

Stato e valori: riflessioni su multiculturalismo, pluralismo e società relazionale
di Francesco Petricone

SOMMARIO: 1. Premesse. - 2. Società politica e partiti. - 3. Pluralismo, multiculturalismo e secolarizzazione della società. - 4. Funzionalismo sociale e legami con la comunità. - 5. Conclusioni.

1. Premesse

Il buon governo di uno Stato rappresenta il fattore più importante per la promozione del suo sviluppo¹. In questo senso, la democrazia diventa l'unico strumento in campo quando i conflitti politici sono abitualmente risolti per evitare che la violazione delle medesime norme poste in essere rappresenti un costo più alto che il mantenerle. Governare le contemporanee società politiche diventa d'altro canto un'attività particolarmente critica soprattutto in quei contesti sociali divisi da etnie, razze o religioni diverse. Nei Paesi caratterizzati da molteplici culture e nazionalità la struttura della società politica diventa di fondamentale importanza.

2. Società politica e partiti

La società politica non è fatta di una sola istituzione, ma di una serie di esse, ciascuna avente un ruolo essenziale nella realizzazione della funzione di aggregazione politica. La prima di queste è rappresentata dai partiti politici. Laddove le autocrazie tendono ad averne solo uno, in democrazia il numero di partiti rappresenta lo strumento per il controllo delle dinamiche sociali, conflittuali e la rispettiva legittimazione in Parlamento, attraverso la realizzazione di sistemi partitici durevoli e legislature adeguatamente legittimate². Il ruolo della società politica è infatti quello di aggregare

¹ In questo senso, Kofi Annan, *Partnerships for Global Community: Annual Report on the Work of the Organisation* (UN, 1998). Si veda anche D. Kaufmann, A. Kraay e P. Zoido-Lobaton, *Governance Matters II: Updated Indicators for 2000/01, World Bank Policy Research Working Paper No. 2772*, 2002; G. Hyden e J. Court, 2002, *Governance and Development, World Governance Survey Discussion Paper 1*, Tokyo: UNU; J. Court, G. Hyden e K. Mease, 2002, *Assessing Governance: Methodological Challenges, World Governance Survey Discussion Paper 2*, Tokyo: UNU; G. A. Almond e J. S. Coleman, *The Politics of Developing Areas*. Princeton: Princeton University Press 1960; anche, Juan Linz e Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

² Si veda in questo senso, G. Di Palma, *To Craft Democracies: An Essay on Democratic Transitions*. Berkeley: University of California Press 1991; S. P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, Okla: University of Oklahoma Press 1991; S. Mainwaring, G. O'Donnell, e J.S. Valenzuela, *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1992; A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New

esigenze socio-economiche in politica e in quanto tale richiede un sistema partitico funzionante e *manageable*. Ciò significa che non necessariamente un numero maggiore di partiti rappresenta una soluzione migliore per il suo funzionamento. L'efficacia di un sistema democratico fondato sui partiti, in realtà, intesa come capacità di incidere sulle politiche della maggioranza di governo, è infatti tipicamente più alta quando il numero di essi non è troppo alto, evitandosi così sia una sotto-istituzionalizzazione che una ultra-istituzionalizzazione del medesimo sistema in un dato ordinamento. Il collegamento dei partiti a figure guida individuali e carismatiche li rende in questo senso assai deboli, nel senso di incapaci a penetrare nel tessuto sociale della collettività³. In mancanza infatti di una vera partecipazione e di una reale condivisione di ideali, e *membership*, il supporto elettorale di questi partiti è estremamente volatile⁴. Il ruolo dei partiti è in realtà fondamentale nel mediare la relazione tra cittadini e Governo e i partiti sono vitali per lo sviluppo politico della società e la costituzionalizzazione e istituzionalizzazione dell'ordinamento giuridico. Di questo, il sistema elettorale risulta lo strumento più potente di ingegneria costituzionale⁵, accompagnandosi al dibattito sulla scelta tra presidenzialismo o parlamentarismo⁶.

Haven: Yale University Press 1977; M. S. Shugart e J.M. Carey, *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

³ In questo senso, L. Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1999, pp 96-98.

⁴ Come era per esempio in Brasile, negli anni Novanta del secolo passato. Per esempio nel 1992 aveva 8.5 partiti nella Camera Bassa del Congresso. Si veda in questo senso, M. Laakso e R. Taagepera, *Effective Number of Political Parties: A Measure with Application to Western Europe*, *Comparative Political Studies* 12, no 1 (April 1979): 3-27; Linz e Stepan, *op.cit.*, pp 181-82. Lo stesso avviene in Africa dove il sistema dei partiti è estremamente frazionato, provocando una estrema volatilità elettorale e una debole istituzionalizzazione degli ordinamenti giuridici. Si veda su questi temi G. Hyden e S. Lindberg, *Elections and Democratization in Africa: A Focus on Polyarchic Stabilization.*, *forthcoming*. Un esempio di *over-instituzionalization* del sistema democratico è invece quella del Venezuela, dove i partiti politici erano in grado negli anni Novanta e Ottanta di monopolizzare il processo politico del Paese, sottraendo ad altre istituzioni la propria autonomia decisionale e alienando dalle medesime decisioni politiche larghi gruppi di cittadini, favorendo così l'ascesa al potere a metà degli anni Novanta dell'attuale *caudillo* Hugo Chavez, riconfermato al potere con una percentuale del 54 per cento dei consensi. Si veda M. Coppedge, *Strong Parties and Lame Ducks: Presidential Partyarchy and Factionalism in Venezuela*. Stanford: Stanford University Press 1994. In generale per un'analisi del sistema dei partiti in America Latina, si veda S. Mainwaring e T.R. Scully, *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*. Stanford: Stanford University Press 1995.

