

CONVIVERE NELLA DIVERSITÀ

ELVIO BACCARINI

Centro di ricerche storiche – Rovigno

Saggio scientifico originale

Settembre 2001

CDU172+323.15(=50)(497.4/.5)stria-Fiume)

L'autore si chiede come è possibile che comunità culturali diverse - che si identificano in valori, tradizioni culturali, progetti diversi, se non spesso addirittura opposti - possano convivere in uno stesso spazio politico? Questo è il quesito fondamentale della teoria politica contemporanea. Ovviamente, anche un quesito cruciale per il nostro interesse specifico, per la comunità nazionale italiana.

Egli cerca d'affrontare il problema partendo dall'ottica di quella che è - per la reazione nella comunità scientifica e per l'influenza complessiva -, la più autorevole formulazione di teoria della giustizia nel dibattito contemporaneo, precisamente la proposta di John Rawls.

Come è possibile che comunità culturali diverse - che si identificano in valori, tradizioni culturali, progetti diversi, se non spesso addirittura opposti - possano convivere in uno stesso spazio politico? Questo è il quesito fondamentale della teoria politica contemporanea. Ovviamente, anche un quesito cruciale per il nostro interesse specifico, per la comunità nazionale italiana.

Affronterò il problema dall'ottica di quella che è - per la reazione nella comunità scientifica e per l'influenza complessiva -, la più autorevole formulazione di teoria della giustizia nel dibattito contemporaneo, precisamente la proposta di John Rawls.

1. Innanzitutto, qualche parola sul concetto di 'teoria della giustizia'. La teoria della giustizia è l'insieme di dibattito metodologico e dibattito di contenuto (i principi della giustizia) che fonda i principi normativi fondamentali di convivenza in una società politica. Per 'società politica' intendo l'insieme di persone che convivono su un territorio (nel caso più generale, lo stato) in base alle regole delle sue istituzioni pubbliche. Questo articolo si occupa di un aspetto della teoria della giustizia. Non sarà pertanto suo scopo l'analisi sociologica o antropologica di come sia possibile che comunità diverse convivano su uno stesso territorio.

L'intenzione dell'articolo è partecipare al dibattito su quali siano le condizioni normative (la struttura delle istituzioni che hanno la facoltà di prendere decisioni pubbliche) che rendono razionale per comunità diverse convivere su un unico territorio. Ovvero, in considerazione delle finalità della teoria della giustizia che ho accolto altrove¹ - cioè, la necessità di disporre di un insieme di regole che rendano possibile una stabile cooperazione sociale -, il problema di questo articolo è stabilire come e perché comunità culturali diverse abbiano delle motivazioni per cercare delle regole di convivenza piuttosto che pensare alla sopraffazione.

2. Un'ulteriore spiegazione introduttiva è necessaria. Non tutti pensano che la condizione di pluralismo di comunità culturali (in particolare, etniche) sia una condizione auspicabile. Un filosofo morale come Alisdair MacIntyre a proposito del pluralismo della società contemporanea parla di *catastrofe morale*. Si tratta, secondo lui, del problema per cui gli appartenenti della società politica non riscontrano un senso di identificazione, ciascuno pertanto pensa soltanto ai propri specifici interessi egoistici (o, nel migliore dei casi, a quelli del proprio gruppo ristretto), e ciò è dovuto al fatto che gli individui non si identificano attorno a una comune tradizione che offra contenuti culturali comuni.² Non è chiarissimo se MacIntyre veda nel monolitismo etnico (quello che interessa di più ai fini delle motivazioni di questo articolo) la soluzione a questo problema, ma indubbiamente vedere un problema nel pluralismo culturale, certamente conduce con una certa agevolezza alla critica di una società politica pluri-etnica.

