

SOCIETÀ MULTIETNICA, BIOETICA E DIRITTO

Francesco Viola (*)

1. La salute come fine morale

In che modo società multietnica, bioetica e diritto possono entrare in stretta relazione fra loro? Ciò dipende dal modo d'intendere ognuno di questi tre ambiti dell'esperienza umana. Comincerò dalla bioetica, perché è il punto di riferimento in vista di cui gli altri elementi del rapporto vengono ordinati.

Secondo la nota *Encyclopedia of Bioethics* c'è un modo ristretto e un modo più ampio d'intendere il raggio d'azione o l'oggetto della bioetica. Il primo tende a limitarla all'etica medica e alle ricerche biomediche, mentre il secondo la estende a tutti i problemi morali concernenti le scienze della vita e l'assistenza sanitaria fino a comprendervi le questioni ecologiche e sociali relative. Se adottiamo quest'ultima definizione - seguendo, d'altronde, una tendenza che sembra oggi prevalere -, allora dobbiamo assumere come orizzonte di valore generale la concezione della salute, che si è progressivamente consolidata in ambito internazionale, a partire dalla nota definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, che la considera come uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non soltanto come l'assenza di una malattia. La salute appare così nelle vesti di un vero e proprio valore morale, che - come tale - è incommensurabile e tende verso un soddisfacimento indefinito. È un valore della cui effettiva portata e contenuto è giudice ultimo solo colui o coloro del cui benessere si tratta.

Quando l'arte medica era intesa come una capacità di ristabilire lo stato della salute, allora il suo fine era ben determinato e, quindi, ben rispondente a ciò che è richiesto in senso proprio ad una tecnica. Questa è funzionale a bisogni in anticipo precisati e circoscritti. Ma ora questo fine è indeterminato e potenzialmente infinito, cioè è un fine morale. Il medico non potrà più formulare un proprio concetto di salute, ma solo una terapia per guarire una particolare malattia o, al massimo, terapie alternative. Il concetto di salute dovrà essere riservato, da una parte, al malato e, dall'altra, alla politica in ragione dei condizionamenti sociali generali. I giudici del benessere sono i singoli e l'autorità pubblica (1).

È stato anche notato che nella formulazione del concetto di benessere, all'interno dei progetti di vita individuali e collettivi, un ruolo rilevante hanno i contesti culturali. Il concetto di salute e di malattia è culturale, anche se somiglianze rilevanti transculturali possono essere individuate. Basti pensare che la decisione di identificare la morte con la «morte cerebrale» è del tutto dipendente dalla convinzione occidentale per cui il sé (*selfhood*) s'identifica con la mente e questa ha sede nel cervello, mentre nella cultura giapponese il *self* non è identificato in una particolare regione del corpo con la conseguenza che la morte ce-

(*) Ordinario di Filosofia del Diritto all'Università di Palermo.

(1) Cfr. M. Ingrosso, *La salute come costruzione sociale. Teorie, pratiche, politiche*, Franco Angeli, Milano 1994.

rebrale, quando il cuore ancora batte, non rende il corpo disponibile ad eventuali prelievi di organi.

Sono posti così già i termini generali dei possibili conflitti. Assumendo che il concetto di salute ha un carattere culturale e che nello stesso tempo appartiene alla sfera degli obiettivi di politica sociale, allora sorge il problema della compatibilità tra il rispetto dell'identità propria dei gruppi culturali in riferimento alla salute e le esigenze di una politica sanitaria pubblica, che non può evitare di assumere una concezione pubblica della salute. Assumendo che la salute s'identifica con l'idea che ogni individuo ha del proprio benessere personale, allora anche in una società monoculturale si può verificare il contrasto tra i progetti di vita degli individui e la concezione pubblica della salute. In una società multietnica si verifica un addensarsi di possibili e probabili conflitti a tutti i livelli: il conflitto tra una particolare concezione culturale di salute e quella pubblica, il conflitto tra una concezione individuale di salute e quella culturale e il conflitto tra una concezione individuale di benessere e quella pubblica.

Si può ancora osservare che questa conflittualità è già radicata e latente nella stessa configurazione del diritto alla tutela della salute, che è insieme un diritto fondamentale della persona e un interesse fondamentale della collettività (art. 32 Cost.). In quanto diritto sociale esso richiede un intervento dello Stato assistenziale che renda possibile l'effettività del diritto. Ma in quanto diritto della persona esso riceve quel contenuto che l'autonomia di scelta individuale vorrà dargli. Se, ad esempio, consideriamo il diritto alla salute dal versante della libertà di rifiutare le cure mediche e alla luce del rapporto medico-paziente, allora esso è un diritto di libertà. Se lo consideriamo dal versante delle prestazioni dello Stato e dell'allocazione delle risorse sanitarie, allora è un diritto sociale (2).

