e trasformare gli uomini in animali razionali. Le persone sono e restano pericolose»⁶⁷.

Certamente il conflitto può e deve essere addomesticato e civilizzato al fine di prendere decisioni comuni che non possono aspirare all'unanimità, ma è vano sperare che possa essere superato del tutto. Tuttavia per litigare è necessario avere un linguaggio comune, cioè intendersi e comprendersi. Questo è il primo compito della costituzione che con il richiamo alla dignità della persona presuppone quegli orizzonti comuni di valore, che i principi e le regole giuridiche articolano in ordinamenti culturali concreti. Di conseguenza la normatività giuridica è il risultato di un connubio tra un orientamento al valore e una procedura ragionevole da seguire per realizzarlo in contesti sociali in cui già operano altri valori. Il diritto, che scaturisce dalla persona

⁶⁷ Spaemann, *op. cit.*, p. 184.

e dalla comunità delle persone, non è un prodotto già compiuto, ma un'opera da farsi e, pertanto, soggetta a vincoli sostanziali e formali. L'ordinamento è in realtà non già un assetto stabile, ma un incessante ordinarsi dei valori della persona, poiché senza ordine, nell'anima come nella città, essa non potrebbe né realizzarsi né sopravvivere come tale. Avere la capacità di prendere le distanze dalla natura umana non significa poterne fare a meno senza perdere la dimensione «umana».

Il fatto che gli ordinamenti dei valori siano continuamente rivedibili e soggetti a continue rivalutazioni non significa che bisogna abbandonare l'universalismo dei valori ed abbracciare il particolarismo, che privilegia la soluzione del caso concreto senza poter trarre da essa una regola stabile. Il particolarismo etico è il frutto della delusione prodotta dalla instabilità ed incertezza del sapere morale, specie quando occorre decidere senza indugio. Ed allora siamo più certi di come dovrebbero andare i casi particolari che dei principi generali che dovrebbero spiegarli⁶⁸. Tuttavia, se la soluzione dei casi concreti non si adatta all'ordinamento di valori preesistente, ciò non vuol dire che bisogna gettare alle ortiche quest'ultimo, ma che bisogna operare una rivalutazione per mettere alla prova l'elasticità dei principi fino al limite della loro rottura. Nella ragion pratica i principi sono la conclusione e non già il punto di partenza. La ragionevolezza non è un ripiego generato dall'impossibilità del deduttivismo etico, ma il metodo appositamente per trasformare i valori in principi⁶⁹.

Per questo il diritto (e la scienza giuridica) nello Stato costituzionale di diritto è impegnato nell'impresa della «pratica concordanza delle discordanze»⁷⁰.

⁶⁸ Sul rapporto tra scienze teoriche e pratiche in relazione a questo aspetto cfr. S. Toulmin, *Return to Reason*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 2001, p. 136.

⁶⁹ Questa posizione sarebbe definita «irenista» da B. Celano, *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, in P. Comanducci-R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 2002-2003*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 65-74, ma è in realtà una via intermedia tra il modello irenistico e quello particolaristico, perché, da una parte, esige che la soluzione dei casi concreti debba ricondursi in qualche modo ad un ordinamento di valori, e, dall'altra, ammette la provvisorietà di questo.

⁷⁰ G. Zagrebelsky, *Diritto per: valori, principi o regole (a proposito della dottrina dei principi di Ronald Dworkin)*, in «Quaderni fiorentini per la storia della cultura giuridica moderna», 31 (2002), t. II, p. 880. Questa è una costante del pensiero giuridico. Viene qui alla mente che nel 1140 la compilazione del monaco Graziano era intitolata *Concordantia discordantium canonum*.