Una critica a condizioni pluri-etniche di una comunità politica è stata espressa, purtroppo, anche da un grande autore della tradizione liberale, J.S. Mill. La stabilità necessaria per un corretto funzionamento delle istituzioni dello stato liberale richiede la presenza di un'unica comunità etnica. Questa posizione si esplica già nella definizione che Mill dà di 'nazione': «Una nazione si forma quando i soggetti sono uniti da comuni vincoli di simpatia che li distinguono da

¹ E. Baccarini, *Realismo morale*, Torino, La Rosa, 1998.

² A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1993 (*After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981).

altre collettività. Questi comuni sentimenti spingono chi li prova ad agire insieme per gli stessi obiettivi, a voler vivere sotto la stessa autorità e a desiderare che il governo sia solo nelle loro mani».³ Una particolare attenzione deve essere rivolta all'ultima parte della citazione, dove si enuncia che le nazioni vogliono essere governate da rappresentanti di loro stesse. Sembra che non ci sia alcuno spazio per dividere il potere con altre comunità etniche. Si tratta di una cosa rimarcata dallo stesso Mill: «Quando il sentimento nazionale mostra solidità è evidente che bisogna unire gli individui sotto un unico potere e dare loro un governo adeguato. Il problema del governo va quindi deciso dai governati».⁴

Gli stati multietnici, invece, non possono dar vita a rapporti adeguati a un governo democratico, rappresentativo: In un popolo senza legami di amicizia, sprovvisto di unità linguistica, viene a mancare una opinione pubblica omogenea, essenziale all'azione di un governo rappresentativo».⁵ Il motivo principale per cui sarebbe difficile stabile un governo democratico in uno stato multietnico è che per mantenere la libertà nella democrazia è necessario che tra il popolo esiste un sentimento di solidarietà per una tutela reciproca dal governo, che in tale modo è limitato e controllato. Ma in uno stato multietnico non c'è questo controllo e i cittadini si solidarizzeranno spesso piuttosto con il governo che con gli altri cittadini. In tali condizioni anche l'esercito (che per Mill rappresenta l'apparato repressivo dello stato) sarà un forte strumento del governo per mantenere il potere nei confronti dei cittadini. L'esercito non sentirà come proprie vaste parti della popolazione, e in tale modo sarà pronto a divenire uno strumento di violenza. L'esempio sul quale Mill costruisce le proprie affermazioni è l'impero austriaco, dove il governo centrale sfruttava proprio in questo modo l'esercito e sviluppava intolleranze tra le diverse nazioni che rientravano nella monarchia. Mill allora sostiene che non si può concludere se non che «per i motivi finora esposti, è opportuno che le libere istituzioni di governo coincidano con una nazione».⁶

In un modo diverso, un sostegno a chi è contrario alla multietnicità è dato pure da Charles Taylor. Questi non sostiene che sono auspicabili società politiche etnicamente monolitiche, tuttavia, ritiene che i diritti di minoranze etniche,

³ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 217 (*Considerations on Representative Government*, in *Collected Works of J.S. Mill*, Toronto, Toronto University Press, 1963).

⁴ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., 218.

⁵ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., 218.

⁶ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., 220.

su un territorio specifico, possono essere limitate se questo è ritenuto necessario per tutelare la specificità di una comunità etnica. Taylor si esprime in questo modo, ad esempio, quando parla di un sistema specifico di leggi votate nel Quebec le quale limitavano la libertà di uso della lingua.

Una di queste leggi stabilisce quali sono i bambini che possono essere iscritti in scuole inglesi (non possono esserlo né i bambini francofoni, né quelli degli immigrati), un'altra legge dice che la lingua d'uso in aziende con più di cinquanta dipendenti deve essere quella francese, mentre la terza legge vieta l'esposizione di cartelli commerciali in lingue che non siano il francese.⁷ In questo caso, quindi, «non si tratta soltanto di avere la lingua francese a disposizione di tutti coloro che potrebbero sceglierla. [...] Si deve anche garantire che qui, in futuro, esista una comunità di persone che vorranno sfruttare questa possibilità di usare la lingua francese. Le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di tale comunità».⁸

Il problema di questa prospettiva, però, è che conduce anche all'assimilazione etnica (o marginalizzazione) della comunità etnica diversa da quella che si vuole tutelare. A lungo andare, la comunità anglofona, se non è provvista di risorse particolarmente forti da renderla autosufficiente, con le misure indicate, finisce con lo scomparire.