⁵ Si veda, in questo senso, G. Sartori, *Political Development and Political Engineering*, in J.D. Montgomery e A. O. Hirschman (eds.), *Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press 1968; M. Duverger, *Political Parties: Their Organization and Activity in the Modern State*. New York: Wiley 1954. Non si può peraltro far coincidere l'efficienza di un sistema elettorale con il sistema maggioritario a scapito di quello proporzionale. Esistono infatti esempi, soprattutto in Europa, di sistemi misti stabili ed efficaci. Si pensi al caso della Germania dove la metà circa dei membri del *Bundestag* sono eletti con il sistema maggioritario e la restante componente con il sistema proporzionale. Naturalmente sistemi maggioritari incoraggiano legami più stretti tra l'elettorato e i loro rappresentanti e laddove il sistema è misto si adegua l'esigenza della governabilità alla rappresentanza delle minoranze. È impossibile in ogni caso massimizzare ognuno di questi principi perché la scelta di un sistema elettorale dipende da circostanze storiche e da temi in agenda specifici di un determinato Paese in un dato momento. Si veda ancora J. D. Barkan, *Elections in Agrarian Societies*, *Journal of Democracy* vol. 6 (1995):106-16; A. Reynolds, *The Case for Proportionality*, in *Journal of Democracy* vol. 6 (1995): 117-24; Hyden e Lindberg, *op.cit.*; J. Elklit e P. Svensson, *What Makes Elections Free and Fair ?* in *Journal of Democracy*, vol. 8 (1997):32-46.

⁶ Si veda S. Mainwaring, *Presidentialism, Multipartyism, and Democracy: The Difficult Combination.*, *Comparative Political Studies* vol. 26 (1993): 198-228; A. Stepan e C. Skach, *Constitutional Frameworks and Democratic Consolidation: A Synthesis and Evaluation of Recent Theory and Research.*, *review article*, in *World Politics* vol. 46 (1993): 1-22.

Le Costituzioni da sole non determinano peraltro il ruolo che svolgono i legislatori nello sviluppo delle società⁷, L'insieme di *input* provenienti da gruppi di interesse, movimenti sociali, organizzazioni non governative e ogni altra attività organizzata, e la capacità delle istituzioni di tenerne conto, rappresenta infatti il parametro alla luce del quale leggere il livello di sviluppo culturale e politico di una democrazia⁸. La frammentazione dei partiti e la conseguente difficoltà di formare coalizioni di governo e alleanze politiche rende i sistemi politici instabili e poco capaci di rispondere alle esigenze degli elettori.

3. Pluralismo, multiculturalismo e secolarizzazione della società

In questo quadro si innesta il dibattito sviluppatosi verso la fine degli anni Novanta del secolo passato e i primi Dieci del nuovo Millennio intorno a ruolo, limiti e prospettive dell'uomo nella società e quindi nello Stato contemporanei. L'influenza del pensiero pluralista e multiculturalista sulla formazione delle coscienze della società contemporanea ha portato ad una sua crescente secolarizzazione. Ha condotto a soluzioni legislative eticamente nuove⁹, anche in conseguenza dell'apertura delle società occidentali al cosiddetto fenomeno della globalizzazione e ai sempre più massicci flussi migratori di popolazioni provenienti dai cosiddetti Paesi poveri¹⁰. Si è assistito ad un processo di colonizzazione *a contrario*, per effetto del quale le popolazioni di quelle nazioni si sono riversate gioco forza all'interno delle società dei Paesi ricchi, con il loro bagaglio di culture, tradizioni e religioni. Dopo l'espansione coloniale dei Paesi occidentali in quei territori nell'Ottocento e all'inizio del Novecento del secolo scorso, e la conseguente *ritirata strategica* da essi dopo la prima metà del Novecento, si è assistito ad un fenomeno di decolonizzazione che ha condotto ad un annacquamento delle tradizioni sociali, politiche e culturali dei Paesi occidentali.

La secolarizzazione della società deriva in qualche modo dalle teorie multiculturaliste e pluraliste adottate agli inizi degli anni Sessanta in Nordamerica, segnatamente in Canada¹¹, allorché l'esigenza di conciliare le contrapposte spinte culturali portò a fare sintesi per difetto dei principali valori di cui fino allora la società era pervasa¹². Un quadro di sintesi su tali

⁷ Si veda G. O'Donnell, *Delegative Democracy*, in *Journal of Democracy* vol. 7 (1996), M. Moore, *Democracy and Development in Cross-National Perspective*, in *Democratization* vol. 2, 2 (1995): 1-19.