2. Bioetica e cultura

Non bisogna credere che una concezione allargata della bioetica finisca per confonderla con il problema generale della salute o con la filosofia della cura. Per quanto ampio possa essere lo spettro dei problemi cui la bioetica s'interessa, c'è una specificità che è necessario preservare se si vuole mantenere alla bioetica un qualche senso distintivo. Credo che il concetto generale di «bioetica» sia indissolubilmente e strutturalmente legato all'intervento tecnologico sui processi della vita, cioè ad un modo di affrontare il problema della malattia e della salute tipicamente legato alla cultura scientifica moderna.

In questo senso - se vogliamo - la bioetica dipende da una cultura da molteplici punti di vista: non solo dai progressi della scienza medica concepiti in termini cartesiani, ma anche da istituzioni legate alla cultura occidentale quali quelle fondate sul consenso e sulla libertà individuale di scelta. Da questo punto di vista si può dire che l'incontro tra le culture e la bioetica è in realtà un confronto interculturale e - come tale - esposto ai ben noti problemi della comprensione tra le culture. Tuttavia la bioetica, pur essendo legata alla storia della civiltà occidentale, costituisce un problema per la stessa cultura di cui è espressione. Essa resta legata ad una cultura per il tipo di problemi che suscita, ma certamente non è individuata per questo da specifiche soluzioni che offre. Non pos-

(2) Cfr. G.J. Agich (ed.), *Responsibility in Health Care*, Reidel, Dordrecht 1982.

siamo certamente dire che la cultura occidentale sia tra l'altro caratterizzata oggi anche da precisi orientamenti bioetici. Il conflitto tra bioetica laica e cattolica o, più in generale, tra l'assolutezza del valore della libertà e quella del valore della vita umana sta a testimoniare, tra l'altro, che una caratterizzazione culturale della bioetica deve insistere più sui nuovi problemi etici sollevati che sulle loro soluzioni.

Questi nuovi problemi morali generali dalla biotecnologia scuotono l'assetto dell'etica tradizionale di tipo occidentale non meno di quanto non facciano nei confronti delle altre culture. Non credo che la possibilità della clonazione di cellule umane abbia nei confronti della nostra tradizione morale un impatto meno traumatico di quanto non l'abbia per altre culture meno progredite. Ciò significa che bisogna ben guardarsi dall'assimilare la bioetica ad altri fenomeni culturali. Essa è una problematica che tutte le culture devono in qualche modo saper affrontare, è una sfida per tutte le culture esistenti, piuttosto che un elemento stabile di un qualche assetto culturale determinato (3).

Spesso il problema dell'etica sanitaria posto da una società multietnica viene ricondotto a quello dell'ammissibilità di pratiche terapeutiche, a volte collegate a tradizioni religiose, e difficilmente compatibili con i diritti dell'uomo (ad es. la pratica dell'escissione, intorno a cui s'è sviluppato in Francia un interessante caso giudiziario) (4). Ma in tutto ciò la bioetica mi sembra che c'entri molto poco. Qui il problema centrale è quello dei limiti posti ai progetti di vita dei singoli e dei gruppi per quanto riguarda le concezioni che si fanno del loro benessere fisico e psichico. È il problema dei limiti ai diritti ad opera dei diritti o di esigenze di bene comune.

Tale questione è sorta in seguito all'incontro ravvicinato di culture diverse, quando ancora la bioetica non era neppure all'orizzonte. Penso in particolare ai regimi coloniali e, ad esempio, al divieto britannico della pratica dell'inumazione volontaria delle vedove in India. La bioetica è, invece, chiamata in causa direttamente quando le pratiche mediche e il concetto generale di cura e di salute sono influenzate dalle biotecnologie. In questo caso una cultura è interpellata sull'atteggiamento da assumere nei confronti di possibili pratiche terapeutiche che non erano neppure concepibili nel passato e sull'assetto generale del concetto di salute che ne risulta. Penso, ad esempio, alla fecondazione artificiale o al trapianto di organi. Da questo punto di vista le culture si distinguono in culture aperte e culture chiuse. Aperte sono le culture che affrontano la problematica dell'innovazione anche nel campo etico, mentre chiuse sono quelle ripiegate in se stesse, quelle che percepiscono ogni novità come una minaccia al mantenimento dell'identità. Il dialogo è possibile solo fra culture aperte. Le culture chiuse possono solo invocare rispetto nei termini della tolleranza.