La proposta di Taylor pertanto, pur senza splicarlo mai come un aspetto programmatico, conduce a territori etnicamente monolitici, e la sopravvivenza di una comunità etnica può essere garantita soltanto se questa riesce a dominare un territorio.

3. Come formulare allora una proposta che allo stesso tempo tenga conto della diversità delle persone, in base alla diversità della loro appartenenza culturale, e garantisca per loro uno spazio comune su un territorio politico? Questo è il tema affrontato da John Rawls, in particolare nel suo secondo libro, *Liberalismo politico*. Il problema iniziale di questo libro è proprio legato al tema di questo articolo, ovvero il conflitto irriducibile tra diversi schemi culturali nella società moderna: «Una società

⁷ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor e J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, 39-40 (C. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992).

⁸ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., 46.

democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli». ⁹ Ma quello che a MacIntyre sembrava una catastrofe morale per Rawls è del tutto accettabile, «tale pluralismo non è visto come un disastro, ma come l'esito naturale delle attività della ragione umana entro libere istituzioni durature; vedere il pluralismo come un disastro significa vedere come un disastro l'esercizio della ragione in condizioni di libertà». ¹⁰ Ancor più, «un accordo collettivo e duraturo su una sola dottrina comprensiva (religiosa filosofica o morale) può essere conservato solo con un uso oppressivo del potere statale». ¹¹ Il problema di Rawls è pertanto come organizzare una società politica stabile in una condizione di perdurante pluralismo culturale: «Come è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, bencé ragionevoli convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale?». ¹²

Rawls trova la risposta a questo quesito in qualcosa che c'è di comune all'interno della civiltà occidentale ¹³ come si è evoluta negli ultimi secoli, un aspetto comune nonostante il perdurante irreducibile pluralismo. Si tratta di una concezione politica implicita, una concezione a proposito di ciò che rappresenta l'insieme di soluzioni per organizzare la struttura di base della società, cioè le leggi e istituzioni fondamentali. «Tutto ciò presuppone che le idee fondamentali della giustizia come equità siano presenti nella cultura pubblica, o almeno implicite nella storia delle sue principali istituzioni e nelle tradizioni che le interpretano.» ¹⁴

Questa concezione politica implicita è sufficiente per creare qualcosa che sia più di un semplice *modus vivendi* (un'organizzazione sociale e politica di tipo hobbesiano) dove le persone vivono assieme e cooperano soltanto perché hanno

⁹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, Comunità, 1994, 5 (*Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993). Rawls ovviamente parla di una tematica più ampia di quella che rappresenta la principale motivazione del mio articolo, ovvero, si riferisce a ogni forma di pluralismo culturale, dove quello etnico non appare essere neppure di primaria importanza, ma il dibattito è del tutto trasferibile all'ambito del pluralismo culturale di sfondo etnico.

¹⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 12.

¹¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 48.

¹² J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 7.

¹³ Dalle nostre parti, il concetto per indicare quest'idea è 'civiltà europea'.

¹⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 81.

degli interessi comuni temporanei, e rappresenta ciò che Rawls chiama consenso per intersezione.

Rawls vede l'origine di questa concezione politica comunemente accolta nell'eredità della Riforma e nelle successive guerre di religione. La Riforma creò una situazione nella quale c'erano religioni diverse e incompatibili sullo stesso territorio, e ciò provocò scontri violenti tra di loro. Il risultato finale di questi scontri fu la tolleranza religiosa, anche se all'inizio sentita dai più come un compromesso con l'eresia, e quindi non un fatto positivo.