⁸ Zanzibar per esempio, sebbene parte della Repubblica unita di Tanzania gode di un alto livello di autonomia. Nell'ottobre del 2002 per esempio l'allora leader del Pakistan Musharraf promise una competizione elettorale parlamentare, dove il partito più forte rappresentava una nuova coalizione di interessi nella società. Si veda su questi temi J. D. Barkan, *Protracted Transitions Among Africa's New Democracies*, in *Democratization* vol. 7, 3 (2000): 227-43.

⁹ Si veda A. Bixio *A Persona e società nel pensiero di Guido Gonella*, in: AA.VV. *Guido Gonella tra governo, parlamento e partito* vol. 1, p. 35-49, Soveria Mannelli, 2007.

¹⁰ Come evidenzia P. Donati in *Oltre il multiculturalismo*, Roma-Bari 2008, pag. 3, il problema storicamente nasce dalla rottura definitiva del mondo comunitario e plurale del Medioevo, il cosiddetto *Corpus Christianum*, traendo ulteriori sviluppi storici dall'assetto sociale che rifiuta il paradigma politico-teologico, ispirato da Hobbes e Spinoza il quale per tutta la modernità occidentale ha vietato il pluralismo religioso come valore pubblico in uno stesso Stato-nazione.

¹¹ Per la prima volta, infatti, il multiculturalismo come programma politico ufficiale è stato adottato in Canada nel 1971 per affermare il valore e la dignità di tutti i cittadini, indipendentemente da origini razziali, etniche, di lingua o religione. Si veda in questo senso, il *Canadian heritage* in www.pch.gc.ca.

¹² Charles Taylor, al contrario di molti autori che hanno enfatizzato la recezione di istanze multiculturali nella costituzione canadese nel solco di un'ottica dichiaratamente comunitaria, ha evidenziato a suo tempo invece come nel dibattito costituzionale canadese dell'ultimo venticinquennio una prima questione della maggiore o minore inclusività di una concezione dell'uguaglianza dei diritti, del 1982, con l'adozione della *Carta canadese dei diritti e delle libertà*, aveva lo scopo di conciliare il sistema politico canadese con quello americano, nel periodo di forte legame politico tra

problematiche aiuterà a comprendere le dinamiche che attualmente sottendono lo sviluppo delle democrazie dei principali Paesi occidentali.

Nelle scienze sociali, il termine pluralismo si riferisce ad una struttura di interazioni nella quale i diversi gruppi mostrano rispetto e tolleranza reciproci, vivendo ed interagendo in maniera pacifica, senza conflitti e prevaricazioni e, soprattutto, senza che nessuno tenti di assimilare l'altro. Le moderne enciclopedie virtuali annettono al pluralismo il ruolo di *propulsore* del progresso scientifico ed economico, tipico non solo del potere politico, ma anche dell'azienda e della comunità scientifica¹³.

Il pluralismo nega l'esistenza di una verità universale e oggettiva, rigettando al contempo l'accusa di relativismo. Più di recente, il multiculturalismo ha portato ad evidenziare una specifica dimensione del pluralismo, la matrice culturale, mantenendo la medesima radice della convivenza di culture anche differenti fra loro, all'insegna del rispetto reciproco. Tutela delle minoranze e libertà degli individui di scegliere il proprio stile di vita, sono i ceppi principali della dottrina multiculturalista in contrapposizione a quella, meno nota, del *multicomunitarismo*, inteso come appartenenza e totale fedeltà di un individuo ad una certa comunità e cultura. La posizione comunitarista tende a svilire le differenze di ogni tradizione culturale, ciascuna di per sé vera, legittimando un principio di relativismo culturale che spinge le medesime comunità ad isolarsi fra loro, all'interno di una società *balcanizzata*¹⁴. Il dibattito teorico multiculturalista verte principalmente, in questo senso, sull'opportunità di prevedere - oltre all'insieme liberale dei diritti riconosciuti al singolo individuo - una serie di diritti collettivi, funzionali all'appartenenza dell'individuo ad un gruppo e riconducibili all'essere titolari di una specifica identità culturale¹⁵. In questo senso, l'individuo è tale in quanto appartenente ad una determinata cultura e deve solo per questo essere tollerato e rispettato, senza che possa essere giudicato in base ai valori di un'altra¹⁶.

A queste dottrine filosofiche, genericamente considerate *culturaliste*, si obietta che il *multiculturalismo* fa il gioco della globalizzazione e della sua principale conseguenza che è ricondotta alla montante ineguaglianza intersociale e intrasociale, fino a proporre un punto di incontro degli opposti¹⁷. Il nuovo culturalismo o multiculturalismo, infatti, al pari del vecchio razzismo mirerebbe a placare gli scrupoli morali e ad interpretare l'ineguaglianza tra gli uomini, alternativamente, come una condizione che non può essere superata, quasi fisiologica all'uomo; in ogni caso come insieme di situazioni nell'ambito delle quali gli uomini non dovrebbero intervenire. È condivisibile, peraltro, questa analisi laddove considera il multiculturalismo come un tentativo di omologazione ed appiattimento mondiale dei popoli, per asservirli ad un modello capitalista sfrenato, tipico degli anni Ottanta e Novanta del secolo passato. Altri sono per una distinzione tra il pluralismo dei valori - che viene fondato sulla tolleranza - ed il multiculturalismo, ritenuto invece

i due Paesi. In questo quadro, il governo del Québec, in nome della sopravvivenza collettiva, impose ai residenti nel suo territorio restrizioni considerate illegittime da altre comunità canadesi. Si è posto così il tema della centralità del principio della non discriminazione, allo stesso livello del principio più antico della storia, non solo nordamericana, quello della difesa dei diritti individuali. In *Il disagio della modernità* si trova un po' la sintesi del pensiero del filosofo canadese, a partire dai più celebri *Radici dell'io* e *L'età secolare*. In questo quadro, Taylor affronta il tema della *perdita di senso*, legata anche ai frutti della società permissiva e "ai misfatti della *me generation*". Si veda, in questo senso, C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Bari, 2006, in particolare, pag. 7.