Il regime del pluralismo, che caratterizza il nostro universo etico-politico, difende non solo l'autonomia degli individui, ma anche quella delle culture. La diffusione di società multietniche a causa dei fenomeni migratori pone in campo come attori sociali anche gruppi culturali, che a differenza degli individui atomistici sono già segnati da una loro identità anche per quanto riguarda la concezione della salute e della malattia, e più in generale del benessere. Essi

(3) Cfr. Comitato nazionale per la bioetica, «Bioetica e formazione del sistema sanitario», in *Società e istituzioni*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1991.

(4) Cfr. A. Facchi, «L'escissione: un caso giudiziario», in *Sociologia del Diritto*, 19, 1992, 1, pp. 111-119.

non chiedono di avere rispettata la loro libertà di scelta, ma questa loro identità, che non è concepita come il frutto di una scelta, ma in un certo senso come un dato di fatto o come un modo di essere. Il rifiuto della trasfusione di sangue da parte di un testimone di Geova è da intendersi non già come una scelta libera dell'individuo sul modo di farsi curare, ma come la rivendicazione di avere tutelata la propria identità culturale di appartenenza. La società pluralistica animata dai diritti dell'uomo è disposta in linea di principio a rispettare la diversità, ma perché la considera come il frutto di una libera scelta e in questi limiti (5). Questo alle culture non basta, perché è importante non solo il rispetto, ma le ragioni di esso. Ognuno di noi ha bisogno non solo di riconoscimento, ma anche che le ragioni di questo riconoscimento abbiano valore anche per lui. In caso contrario si sentirà tollerato nel senso negativo del termine, ma non pienamente accettato. Il rispetto di un'identità culturale non può essere lo stesso del rispetto per la libertà di scelta degli individui, che è quello tipico delle società liberali ispirate dai diritti dell'uomo. Ma, dall'altra parte, solo all'interno di un regime governato dai diritti dell'uomo, che Rawls ha considerato il nuovo *jus gentium* («la legge dei popoli»), oggi è possibile una convivenza di culture differenti in una società multi-etnica.

Questo è un nodo irrisolvibile da un punto di vista teorico, un autentico paradosso. Culture differenti per convivere debbono invocare i diritti dell'uomo, che pure non appartengono alla loro tradizione e sono in grado di fornire un rispetto, che però non è esattamente quello che tali culture si aspettano. Ma, così facendo, queste culture in una certa misura entrano in relazione con la tradizione dei diritti dell'uomo e sono costrette in qualche misura ad introiettarla con effetti che a volte possono essere dirompenti e, in ogni caso, inoculano nell'appartenenza la problematica della libertà di scelta. Ovviamente queste culture reagiscono diversamente a seconda se il loro carattere è aperto o chiuso. Tuttavia il paradosso della società multi-etnica resta e fa sì che essa non possa essere concepita come un punto di arrivo o come un assetto stabile, ma come il punto di partenza per il futuro della storia dei popoli, come d'altronde lo è lo stesso regime attuale del pluralismo etico-politico. Tutto ciò spiega perché la filosofia politica contemporanea sia travagliata dal dibattito acceso tra liberalismo e comunitarismo alla ricerca di un qualche temperamento tra queste due estreme posizioni.

3. Modelli di società multi-etniche

Quando si parla di «società multi-etnica» o multiculturali si usa certamente uno slogan accattivante per l'appello implicito alla tolleranza, ma spesso ambiguo e irrealistico nel suo riferimento oggettivo. Le società multi-etniche non sono nate ieri e hanno un lontanissimo passato. Oggi ci troviamo di fronte a forme specifiche di «società multi-etniche», di cui dobbiamo ben comprendere la novità. Mi servirò qui di una modellistica messa a punto da Walzer (6).

(5) Cfr. M. Walzer, *Multi-Culturalism and Individualism*, paper presentato a Palermo nel 1994.

(6) Cfr. M. Walzer, *The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multi-Cultural World*, paper presentato a Palermo nel 1994 ed ora trasfuso nel volume *On Toleration*, Yale U.P., New Haven 1997.