La coscienza del valore della tolleranza riuscì a crescere, poiché il pluralismo religioso «impone o un conflitto mortale, moderato solo dalle circostanze e dallo sfinimento, o una libertà di coscienza e di pensiero eguale per tutti. Nessuna concezione politica ragionevole è possibile se non sulla base di quest'ultima opzione, saldamente fondata e riconosciuta pubblicamente».¹⁵

Parlando di 'concezione della giustizia implicita' non intendere dire che Rawls stia dicendo che c'è una concezione della giustizia che tutti all'interno della civiltà occidentale accettano, ma che vi sono delle idee sulla politica (a diversi livelli di astrazione) che con un metodo coerentista chiama *equilibrio riflessivo* possono contribuire a definire una concezione della giustizia comunemente accolta.

Parla di 'concezione della giustizia implicitamente comunemente accolta' poiché tutti gli elementi necessari per definirla sono lì, soltanto devono essere posti assieme in un sistema coerente. Rawls chiama questa concezione della giustizia *giustizia come equità*, e la formula nei seguenti principi:

a. Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.

b. Le diseguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società.»¹⁶ I principi e le specificazioni che includono sono ordinati lessicalmente.

¹⁵ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 13.

¹⁶ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 25.

Ma quali sono le idee presenti nella cultura pubblica occidentale che permettono di sviluppare una concezione della giustizia? Come ho già detto, vi sono idee a diversi livelli di astrazione. I giudizi meno generali sono giudizi particolari che esprimiamo dopo la dovuta riflessione. I giudizi più astratti invece sono l'idea di «società come equo sistema di cooperazione che dura nel tempo, da una generazione all'altra, [...] quella dei cittadini (degli individui impegnati in questa cooperazione) come persone libere e uguali, e quella di società bene ordinata come società regolata in modo efficace da una concezione politica della giustizia».¹⁷

L'idea di cooperazione implica tra l'altro che i termini della cooperazione sono tali «che ogni partecipante possa ragionevolmente accettare a patto che tutti gli altri li accettino allo stesso modo»¹⁸, la reciprocità nelle relazioni, e l'idea del vantaggio razionale o bene di ciascun partecipante. Rawls distingue tra 'reciprocità' e mutuo vantaggio'. La prima costituisce una relazione che è espressa da una concezione pubblica della giustizia in una società bene ordinata. Il secondo può anche venire a trovarsi in contraddizione con la prima, poiché stabilire la giustizia in accorda con essa potrebbe richiedere che coloro che godono di ampie proprietà perdono qualcuno dei propri vantaggi. L'idea di cittadini come persone libere ed eguali si fonda sulla concezione per cui questi hanno - almeno a un livello minimo necessario per farne membri pienamente cooperativi della società -, una capacità di avere un senso della giustizia (che per Rawls corrisponde alla ragionevolezza dei cittadini, cioè alla capacità di essere disposti «a proporre dei principi e criteri che facciano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente, una volta sicuri che anche gli altri faranno lo stesso»¹⁹), e di un senso del buono (che secondo Rawls corrisponde alla razionalità delle persone, un'idea «che si predica di un agente singolo e unificato (individuale o associato) che abbia il potere di giudicare e deliberare nel perseguire fini e interessi suoi specifici»²⁰), assieme al potere di esprimere giudizi, pensiero ed inferenze.

Con le parole di Rawls, «poiché le persone possono partecipare a pieno titolo a un equo sistema di cooperazione sociale, noi attribuiamo loro i due poteri

¹⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 31.

¹⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 32.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 58.

²⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 59.

morali connessi con gli elementi dell'idea di cooperazione sociale, cioè la capacità di senso di giustizia e quella di concepire il bene». ²¹ Naturalmente, la capacità di concepire il bene non è vuota, gli individui hanno anche una determinata concezione di bene, cioè di quello che ha valore nella vita umana.