¹³ Sic in Wikipedia

¹⁴ In questo senso, P. Donati, *Oltre*, citato, pag. 13.

¹⁵ Si veda su questi temi A. Bixio, *Introduzione*, in: P. Malizia, *La sociologia per la persona e le sfide della società multi-etnica e multiculturale: studi e ricerche*, pag. 7-10, Milano, 2008.

¹⁶ Si veda sul punto P. Donati, *Oltre*, citato, pag. 14.

¹⁷ Si veda in questo senso, Z. Bauman *La società sotto assedio*, Roma-Bari, 2003 e *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000.

commistione caotica di valori e culture dissenzienti¹⁸. In questo senso, il pluralismo, inteso come valore, garantirebbe la coesistenza pacifica e democratica di ambiti socio-culturali differenti, mentre il multiculturalismo produrrebbe inevitabilmente una disgregazione. Come si giustifica allora il proprio agire in una società multiculturale e quale è il percorso da seguire e perseguire per la vita buona da parte del singolo e della società nel suo complesso?¹⁹

4. Funzionalismo sociale e legami con la comunità.

La ricerca razionale propria di ogni uomo - che si caratterizza per l'appartenenza ad una comunità nella quale si trovano ragioni e motivazioni per agire - si accompagna, in questo senso, all'instaurazione di cornici *pesudo-universalistiche espresse nelle diverse teorie liberali*, svincolate di proposito da qualsiasi collocazione spazio-temporale o appartenenza sociale, le quali occultano *inevitabilmente* logiche di dominio e di affermazione di interessi di parte dietro l'apparenza di rigorosi sistemi concettuali astratti²⁰. Si assume così un concetto moderato di *incommensurabilità* tra le diverse culture umane, fondato essenzialmente sul riconoscimento della possibilità di *poter superare* tale forma di incomunicabilità con il ricorso al riconoscimento previo dell'*incommensurabilità* post-modernistica delle tradizioni.

Culture diverse passano cos' attraverso un processo di *language-learning*, per la condivisione di un unico mondo comune, che costituisce la base del loro stesso pensare umano. Risulta così preferibile quella tradizione che realizza il maggior numero di problemi rispetto ad altre alternative, feconda di risultati in prospettiva futura e idonea a far emergere le contraddizioni interne di altri percorsi tradizionali. È la tradizione aristotelico-tomisitico della vita buona, fondata non su una soluzione della biologia metafisica²¹, ma sulla base di un *funzionalismo sociale* di carattere comunitario. Secondo questa prospettiva, nell'età moderna e contemporanea non esistono solo gli Stati, ma esistono anche le società politiche, che sono società naturali, perché l'uomo è per natura, in quanto insufficiente a sé stesso, animale politico²². Ne sono un sintomo e una conferma

¹⁸ Si veda al riguardo, G. Sartori *Saggio sulla società multi-etnica ('Pluralismo, Multiculturalismo ed estranei)*, Milano, 2000.

¹⁹ A queste domande cerca di rispondere McIntyre in *Animali razionali*, Milano, 2001.

²⁰ In questo senso, McIntyre, citato, pag. 32, per il quale il fallimento dell'universalismo illuministico doveva risultare inevitabile proprio in ragione dello sradicamento dal pensiero tradizionale realista basato sulla ricerca della vita buona e sul processo di fondazione di una ricerca epistemologica fondata sul possesso e l'esercizio delle virtù.

²¹ Di cui A. McIntyre parlava in *After virtue*, Notre Dame, Indiana, 2007. Si vedano in particolare i capitoli 14 e 15. In questo tra le tappe che conducono dall'esperienza morale particolare alla sua fondazione universale si ricordano le esperienze delle *pratiche*, attività cooperative e storicamente collocate, parzialmente definite dai *fini interni* verso le quali esse tendono rispondendo a desideri e aspirazioni.

²² È lo stesso concetto esposto da McIntyre in *After virtue*, citato, dove si sottolineano da un lato le affinità tra l'uomo e gli altri animali, specialmente quelli intelligenti, come i delfini, e dall'altro gli aspetti della natura umana che rendono gli uomini dipendenti dagli altri, propri specialmente dei bambini, degli anziani e dei disabili. In esso, oltre ad una analisi abbastanza diffusa della tesi di Heidegger sulla «povertà di mondo dell'animale non umano», posta a confronto con i recenti studi etologici condotti sull'intelligenza dei delfini e sugli accenni a un comportamento di tipo "comunicativo" in talune specie animali superiori, si trova esposta e variamente argomentata una tesi generale, circa la conseguenza involontariamente "spiritualistica" che assume, nell'odierno discorso filosofico, l'eccessivo privilegiamento dei paradigmi di analisi linguistica per l'impostazione dei problemi antropologici. Se si indica nel possesso delle abilità linguistiche altamente "esonerate" tipiche dell'uomo, la meta del processo dell'antropogenesi e il paradigma distintivo tra umano e non umano, si finisce per riproporre in forma modificata l'idea *spiritualistica* di un uomo, che può attuare un destino *culturale* solo negando e rescindendo da sé con violenza la propria appartenenza alla natura animale e il comune destino *creaturale*, che in essa è possibile riconoscere.