Anche i grandi imperi (come quello romano o persiano) erano società multietniche e multinazionali. La loro rovina ha prodotto sempre grandi conflitti etnici. Abbiamo ancora sotto i nostri occhi le conseguenze della fine dell'ultimo grande impero multinazionale, cioè quello dell'Unione Sovietica. Tuttavia bisogna riconoscere che questi grandi imperi hanno assicurato un certo rispetto della diversità. Le varie etnie erano autonome sia giuridicamente sia politicamente, pur se nei limiti posti dal potere centrale. Il pluralismo giuridico è senza dubbio il modo migliore d'incorporare le differenze in un contesto politico comune e richiede una grande efficienza della burocrazia centrale (7). Esso permette di trattare le culture e le etnie come comunità e come plessi di appartenenze, mentre - come abbiamo visto - il regime dei diritti dell'uomo tratta le etnie come se si trattasse di progetti di vita individuali. Tuttavia, per converso, non è questo un modo democratico d'incorporare le differenze. È un modo autocratico, che non tollera i cani sciolti, cioè individui non controllati dall'integrazione culturale. Questo regime tende a rinchiudere i singoli nei recinti culturali e a murarli nelle loro etnie. Tutti quelli che sono radicati e isolati finiscono per ammassarsi nella capitale dell'impero, dove possono essere direttamente controllati dal potere centrale.

Un altro esempio di «società multietnica», che la storia ci offre, è quello degli Stati binazionali o trinazionali (come la Svizzera, il Belgio, il Libano), che si fondano sulla consociazione di forti etnie in posizione di parità. Questi Stati cercano di mantenere una coesistenza di tipo imperiale, cioè fondata su una forte autonomia dei gruppi, ma non hanno un potere centrale tanto forte e dotato di una burocrazia efficiente. Il risultato è che un gruppo etnico cercherà di prevalere sugli altri. La tolleranza sarà assicurata solo se non vi sarà un gruppo dominante e, tuttavia, senza di questo la comunanza soffrirà di un vuoto politico.

Lo Stato-nazione è quello direttamente messo in crisi dagli spostamenti etnici e dai flussi migratori e viene pensato come il vero e proprio antagonista della società multietnica. Ma non bisogna credere che esso abbia popolazioni omogenee etnicamente o religiosamente. Non bisogna confondere la nazione con l'etnia. Nello Stato-nazione c'è senza dubbio un gruppo dominante, che organizza la vita comune in modo che essa rifletta la sua storia e la sua cultura. E tuttavia spesso questo gruppo non è connotato etnicamente, ma è formato da un lento processo d'integrazione culturale, che ha il suo perno centrale nella lingua, nell'educazione pubblica e nei simboli comuni della vita pubblica. Spesso il tempo è un fattore di differenziazione del gruppo dominante.

Questo Stato subordina il diritto alla politica, è tendenzialmente contrario alle autonomie regionali, perché altrimenti i membri della nazione dominante sarebbero soggetti a regole straniere nella loro stessa terra. Questo è un movimento contrario al pluralismo giuridico. I gruppi etnici sono trattati secondo il regime delle minoranze e sono considerati alla stregua di associazioni volontarie d'individui. Non si permette loro un'esistenza corporativa o l'esercizio di una giurisdizione diretta nei confronti dei loro membri. Queste minoranze sono il privato-sociale, nei cui confronti il pubblico-sociale della nazione coltiva atteggiamenti di sospetto (vedi la controversia francese sullo *chador* nelle scuole pubbliche). La politica del linguaggio è l'arma tipica di questo modello. Per converso le mino-

(7) Cfr. il fascicolo dedicato a «Pluralismo giuridico e immigrazione» da *Sociologia del Diritto*, 21, 1994, 1.

ranze si rafforzano, perché si sentono minacciate dall'omologazione. Se esse sono concentrate sul piano territoriale - come spesso avviene -, allora vengono sospettate (non sempre a torto) di coltivare aspirazioni secessionistiche o di aspirare all'annessione a Stati confinanti.

4. Bioetica e diritti

Oggi, quando si parla di «società multietnica», s'intende chiaramente qualcosa di profondamente differente da tutti questi esempi storici di un passato anche recente. Ma ciò che s'intende non è affatto così chiaro, perché già si configurano diverse versioni attuali di multietnicità. Possiamo in realtà trovarci di fronte almeno a due situazioni tipiche: quella di una società composta da gruppi ben strutturati e identificati, forniti al loro interno di una coesione culturale forte, oppure possiamo aver presente una situazione più fluida in cui un paese abitato da autoctoni, che hanno tra loro una coesione culturale a diversi gradi, si trova progressivamente invaso da stranieri che emigrano dal loro paese non come gruppo organizzato, ma come singoli per motivi di mera sopravvivenza e che, quindi, non presentano ancora una ben precisa identità culturale. Mentre gli Stati Uniti sono più vicini alla prima situazione, le nazioni europee a gradi diversi riflettono la seconda.