Partendo dalle idee indicate, Rawls immagina un modello di pensiero che aiutare nel trasformare queste idee generali in principi di giustizia. Si tratta del modello della *posizione originale*, con la connessa idea di *velo d'ignoranza*. «La posizione originaria [modella ...] ²² quelle che qui e adesso consideriamo condizioni eque nelle quali i rappresentanti di cittadini liberi e uguali possono essere chiamati a specificare i termini della cooperazione sociale relativamente alla struttura di base della società.» ²³ Rawls immagina che tutti gli individui debbano formulare la concezione della giustizia in una situazione che assicura a tutti lo statuto di persone libere ed eguali.

Questa situazione è la posizione originaria dove gli individui sono dietro a un velo d'ignoranza, cioè non conoscono le loro condizioni specifiche (il loro sesso, la razza, l'appartenenza etnica, le dottrine comprensive che adottano). Il velo d'ignoranza ha il ruolo di assicurare che gli interessi o le preferenze di ogni persona saranno trattati come quelli di persone libere ed eguali. Il risultato di questa situazione deliberativa, assieme al fatto che le persone che deliberano sono razionali, corrisponderà ai due principi di giustizia, ovvero la concezione di giustizia come equità vista sopra.

E' importante ricordare che l'ambizione di Rawls è stabilire la giustizia come equità non come una deduzione da una dottrine metafisica (comprensiva). Le idee di società e persona che stanno alla base della giustizia come equità sono la parte astratta di una concezione politica, ovvero rappresentano delle condivise dagli appartenenti alla cultura pubblica occidentale, in relazione stretta alla struttura politica di base della società.

Con l'espressione di Rawls, sono il risultato di un consenso per intersezione, ovvero il punto di congiunzione di tutte le dottrine (moralì, filosofiche, religiose) sviluppate nel mondo occidentale negli ultimi due secoli. Pertanto la risposta

²¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 34-35.

²² Traduco con 'modella' ciò che nella traduzione che segue è riprodotto con 'un modello', nel senso che la 'posizione originaria è considerata un modello di ...'. L'inglese dice 'models', un verbo che, appunto, indica che la posizione originaria dà forma, modella quelle che consideriamo condizioni eque, non che è un modello di queste.

²³ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 39.

che Rawls dà al suo quesito fondamentale (come organizzare una stabile cooperazione sociale in condizioni di conflitti irriducibili tra dottrine comprensive?) consiste in un appello al limitato insieme di credenze condivise tra persone che appartengono a comunità culturali diverse, un insieme di credenze nell'ambito politico che sono il punto di congiunzione di differenti dottrine comprensive, chiamato, come ho già detto, consenso per intersezione. La strategia che fa appello al consenso per intersezione trova la sua importanza maggiore, nella convinzione di Rawls, nel fatto che evita l'appello a aspetti specifici delle dottrine comprensive, le quali, come si è già notato, non possono trovare un accordo inerente questioni più estese.

In virtù di questo loro fallimento, le dottrine comprensive non sono adatte a rappresentare il fondamento dell'ordinamento politico. La loro attuazione sarebbe sempre sentita come una forma di repressione da una vasta parte della società.

L'aspetto cruciale per la teoria di Rawls è trovare uno spazio comune di convivenza per persone che seguono dottrine comprensive diverse. Un problema che emerge è se la giustizia come equità possa veramente svolgere questo ruolo. Non è possibile, o addirittura probabile, che alcune concezioni di bene saranno privilegiate in un sistema come quello basato sulla giustizia come equità? Alcuni virtù specifiche saranno sicuramente sostenute, come quella della tolleranza o della fede reciproca. Ma secondo Rawls si tratta di virtù politiche (qualità del cittadino in una società politica stabile), «e questa è una cosa molto diversa dal promuovere a nome proprio, in quanto stato, una particolare dottrina comprensiva».²⁴

La giustizia come equità, come ogni tipo di concezione politica, stabilisce dei limiti alla permissibilità delle dottrine comprensive, e le sue istituzioni scoraggiano alcune dottrine comprensive in due modi possibili. Si ha il primo caso quando queste ultime sono in conflitto diretto con i principi di giustizia, il secondo quando per esse è difficile trovare degli aderenti in un sistema politico regolato dai principi di giustizia. Ma questo rappresenta un problema, ovvero rappresenta un'indicazione del fatto che il sistema di giustizia, contrariamente alle sue stesse intenzioni, discrimina tra dottrine comprensive? Rawls non lo pensa, e la ragione è che una società politica regolata dai principi di giustizia risulterà «ingiustamente ostile verso certe concezioni comprensive se, per esem-

²⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 170.

pio, solo quelle individualistiche possono durare in una società liberale, o vi predominano al punto che le associazioni che sostengono i valori della religione o della comunità non vi possono fiorire».²⁵

Il desiderio di evitare questa situazione è ciò che motiva Rawls nel negare il diritto della comunità politica di interferire con l'autonomia della famiglia e dei gruppi religiosi, eccetto che indicando ai loro membri che non commettono un reato se non vogliono seguire le prescrizioni dei loro gruppi e che di conseguenza non devono temere alcuna punizione, come pure educando ogni membro della comunità politica a divenire un suo membro pienamente cooperante, e incoraggiando le virtù politiche (che non devono essere confuse con i valori di autonomia e individualità come formulati dalle dottrine comprensive liberali di Mill e Kant).

4. Rawls quindi risolve il problema della convivenza nelle diversità in un modo che ritiene semplice, nella misura in cui riesce a trovare una soluzione evitando quelli che sono i fattori che provocano l'apparenza dell'inconciliabilità tra comunità culturali diverse. Si tratta del fatto che ciascuna comunità, nel pensare a come modellare la struttura di base della società rinuncia alle proprie specificità per pensare soltanto agli ideali politici fondamentali della cultura politica occidentale. Le specificità, invece, sono curate all'interno delle comunità culturali stesse, ciascuna delle quali ha un uguale diritto di cittadinanza nello stato liberale.

Ma la proposta di Rawls non è priva di problemi. Si pensi all'aspetto più propriamente filosofico della sua riflessione. Come ho già ripetutamente detto, egli vuole costruire un sistema politico senza fare appello a dottrine comprensive. Nella mia opinione, tuttavia, un appello filosofico vi è, e riguarda lo scetticismo filosofico.

Rawls stesso tenta di negare ripetutamente che vi sia alcuna implicazione scettica nella sua riflessione. Con le sue parole: «E' da credere che qualcuna delle dottrine ragionevoli presenti nella società sia vera o approssimativamente vera, magari a lungo termine? Di questo la concezione politica, di per sé, non parla. [...] Dall'interno della nostra visione comprensiva, tuttavia, possiamo chiederci se il sostegno di un consenso per intersezione di dottrine ragionevoli,

²⁵ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 172.

specialmente quando si conserva e afforza nel tempo, tenda a consolidare l'idea che la concezione politica sia in linea con la teoria corretta della verità dei giudizi morali. A questa domanda si deve rispondere, a titolo personale, o come membri di un'associazione».²⁶

Un altro enunciato importante è questo: «Non abbiamo bisogno di dire che le [...] credenze religiose non sono vere, perché negare che tali credenze possano essere stabilite pienamente e pubblicamente dalla ragione non è lo stesso che dire che non sono vere».²⁷

In enunciati come quelli indicati, Rawls di fatto nega un impegno verso una forma di scetticismo, quello che chiamo scetticismo ontologico (che rappresenta la negazione dell'esistenza di una realtà esterna). Questo vuol dire che Rawls non esterna alcun impegno nel negare che vi sia una realtà morale (o comunque, di valori) che stia lì, per essere conosciuta. Tuttavia, è vincolato a qualcosa che chiamo scetticismo epistemologico, la teoria che dice che anche se c'è una realtà da conoscere, non possiamo realizzarne alcuna conoscenza.