8. PER UNA GRAMMATICA UNIVERSALE DEI VALORI

Com'è possibile nelle condizioni attuali preservare ancora un'elementare grammatica dell'umano che favorisca il dialogo fra le differenze? Questo è un compito urgente che deve essere oggi affrontato in modo diverso dal passato. In assenza di ordinamenti comprensivi di valori bisogna promuovere la costituzione di orizzonti d'intesa fra quelle identità particolari che aspirano a visioni universali. Ciò è possibile in quanto questi mondi identitari lasciati a se stessi sentono ora di dover assolvere il compito di dare risposte che trascendano i loro ristretti ambiti e si giustifichino in certo qual modo di fronte agli «altri» o ai diversi. Non si tratta più di essere accolti nella braccia di un ordinamento globale secondo la logica del riconoscimento, ma d'intessere dal basso una rete di relazioni sempre rivedibili ma sempre più ampie. Si tratterà di un diverso tipo di ordine non più gerarchico o assiomatico, ma «a rete»⁷¹, cioè un ordine dipendente dalla prassi, cioè dettato dal corso di azione che s'intraprende. Conseguentemente questa rete d'identità comprenderà in sé una molteplicità di ordini possibili dei valori e il loro conflitto risiederà soprattutto nel tipo di azione da compiere. D'altronde, i valori realisticamente considerati non sono in verità come le stelle del cielo, ma sono pratiche sociali rivolte alla realizzazione di beni immanenti.

V'è da ritenere che nelle pieghe di questo universo pluricentrico, insieme complesso e confuso, si manifesti sempre più pressante l'esigenza di una grammatica comune della vita pratica, dico «grammatica» e non «linguaggio», perché quest'ultimo è già compromesso con le sue differenti articolazioni storiche. Alcuni indizi già lo dimostrano: primo fra tutti ovviamente i vari tentativi di codificazione dei diritti umani e il diffondersi del costituzionalismo, e poi quelli volti a determinare le ingiustizie più evidenti, a individuare i crimini nei confronti dell'umanità, a sovvenire ai bisogni più urgenti in seguito a catastrofi naturali o a carestie. Poca cosa — lo ammetto — e per di più spesso ambigua nelle intenzioni e nei significati. Ma l'importante è che prenda progressivamente corpo questa grammatica della giustizia internazionale. Ciò non significherà certo la fine dei conflitti di valori, perché con le stesse regole linguistiche si possono

⁷¹ Sulla differenza tra ordine a catena e ordine a rete rinvio al mio *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino 1987, p. 373 ss.

fare discorsi contrastanti, ma l'importante è che si possa stabilire quali sono i discorsi insensati.

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. Non si tratta, dunque, di prendere le mosse dalla cultura più universale (foss'anche quella occidentale dei diritti dell'uomo) per uniformare ad essa le culture particolari. Quest'operazione ha occultato spesso un imperialismo culturale che ha calpestato in modo più o meno sanguinoso le identità personali e collettive. Ma, se si ammette che culture particolari possano comunicare, allora necessariamente si deve ammettere qualcosa di universale già intercorrente tra loro. Il «cattivo» universalismo è basato sulla deduzione dell'universale da *un* particolare; il «buon» universalismo è l'orizzonte d'intesa di almeno *due* particolari quand'essi sono capaci di universalizzazione⁷².

9. CONCLUSIONE

Abbiamo cercato d'individuare le differenti forme in cui oggi si presenta il conflitto di valori. Esso può assumere il volto del conflitto d'identità particolari, oppure quello tra valori dominanti e valori minoritari, oppure quello tra apprezzamenti differenti dello stesso valore, oppure quello tra giudizi pratici riguardanti norme o comportamenti in riferimento a valori. Ma la forma più radicale è quella del conflitto tra le concezioni degli orizzonti universali di senso delle azioni umane, poiché qui il conflitto è all'interno della stessa intelligibilità pratica. La conseguenza dell'irrisolvibilità di questo conflitto sarebbe la caduta nell'insensatezza pratica e nella babele dei valori morali. Si capovolgerebbe la formula agostiniana per cui il male presuppone sempre il bene. Ora il bene implicherebbe necessariamente il male. Se così fosse, né bene né valori esisterebbero e saremmo in balia di un dio malvagio e ingannatore. Tuttavia ciò non significa che non sia corretto parlare in altri sensi del conflitto dei valori.

Il politeismo dei valori — come s'è visto — può assumere diffe-

⁷² Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, trad. it. di A. Chitarin, Einaudi, Torino 1991, p. 17.

renti versioni: quella greca dell'impossibilità di onorare al contempo tutti gli dei, quella weberiana della opposizione radicale dei valori universali sin dalla loro definizione, quella contemporanea, che, da una parte, cancella la differenza fra valori universali e valori particolari, e, dall'altra, li fa sciamare senza ordine nella vita privata e pubblica in una miriade di storie.