eloquenti, la tradizionale diffidenza mostrata dalla metafisica e dalla filosofia morale occidentale - *nonostante* l'inizio aristotelico, o in parte anche a causa di esso - per i temi della vulnerabilità, della sofferenza, della dipendenza: contrassegno dell'animalità, di cui anche l'essere umano partecipa.

È chiaro quindi che la matrice ideale di pluralismo e multiculturalismo è quella individualista propria del pensiero liberale, tale per cui per comprendere quelle teorie è necessario richiamarsi a questa²³. Contro l'impostazione tradizionale dell'individuo, propria di Locke, Hobbes e da ultimo Rawls e Dworkin²⁴, altri autori come Charles Taylor hanno enfatizzato, anche se forse troppo, i legami dell'individuo con la comunità, sottolineando l'importanza dei cosiddetti *orizzonti di significato*, gli *horizontverschmelzung* di Gadamer²⁵, quale contesto di relazioni sociali e dialogiche con gli altri, all'interno delle quali acquistano importanza e significato le scelte etiche. In questo senso, si riprende la concezione di Gadamer per la quale l'orizzonte è qualcosa entro cui ci si muove e che a sua volta si muove con noi; tale per cui *per chi si muove gli orizzonti si spostano*²⁶.

Da queste premesse si può arrivare a teorizzare la presunzione di valore di tutte le culture, tanto che sospendere o negare tale presunzione potrebbe costituire dimostrazione di puro e semplice pregiudizio, se non addirittura equivalere alla negazione di un'uguale dignità²⁷. C'è da chiedersi però se sospendere la presunzione di eguale valore equivale *sic et simpliciter* ad una negazione dell'uguaglianza degli individui. È universalmente riconosciuto che tutti devono avere uguali diritti civili e politici, indipendentemente dalla razza e dalla cultura; si dovrebbe quindi presumere che la

²³Taylor, in Massey Lecture del 1991, *Il disagio della modernità*, citato. Va ricordato che in esso Taylor sviluppa l'analisi storica del pensiero di Tocqueville e del percorso che portò Marx a riconoscere *quasi centocinquanta anni fa* la perdita di profondità e di ricchezza dell'ambiente umano, in relazione allo sviluppo del capitalismo e dei mezzi di produzione, e quindi al successivo contributo al restringimento e all'appiattimento delle nostre vite, legato al posto dominante acquisito nella società dalla tecnologia. Si veda in questo senso, *Il disagio*, citato, pag. 9.

²⁴Dworkin in un breve saggio intitolato *Liberalismo* - R. Dworkin, *Liberalism*, in *Public and Private Morality*, a cura di S. Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge 1978 - distingue due tipi di impegno morale, sottolineando come ciascuno abbia idee sugli scopi di una vita degna per la quale lottare - cosiddetti scopi sostantivi - e al contempo tutti ritengono di dover trattare l'un l'altro in modo equo ed eguale, indipendentemente dall'idea personale degli scopi principali nella vita, impegni cosiddetti procedurali. Dworkin afferma allora che è liberale quella società che, in quanto tale, non fa propria una determinata visione sostantiva dei fini della vita, ma che è unita da un forte impegno procedurale a trattare tutti con eguale rispetto. In questo senso, il corpo politico in quanto tale non può legittimare una posizione sostantiva piuttosto che un'altra, per esempio consentendo che tra i fini della legislazione vi sia quello di rendere gli uomini virtuosi, poiché ciò violerebbe la norma procedurale. Se si adottasse infatti quella posizione sostantiva, la società si troverebbe a non trattare con eguale rispetto la minoranza dissidente. Questa visione del liberalismo di Dworkin, ha alle proprie origini un'impostazione di matrice kantiana, per la quale la dignità umana è fatta coincidere per lo più con l'autonomia, intesa quale capacità di ogni persona di scegliere e perseguire per sé l'idea di vita buona. Si finirebbe quindi per non rispettare tutti allo stesso modo, qualora l'esito delle deliberazioni di alcuni si ponessero al di sopra di quelle degli altri. In questo senso, invece una società liberale dovrebbe rimanere neutrale rispetto alla *vita buona*, limitandosi a garantire che i cittadini, indipendentemente dalle loro opinioni, si trattino equamente l'uno con l'altro, richiedendo allo Stato di tutelare tutti allo stesso modo.

²⁵Gadamer è considerato il fondatore dell'ontologia ermeneutica, avendo sviluppato una elaborazione specifica della teoria dell'interpretazione o ermeneutica. Secondo Gadamer il singolo non è mai un singolo, essendo sempre già con altri e intendendosi con essi. In questo senso, la mobilità storica dell'esistenza umana è costituita dal fatto che non è rigidamente legata ad un singolo punto di vista, non avendo quindi neanche un orizzonte chiuso. Nella sua opera principale *Verità e metodo* - si veda H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1975, in italiano G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983 - del 1960, Gadamer contrappone allo scientismo e all'epistemologismo che dominavano la filosofia all'inizio del secolo, e che identificavano la verità con il sapere delle 'scienze esatte', altre esperienze chiave dell'esistenza, come quella estetica, quella storiografica, quella del dialogo interpersonale.