La conoscenza è rappresentata da credenze giustificate e vere.²⁸ Penso che si possa dire in modo non eccessivamente problematico che parte della giustificabilità di una credenza senza la sua dimostratività pubblica. Ma le affermazioni a proposito dell'impossibilità di scelta tra dottrine comprensive ragionevoli è un'affermazione sull'impossibilità pubblica di dimostrare che un giudizio è giustificato. E Rawls afferma questo a più riprese: «La varietà delle dottrine comprensive ragionevoli (religiose, filosofiche e morali) presenti nelle società democratiche moderne non è un puro e semplice dato storico che possa venir meno in breve tempo, ma un aspetto permanente della cultura pubblica della democrazia».²⁹

Rawls offre anche una spiegazione per questo dato. Parla a proposito di 'oneri del giudizio': l'evidenza empirica necessaria per formare dei giudizi è complessa e difficile da valutare; possiamo essere discordi a proposito del peso di diverse specie di considerazioni; tutti i nostri concetti (entro un certo limite) sono vaghi, il che implica che dobbiamo poggiare su interpretazioni a proposito delle quali le persone divergono; almeno entro un certo limite il modo nel quale rac-

²⁶ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 120.

²⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 138.

²⁸ Più ancora qualcosa, ma non è necessario, qui, addentrarsi in ulteriori questioni epistemologiche.

²⁹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 36.

coogliamo evidenza empirica e soppesiamo i valori è modellato dalla nostra esperienza totale; il conflitto morale (considerazioni di forza diversa a favore di entrambe le parti) è frequente.

Di conseguenza, «partendo da punti di vista diversi è possibile elaborare in modo ragionevole concezioni del mondo diverse, e questa eterogeneità deriva, in parte, dalle differenze fra le nostre prospettive. E' irrealistico - o è fonte, ancora peggio, di sospetti e ostilità reciproci - supporre che tutte le differenze fra noi abbiano radice solo nell'ignoranza e nella perversità, oppure nelle rivalità per il potere, il prestigio o il profitto economico».³⁰

Questo mi appare come un evidente conferma dello scetticismo epistemologico; il fatto che gli oneri del giudizio impediscono di dimostrarci l'uno all'altro la verità dei nostri enunciati, e quindi che i nostri giudizi non possono essere credenze giustificate ma soltanto prospettive soggettive su una supposta realtà morale.

Lo scetticismo epistemologico di Rawls non sembra essere particolarmente pericoloso se il consenso per intersezione ha successo. Se possiamo veramente stabilire una concezione politica della giustizia con un'idea correlata di ragione pubblica, allo scopo di trovare soluzioni ai problemi pubblici senza far riferimento a questioni controverse di filosofia, morale o religione, perché non far uso di questa opportunità, perché non limitare quelle che - nel caso specifico -, sarebbero soltanto dibattiti accademici? Il problema è che un consenso per intersezione del tipo voluto da Rawls non è raggiunto con facilità come l'autore vorrebbe. Si prenda l'esempio della dottrina cattolica e della dottrina della sacralità della vita.

Secondo la dottrina cattolica, la vita umana deve essere protetta sempre, e un essere è un essere umano (se ha un corrispondente codice genetico) dall'inseminazione alla morte cerebrale, e conseguentemente la sua vita deve essere protetta dall'aborto e dall'eutanasia. Le prove empiriche della scienza non possono confermarlo inequivocabilmente (ad esempio, in virtù del problema del quattordicesimo giorno), e una discussione filosofica è tuttora aperta.

Per i cattolici la questione è estremamente importante, poiché secondo loro ogni caso di aborto ed eutanasia è un caso di uccisione. Per loro non risolvere questo problema equivale a ciò che per un liberale potrebbe essere assistere alla legalizzazione di sperimentazioni su persone mentalmente lacunose.

³⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 64-65.

Evidentemente il problema non può essere risolto dall'appello al consenso per intersezione, accolto, a detta dello stesso Rawls, dai cattolici. La difficoltà consiste nell'identificare chi sono i soggetti morali che devono essere tutelati dal sistema di giustizia. E per rispondere al quesito è necessario intraprendere un dibattito di natura metafisica.