A prima vista i due modelli sembrano suggerire due diverse concezioni dei rapporti tra politica e cultura.

Nel primo caso, cioè nel modello americano, la società sarebbe composta di tribù morali e culturali collegate tra loro da una concezione debole o sottile della politica. Nel campo della salute ciò significherebbe che l'autorità pubblica dovrebbe fornire solo quell'assistenza minima strettamente essenziale, che Engelhardt chiama «assistenza medica» per distinguerla dall'assistenza sanitaria (8). Quest'ultima non appartarrebbe al campo della giustizia, ma a quello della beneficenza e dovrebbe essere affidata al libero mercato sanitario o alla cura delle singole comunità tribali. L'ideale è dunque rappresentato da strutture pubbliche, che forniscono in modo eguale il minimo indispensabile di cure per tutti, e da strutture private, che rispondono ai più diversi desideri dei singoli o dei gruppi culturali.

Di recente il noto bioeticista americano Veatch ha criticato l'istituto del consenso informato, muovendo proprio da questa prospettiva. Egli ha notato che non sempre il paziente è in grado di comprendere l'autentica portata delle tecniche terapeutiche e che spesso le sue decisioni sono, di fatto, condizionate dalla fiducia che ha nei confronti del medico, piuttosto che dai suoi argomenti. In queste condizioni il consenso informato, pilastro della bioetica, si trasforma in una mera finzione. Allora Veatch ha proposto di diversificare le strutture sanitarie secondo gli orientamenti etico-culturali dei pazienti (9). Un medico che condivide i nostri stessi valori più profondi sarebbe il più adatto a guidare le nostre scelte, perché si troverebbe nella condizione migliore per interpretare il nostro senso del bene. Ma questo mi sembra - per ironia della sorte - un bell'esempio di rica-

(8) H.T. Engelhardt jr, *Manuale di bioetica*, trad. di M. Meroni, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 14.

(9) R.T. Veatch, «Abandoning Informed Consent», in *Hasting Center Report*, 1995, pp. 5-12.

duta nel paternalismo sanitario, perché il medico si trasformerebbe da autorità epistemica, quale non può non essere, in autorità pratica, la cui influenza si estende ben al di là della cura della malattia. Dico questo per mostrare che il modello contrattualistico se applicato al campo sanitario può condurre proprio al paternalismo tanto aborrito dall'individualismo liberale. -

In realtà la situazione americana non è ben interpretata da questo modello contrattualistico, che appare essere una proiezione utopica dell'ideologia liberale. Se dovessimo accettare questa politica minima, allora il vero e proprio diritto alla salute (o alla tutela della salute) riguarderebbe solo l'assistenza medica e non già l'assistenza sanitaria, che riguarda i campi propri della bioetica. Il cittadino avrebbe un diritto alla salute molto impoverito e limitato del tutto inadeguato rispetto alla sua problematica attuale. In realtà la sfera della politica non è poi così sottile o minima come la si vorrebbe. Nella cultura americana le cosiddette tribù morali si autodesignano con il trattino (afro-americani, italo-americani...). Ciò significa - come ha mostrato Walzer (10) - che tengono ad avere una cultura politica comune, della cui estensione oggi animatamente si discute in riferimento all'interpretazione della costituzione. Nel campo sanitario, se è vero che il problema della giusta allocazione di risorse scarse condurrebbe ad una concezione ristretta dell'assistenza pubblica, è anche vero che la tutela dei diritti dei soggetti più deboli e l'accesso di tutti a terapie progredite e più efficaci non è cosa di cui la politica possa lavarsi le mani, affidandola alla beneficenza privata.

Se ora, in conclusione, gettiamo uno sguardo sul modello europeo di società multietnica, ci accorgiamo che gli orientamenti non sono poi molto diversi.