Abbiamo cercato di mostrare che in ogni caso il conflitto dei valori universali si pone solo quando essi entrano nella storia umana. I valori confliggono perché l'uomo è incapace di soddisfarli al contempo tutti e, tuttavia, non è esentato dall'onorarli tutti. Non sono gli dei ad essere in conflitto fra loro, ma è l'uomo a non riuscire a rispondere al contempo a tutte le loro richieste. Poiché non è Dio, l'uomo non può perseguire tutti i valori allo stesso tempo in ogni azione⁷³. Gli dei lottano tra loro quando si trovano nell'anima e nella città umane. In realtà il conflitto dei valori mette in luce la questione controversa della natura umana e la sporgenza della persona rispetto ai confini della specie umana. Per questo l'uomo si costruisce ordinamenti più o meno adeguati, ma sempre necessariamente imperfetti. L'emersione del conflitto è, pertanto, benefica, perché spinge al mutamento e all'evoluzione delle costellazioni storiche di valori. Tuttavia ogni ordine, sia nell'anima sia nella città, implica sempre una dominanza e un'esclusione. E questo è tanto più intollerabile quanto più i criteri di rilevanza dei valori si fanno meramente individualistici e si sottraggono radicalmente ad uno scrutinio comune.

La necessaria determinazione dei valori universali richiede una valutazione, che giustifichi in senso sostanziale la scelta del singolo o degli organi autoritativi. Il fatto che tali giudizi di rilevanza non siano incontrovertibili e siano sempre rivedibili non vuol dire che non costituiscano un vincolo sostanziale ben distinto dal rispetto formale delle procedure decisionali. È sufficiente a difendere l'autonomia del vincolo sostanziale l'ammissione del carattere oggettivo delle argomentazioni etiche, cosa negata dal relativismo. Non basta per eliminare l'indipendenza del vincolo sostanziale il rilevare che i ragionamenti pratici non sono conclusivi in modo stabile e sono *open-ended*, come sostiene il «realismo etico politeista»⁷⁴, perché questo è proprio della loro

⁷³ Finnis, *op. cit.*, pp. 100-103.

⁷⁴ Per il realismo etico politeista tutte le scelte umane sono tragiche, perché i valori non sono nella sostanza ordinabili fra loro. Tuttavia dalla configurazione del ragiona-

struttura e deriva necessariamente dalla radicale incommensurabilità delle forme fondamentali del bene. Il ragionamento pratico soppesa e commisura non i valori, ma le loro istanziazioni, e lo fa in riferimento a contesti storici e sociali contingenti.

Qual è l'alternativa al politeismo dei valori? Non certamente il *monoteismo dei valori* se con esso intendiamo sia la supremazia dittatoriale di un valore sugli altri, sia la determinazione di un ordine gerarchico definitivo. Questo è tipico delle etiche sacrali, religiose o secolari che siano⁷⁵. Non resta che riprendere la morale pluralistica dell'eccellenza, che mira alla realizzazione massima possibile dei valori universali in determinati contesti storico-sociali, accogliendo tutta la varietà delle loro interpretazioni sensate. Tuttavia nell'epoca della globalizzazione e del cosmopolitismo quest'ordine dei valori non potrà più essere unico e dovrà articolarsi secondo vari gradi di complessità in un universo che è ormai divenuto policentrico. L'individuo è par-

mento pratico unita all'ammissione del carattere oggettivo dell'indagine morale si può derivare sia che i valori sono ordinabili sia che non lo sono. Quindi non è una prova a sostegno del realismo etico politeista, come pensa Celano, *Giusnaturalismo, positivismo giuridico e pluralismo etico*, cit., p. 182.