²⁶Cfr. H.G. Gadamer, G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983, citato, pp. 354-355

²⁷Si veda in generale sulle problematiche coinvolgenti la dimensione sociologica di questi problemi A. Bixio Voce "Sociologia" in *Enciclopedia Filosofica*, Milano. vol. 11, p. 10768-10798, 2006.

cultura di ciascun gruppo abbia uguale valore identitario. Eppure una impostazione come questa ha alla base la *cecità alle differenze*, tale per cui il rispetto dell'uguaglianza, un effettivo rispetto dell'uguaglianza, dovrebbe pretendere effettivi giudizi di uguale valore relativi ai costumi e alle credenze di culture altre. Un vero giudizio di valore, come evidenzia Gadamer, presuppone d'altra parte che lo studio dell'altro abbia trasformato il nostro punto di vista, tale per cui si arriva a giudicare con altri criteri, diversi dai nostri, che non sono più solo quelli originari.

In questo modo peraltro, manca qualsiasi ingiunzione immediata al rispetto di tutte le culture, le quali godono alla fine solo di una presunzione di eguaglianza²⁸. Il comunitarismo esalta l'importanza del ruolo di tale contesto, in virtù del quale le scelte della vita sono suscettibili di una perdita di significato, in quanto dotate di uguale valore. Si tratta di un'analisi che coglie nel segno nel momento in cui riconduce le scelte individuali al contesto culturale in cui queste sono adottate, evidenziando il ruolo anche deteriore che il fattore esterno può assumere sulle decisioni individuali.

5. Conclusioni

Nelle odierne società multiculturali si chiede che tutti riconoscano l'eguale valore di culture diverse, non tanto quale richiesta di lasciarle sopravvivere, quanto di prendere atto e riconoscere che sono tanto preziose quanto fungibili²⁹. Il conflitto fra cittadini, determinato dal pluralismo, in vista della stabilità sociale, e le esigenze di una sua conciliazione, alla luce del raggiungimento di una pace sociale è il tema di fondo delle principali elaborazioni politico-sociologiche, già a partire dall'epoca classica³⁰. In questo quadro, religione e in generale dottrine *secolari comprensive* sono considerate a volte compatibili con le istituzioni di base di un modello costituzionale, a volte sono piuttosto indicate quali *dottrine comprensive* del liberalismo³¹.

Questa concezione costruttivista considera la *società* come un equo sistema di cooperazione fra cittadini *individuali, liberi ed eguali*³². La società diventa così *ben ordinata* solo e soltanto quando ogni cittadino accetta i principi di giustizia che sa essere accettati da tutti e quando per pubblica opinione, i principi che regolano la struttura sociale di base soddisfano i principi di una società bene ordinata. In questo senso, i cittadini avrebbero un senso sviluppato di giustizia, aderendo spontaneamente alle istituzioni sociali di base, ritenute giuste. Per il principio liberale di legittimità, l'esercizio del potere politico diventerebbe poi *corretto* quando è esercitato in accordo

²⁸ Così R. Piroso in *Multiculturalismo, dibattito teorico e soluzioni normative* in www.altrodiritto.unifi.it.

²⁹ Si veda in questo senso, Ch. Taylor, *Multiculturalismo, La politica del riconoscimento*, cit., p. 91.

³⁰ Per Aristotele, per esempio, l'etica non può essere oggetto di convenzione, né può basarsi su leggi assolute e prove rigorose. Come la medicina, infatti, l'etica affronta casi singoli, tanto che il significato della virtù morale e della felicità sono ricercati dopo aver analizzato analiticamente le opinioni (allora) più diffuse al riguardo. L'etica non è quindi per Aristotele una scienza esatta e non deve aspirare né al raggiungimento di verità assolute, né alla precisione delle dimostrazioni matematiche. Per raggiungere la verità, è invece necessario in etica partire dagli *endoxa*, discostandosi il meno possibile dalle concezioni morali più accreditate e diffuse. Partire quindi da ciò che è noto - preferibilmente da ciò che è noto a noi, senza peraltro trascurare ciò che è noto in assoluto - per raggiungere la buona regola morale, attraverso l'analisi di esempi particolari che facciano luce sulla natura di fatti morali, come la scelta, la responsabilità, l'amicizia e il piacere. Aristotele si domanda quindi che cosa sia il bene per l'uomo, individuandolo nel fine cui tende l'esistenza umana, non solo per quanto riguarda i singoli, ma anche per gli individui organizzati in gruppo e in comunità. In che cosa consista il bene, dice infatti Aristotele, "tutti sono d'accordo: sia la massa che gli uomini di cultura definiscono infatti il bene nella "felicità". Si veda per il virgolettato *Etica Nicomachea* 1095a.

³¹ Si veda in questo senso, ancora, J. Rawls *A Theory of justice*, Harvard, 1999.