Nelle società multietniche europee la questione cruciale è quella se un gruppo riesca a conservare la sua identità senza autonomia, senza un riconoscimento ufficiale, senza una base territoriale. Gli immigrati sono membri di gruppi differenti, che si riuniscono tra loro in modo casuale e provvisorio e in piccoli gruppi. Sono più minacciati dall'indifferenza dei compagni che dall'intolleranza dei cittadini. Lo Stato-nazione li tratta come individui piuttosto che come membri di un gruppo. A questo punto la dimensione politica acquista un'importanza decisiva come fattore d'integrazione. Certamente lo Stato-nazione può rinchiudersi in se stesso e tenere gli immigrati ai suoi margini. Ma a lungo andare la vita comune e la cooperazione nel lavoro e nelle pratiche sociali potranno favorire una cultura della cittadinanza effettiva, cioè riconosciuta pienamente a tutti coloro che effettivamente costruiscono la città. Ma per questo è necessario che la politica sia guidata da un diritto che non sia il mero prodotto della politica.

La situazione attuale è, dunque, uno stato di passaggio verso assetti futuri, che dipenderanno anche dalla volontà umana e dalla capacità di superare gli egoismi nazionali. L'integrazione può essere attuata con modalità diverse e a diversi gradi. Può anche diventare un tentativo di assimilazione irrispettoso delle differenze culturali. Se è vero che nella situazione europea ciò è possibile a causa della debole coesione interna dei gruppi sociali, è anche vero che anche l'assetto tradizionale dello Stato-nazione è in crisi. Non si tratta solo di crisi della sovranità, ma anche di crisi etica dell'assetto dei valori costituzionali. Si sente l'esigenza di una ridefinizione dei valori fondamentali per molteplici ragioni, tra cui è necessario qui ricordare l'impatto della bioetica e dell'ecologia. I diritti dell'uomo

(10) M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, trad. di N. Urbinati, Marsilio, Venezia 1992.

sono divenuti l'etica comune nel regime del pluralismo. Ma lo Stato è chiamato ad assumere le proprie responsabilità nei confronti di un'interpretazione dei diritti dell'uomo. Quest'interpretazione sarà politica e giuridica insieme: politica perché non è una scelta obbligata, ma è affidata alla responsabilità dei cittadini; giuridica perché è vincolata al rispetto delle persone e delle relazioni umane.

In quest'ottica sarebbe possibile parlare di «giustizia sanitaria», cioè di una determinazione del bene comune in relazione alla salute pubblica. È una moralità basata sui diritti a postulare quest'orientamento (11).

L'art. 29 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo pone quattro limitazioni all'esercizio dei diritti: 1) assicurare il dovuto riconoscimento dei diritti e delle libertà degli altri; 2) soddisfare le giuste esigenze della morale in una società democratica; 3) soddisfare le giuste esigenze dell'ordine pubblico in una società democratica; 4) soddisfare le giuste esigenze del benessere generale in una società democratica.

Si tratta di concepire queste esigenze non già come limiti a diritti per loro natura infiniti, ma come modalità di determinazione interna del loro specifico contenuto. Moralità pubblica e ordine pubblico sono benefici comuni cui tutti partecipano secondo quote indistinguibili e non assegnabili (12). Sono quindi a loro modo appartenenti al benessere individuale sia come suoi presupposti, sia come loro contenuto. Infatti il godimento dei diritti umani e del mutuo rispetto delle particolari identità richiede un contesto sano, di reciproca fiducia e di comune intesa. Non si dovrebbe dire che i diritti umani sono soggetti al bene comune, ma al contrario che essi sono una componente fondamentale del bene comune. E si dovrebbe anche affermare che i diritti umani si limitano l'un l'altro e che concetti come «ordine pubblico», «moralità pubblica», «salute pubblica» sono in realtà aspetti dei diritti umani stessi, quand'essi sono assunti in un concetto più allargato, perché ne sono la condizione del godimento effettivo (13). Se il mondo dei diritti è globale, allora un limite posto all'esercizio di un diritto da parte di un altro diritto è una regola immanente e non già un vincolo estrinseco.

Una società politica multiculturale ha quindi bisogno per rispettare le particolarità di un'etica comune dei diritti, che può risultare estranea ad alcune culture che la compongono. Esse in una certa misura devono perciò accettare un mutamento culturale, cioè vincoli esterni alla loro identità originaria (14).

(11) Cfr. F. Viola, «Una moralità basata sui diritti», in S. Zamagni (a cura di), *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione. Per una rilettura della Dottrina Sociale della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 379-415.

(12) J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, p. 234.

(13) *Ivi*, p. 236.

(14) Cfr. F. Crespi, «Mutamento sociale, identità e crisi della solidarietà», in F. Crespi e R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996, pp. 1-9.