⁷⁵ Qui devo precisare che — contrariamente a quanto spesso si ritiene — le morali influenzate dal cristianesimo non sempre possono ritenersi «etiche sacrali», che semmai sono il prodotto della secolarizzazione. Come ha notato Maquard, «il mito della rivoluzione francese» è un monomito; antistoricisticamente, esso non sopporta altre storie accanto a quest'unica storia dell'emancipazione del mondo» (*op. cit.*, p. 45). Ma accanto alla pluralità degli dei pagani v'è il Dio ebraico plurale (*Elohim*) e il Dio cristiano uno e trino. Secondo Tommaso d'Aquino quelle perfezioni che nella creazione si trovano disseminate e moltiplicate (*divise et multipliciter*) in Dio preesistono come una sola cosa semplice (*unite et simpliciter*). Cfr., ad es., *Sum. Theol.*, I, 13, 4 c. A questo corrisponde una dottrina del fine ultimo della vita umana che si rifiuta d'identificarlo in un bene o valore specifico foss'anche il più nobile ed elevato, poiché soltanto il bene universale (*bonum universale*: *Sum. Theol.*, I-II, 2, 8), cioè tutta la totalità del bene, può in linea di principio soddisfare la persona. La teologia dei nomi divini ha sottolineato che nel Dio, uno e trino, in modo misterioso s'incontrano e si fondono i valori supremi. «Misericordia e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno. La verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo» (*Sal.* 85, 11-12). Questo è il traguardo supremo che ha reso sensata la tragedia degli dei pagani, un ideale irraggiungibile per le pratiche umane sempre tentate di dimenticarlo o di stancarsi nell'inseguirlo. Nello scritto giovanile di Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, si nota che la modernità tende a ridurre la tragedia all'incompatibilità dei doveri, ognuno non meno giustificato dell'altro, mentre il tragico antico non intende ricomporre la lacerazione e sanare il dissidio, ma lasciare esistere la contraddizione in tutta la sua drammaticità che apre alla trascendenza. Per questo il conflitto dei valori deve essere affrontato con l'atteggiamento della *pietas* e non con quello del rimpianto o del rammarico.

tecipe a titoli diversi di entità sociali e relazionali molteplici che potranno esigere ognuna assetti valorativi propri, anche aperti ad innesti nuovi che implicheranno una rivalutazione degli stessi valori universali⁷⁶. Questa molteplicità degli universi valoriali non è un problema insormontabile se il linguaggio dei valori mantiene una sua costanza di significati, ma lo diventa se si trasforma in una babele di ordinamenti incommensurabili. Pertanto, una morale dell'eccellenza presuppone una disponibilità al dialogo tra i valori che pretendono una universalità da qualsiasi luogo culturale provengano. Essa accetta nel suo seno il conflitto come spinta incessante all'opera di rivalutazione⁷⁷ ed esclude soltanto quelle concezioni dei valori che distruggerebbero il senso generale della vita etica e sociale, ponendosi in contrasto con l'idea di una comune umanità, nell'anima come nella città.

C'è, dunque, una terza via tra il politeismo di valori indipendenti l'uno dall'altro, e potenzialmente conflittuali in modo tragico nelle situazioni concrete, e il monoteismo nel mondo dei valori per cui essi si presentano come gerarchicamente ordinati in superiori e inferiori. È la via del pluralismo dei valori che sono ordinabili in differenti modi sulla base di giustificazioni, che debbono trarre tutte il loro fondamento dalla persona umana, in modo che il rispetto dovuto alla sua coscienza non vanifichi la possibilità di salvare la vita umana così com'essa è.

⁷⁶ Mi riferisco, ad esempio, ai c.d. *asian values*.

⁷⁷ Ed allora si presenteranno molti casi in cui il conflitto dei valori risulterà dovuto ad una inadeguata definizione di essi e in cui una coscienza etica più raffinata sarà in grado di cogliere tutta la complessità della loro articolazione. Penso qui, ad esempio, alle osservazioni di G. Zagrebelsky sull'evoluzione attuale della legge giuridica che si apre ad atteggiamenti di «mitezza» (cfr. *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992 e, più in generale, N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994), oppure all'attenzione che la scienza economica di oggi rivolge a dimensioni del bene diverse da quella dell'utilità. Caratteristiche nel passato ritenute contrarie alla definizione di un determinato valore vengono rivalutate come non solo compatibili, ma addirittura richieste da esso. In questa luce l'osservazione di Weber riguardante lo stridente contrasto tra il principio evangelico del porgere l'altra guancia e quello secolare di resistere ai violenti (*op. cit.*, p. 32) appare oggi superata dalla pratica della nonviolenza come uno dei modi più efficaci per vincere il male senza innescare una catena di violenze senza fine. Non sono i valori che si oppongono, ma sono le nostre definizioni di essi, spesso rigide, categoriali, assolute, kantianamente severe, troppo astratte e incapaci di apprendere dall'esperienza della vita pratica.