³² Si veda su questi temi, M. Rhonheimer, *The political ethos*, in *Am. J. Juris.* 1/2005, pag. 27.

con gli elementi essenziali di una costituzione, *ragionevolmente* accolti da cittadini *liberi ed eguali*³³, in base a principi e ideali accettabili per la comune ragione umana:

Si pone allora il problema di come una società democratica, bene ordinata dalla giustizia come equità, possa mantenersi stabile e unita, pur in presenza di un pluralismo di dottrine ragionevoli. È *ragionevole*, in questo senso, all'interno di una società-sistema di equa cooperazione, ricercare una soluzione comune con chi ha punti di vista diversi dal mio; è invece *irragionevole*, usare il potere politico per imporre la mia visione comprensiva, pur se essa è ragionevole dal mio punto di vista.

Le dottrine comprensive diventano allora ragionevoli quando consentono la formazione di un *consenso per intersezione*, come coesistenza politica fra dottrine che focalizzano una comune concezione di giustizia politica. Il consenso per intersezione non è semplicemente, però, una misura compromissoria di prudenza, un *modus vivendi*, ma una concezione morale stabile, elaborata e fondata sulla struttura di base della società. Si considera quindi non *utopistico* realizzarlo, pur dovendo distinguere da esso il *consenso costituzionale* sulle procedure politiche proprie e peculiari di un governo democratico. Da questo punto di vista, nel consenso per intersezione, l'accettazione della concezione politica non è un *compromesso* fra sostenitori di posizioni diverse, ma si fonda su ragioni proprie della dottrina comprensiva di ogni cittadino. È la *ragione pubblica* ad individuare i valori morali e politici di base che determinano la relazione del governo democratico costituzionale con i suoi cittadini e la relazione reciproca tra essi. La ragione pubblica, in particolare, attiene alle materie tutelate e imposte con misure coercitive da parte di un gruppo di cittadini liberi ed eguali, che vivono in un *pluralismo ragionevole*. Essa è *pubblica* in quanto ragione del popolo, perché ha oggetto pubblico e pubbliche ne sono la natura e il contenuto. Da essa, si deve distinguere invece la *cultura di sfondo* che si sviluppa fra i cittadini, ma non si indirizza specificamente alle decisioni pubbliche³⁴. I principi di una dottrina comprensiva potrebbero così entrare in un argomento politico, a *condizione* che i suoi sostenitori presentino le ragioni per cui i membri della società potrebbero *ragionevolmente* esservi d'accordo, anche se non *necessariamente* lo siano.

In questo senso, i principi di tolleranza e libertà di coscienza diventano fondanti. Per ciascuna religione - o dottrina comprensiva laica - l'unico modo per rendere liberi i propri sostenitori, diventa sostenere una democrazia costituzionale *ragionevole*. Sono di conseguenza *irragionevoli* quelle dottrine comprensive che violano i valori politici fondamentali di una società democratica, ordinata dal principio di giustizia come equità che prevale sul bene³⁵. Il bene è inteso in questo contesto

³³ Kant non escludeva l'antropologia quale valore morale, ma non la considerava fondante o fondativa a priori. Sosteneva invece che il sentimento morale non può essere la base della morale, sebbene sia più immediato in quanto ispira ad agire in vista del raggiungimento di un vantaggio. Tanto meno però si devono posporre i fondamenti razionali a quelli teologici, i quali ultimi pretendono di *desumere la moralità da una perfettissima volontà divina*. Non solo perché, per Kant, noi non scorgiamo la perfezione della medesima volontà di Dio, ma la possiamo solo desumere dai nostri concetti, tra cui quello della moralità è il più elevato. Ma anche perché se noi non seguiamo questa impostazione, il concetto che rimane della volontà divina costituirebbe il fondamento di un sistema etico, opposto alla moralità. Si veda *Fondazione*, citato, pag. 171.

³⁴ In questo senso, si veda ancora J. Rawls, *Political liberalism* New York, 1993.

³⁵ Aristotele, in diversi momenti dell'*Etica Nicomachea* sostiene che l'*uomo di valore* è colui che giudica rettamente; colui il quale, per esempio, si adira nella misura e nel momento giusto, o che, nel fare le cose buone, prova piacere. Si potrebbe forse aggiungere, in questo senso, che *carattere buono* per Aristotele e *volontà buona* per Kant coincidono: per entrambi, infatti, non esiste una terza via, poiché essi o ci sono o non ci sono. Kant arriva così per la strada della *volontà buona* al concetto di dovere, mentre Aristotele giunge, attraverso il concetto del carattere buono, all'elaborazione di quello della necessità di sviluppare le virtù per acquisire la personalità dell'*uomo di valore*. La *retta ragione* per Aristotele cerca quindi di trovare la propria strada, mentre per Kant è la *volontà buona* che porta al dovere e che in quanto tale va separata dalle inclinazioni, attraverso le quali non si raggiunge la felicità. Volere quindi che la mia massima valga come legge universale di natura non deve dipendere dall'inclinazione dell'uomo. A questo

come razionalità, nell'accezione che se ne dà di beni primari, ristretti, legati al soddisfacimento dei bisogni dei cittadini. È d'altra parte bene, nel senso di ammissibile, congiunto e connesso al concetto di neutralità dello Stato; nonché di virtù politiche, che derivano dal rafforzamento dell'equa cooperazione sociale fra cittadini liberi e eguali. La società pubblica, d'altro canto, si ricollega al concetto di bene, in quanto unione bene ordinata di unioni sociali³⁶.

La ragione pubblica e la legittimità liberale, abbandonando la concezione determinata di società giusta³⁷, sono così sviluppate in una posizione critica³⁸ nei confronti del proceduralismo liberale puro di Habermas, Larmore e Dworkin. Si procede così in direzione di una teoria di democrazia liberale costituzionale, essenzialmente politica³⁹, che rielabora e sviluppa le questioni legate ai temi del pluralismo e della stabilità sociale, per soddisfare il bisogno di un ordine politico duraturo, basato su valori politici condivisi⁴⁰.

Si rigetta in questo senso l'impostazione seguita dal proceduralismo liberale, a favore di una concezione politica di democrazia costituzionale basata su valori e beni politici fondamentali. Tale costruzione dottrinarica si ritiene utile per governare una società *bene ordinata*, stabile nel tempo, in cui vige un pluralismo sociale, etico e religioso, profondamente divisivo, che si intende ordinare. Il tentativo è di risolvere il pluralismo imperante, riconoscendo il valore delle visioni cattoliche di bene comune e solidarietà, quali valori politici che potrebbero essere pubblicamente assunti come concezione politica di giustizia⁴¹. Si riconosce, al contempo, che la ragione pubblica potrebbe scaturire da una dottrina comprensiva religiosa, capace - se *ragionevole* - di coesistere politicamente con altre dottrine comprensive *ragionevoli*, per ragioni politiche accettate pubblicamente anche da coloro che seguono altre dottrine comprensive, quali specifici valori politici, presentati con argomenti politici propri, aperti al pubblico dibattito.

Una impostazione di questo genere sarebbe in grado di rendere i cittadini consapevoli dei problemi di fondo della società moderna, consentendo loro di trovare la soluzione più adeguata per presentare, accettare e promuovere politicamente i valori all'interno della società contemporanea pluralista, anche fra coloro che non necessariamente seguono la propria impostazione⁴². Questa stessa impostazione contrasta, infatti, quella concezione di liberalismo politico che cerca invece di *immunizzare* la ragione pubblica dalla legge naturale⁴³, senza considerare la società quale consesso cooperativo, esistente per un vantaggio reciproco dei suoi componenti in chiave intergenerazionale, e non quale consesso di *cittadini individuali*.

I cittadini sono ritenuti infatti, secondo la prospettiva indicata, *esseri naturalmente sociali* che vanno considerati nel ruolo di genitori, membri di una famiglia, bambini, proprietari di beni e così

si aggiunge il principio dell'autonomia della volontà per il quale "la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima". Si veda *Fondazione*, citato, pag. 159.

³⁶Questo tema si ricollega a quello della felicità, in cui emerge più nettamente la differenza fra la posizione etica di Kant e tutte le etiche precedenti di tipo eudemonistico, come quella aristotelica. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, in particolare, Kant separa l'ambito della felicità, da quello della razionalità, affermando che quanto più una ragione raffinata tende al godimento della vita e della felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza. Si veda, in questo senso, *Fondazione*, cit. pag. 59.

³⁷Si tratta della impostazione elaborata da J. Rawls in una prima fase del suo pensiero in *Teoria della giustizia*, citato.

³⁸Elaborata dal secondo J. Rawls in *Liberalismo politico*, citato.

³⁹Si veda in questo senso quanto affermato M. Rhonheimer, *Rawlsian*, in *Communio*, 34, n. 3, 2007, p. 141.

⁴⁰Ciò sembra emergere dal confronto degli scritti principali di Rawls, *Teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, citati.

⁴¹In questo senso, si veda M. Rhonheimer, *Rawlsian*, citato pag.146.

⁴²Così M. Rhonheimer, *Rawlsian*, citato p.167.

⁴³Si veda al proposito M. Rhonheimer, *The political*, citato pag. 67.

via⁴⁴. Astrarre quindi la società dalla sua realtà naturale, riducendola ad una costruzione politica, ne presuppone la definizione e non ne spiega il contenuto, giungendo ad una concezione costruttivistica, ostile al diritto naturale, che delinea un liberalismo politico *claudicante e orbo*⁴⁵. Si considera quindi ogni società politica bene ordinata come sussidiaria rispetto ai suoi cittadini, esseri sociali, in relazione *naturale* fra loro. All'origine di essa, non vi sono allora solo gli individui, ma anche le *relazioni* tra individui all'interno delle diverse comunità sociali, tra le quali la famiglia, della quale solo in parte e a volte si riconosce la funzione propria all'interno della società⁴⁶. In questo quadro, gli individui, prima di essere *cittadini*, sono esseri *umani e sociali*, preconditione essenziale per essere cittadini⁴⁷.

⁴⁴ Si veda, in questo senso, M. Rhonheimer, *The political*, più volte citato, pag. 26

⁴⁵ Ancora sul punto si veda M. Rhonheimer, *The political*, pag. 27.

⁴⁶ Si veda, in questo senso, M. Rhonheimer, *The political*, pag. 45.

⁴⁷ Ancora, si rinvia a M. Rhonheimer, *The political*, p. 70.