Ora, è vero che da un lato è ragionevole attendersi dai cattolici che non desiderino attuare attraverso le istituzioni pubbliche la loro visione prima di essere riusciti realmente a dimostrare che la loro visione metafisica è corretta. Per farlo dovrebbero trascurare per lo meno il principio sull'eguale libertà, che è un principio stabilito in modo forte, e quindi dovrebbero disporre di una ragione pubblica molto forte per farlo. Dall'altro lato, però, Rawls nega loro anche la possibilità di impostare la loro discussione in ambito politico pubblico.

Non nego che Rawls abbia ragione nel dire che non ci si può appellare alle dottrine comprensive nelle attività pubbliche, poiché «l'ideale di ragione pubblica vale per cittadini che si impegnano in un dibattito politico nel foro pubblico. [...] Questo ideale, dunque, non solo governa il pubblico dibattito elettorale nella misura in cui sono in gioco simili temi fondamentali, ma governa anche il modo in cui i cittadini devono votare su di essi».³¹

Egli ha ragione quando dice che votare è un modo per esercitare il potere, e che per questo motivo non è lecito farne uso per imporre la nostra volontà su altre persone senza disporre di un'argomentazione che abbia potuto convincerli. Ma lo scetticismo antropologico di Rawls implica anche che le persone non possono appellarsi alle loro visioni nel dibattito pubblico, nel tentativo di convincere gli altri a proposito della correttezza della propria visione. Ciò diventa visibile nell'affermazione di Rawls a proposito della seconda parte della ragione pubblica, cioè «principi di ragionamento e regole per la prova alla cui luce i cittadini dovranno sia decidere se è corretto applicare i principi sostanziali, sia identificare le leggi e le politiche che meglio li soddisfano».³² Questi principi dicono che «nel costruire queste giustificazioni, si devono invocare solo le credenze generali e le forme di ragionamento di senso comune accettate al momento, nonché i metodi e le conclusioni della scienza quando non sono controverse. [...] Ciò implica che, quando discutiamo di elementi costituzionali essenziali e di

³¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 185.

³² J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 192.

questioni di giustizia fondamentale, non dobbiamo appellarci a dottrine religiose e filosofiche comprensive. [...] Le conoscenze e i modi di ragionare sui quali si fondano l'affermazione dei principi della giustizia e la loro applicazione agli elementi costituzionali essenziali e alla giustizia fondamentale devono, per quanto è possibile, basarsi su verità chiare, ampiamente accettate (oggi) dalla generalità dei cittadini o ad essa accessibili».³³ Ciò vuol dire che il sistema di Rawls è realmente oppressivo a danno di una parte della società. Non soltanto questi soggetti non possono attuare i loro valori (il che è corretto da un punto di vista liberale), ma anche la loro possibilità di difenderli è limitata. Considerazioni che loro ritengono fondamentali sono semplicemente escluse dal dominio pubblico, nel nome dello scetticismo epistemologico.

La pratica proposta da Rawls, inoltre, contrasta con quegli usi correnti della cultura politica delle istituzioni negli stati liberali. Per materie di difficile comprensione e difficile trattamento (ad esempio, lo statuto dell'embrione) è usuale fare appello ad esempio a comitati etici specifici, che trattano la materia da esperti, e sottopongono poi le proprie conclusioni agli organi decisionali che dovrebbero seguirle. Di conseguenza, penso che Rawls dovrebbe concedere l'uso di argomentazioni anche sofisticate e di difficile comprensione al pubblico vasto, dove le conclusioni a maggioranza (e anche se controverse) dovrebbero influire su questioni di giustizia. La piena sottoponibilità ai criteri rigorosi di ragione pubblica enunciati da Rawls dovrebbe valere soltanto nei casi di questioni costituzionali inerenti la protezione dei diritti dei pieni partecipanti alla cooperazione sociale, ma non tutte le questioni di giustizia. Sicché si legalizzerebbe l'aborto (il cui divieto comunque limita l'autonomia dei partecipanti alla cooperazione sociale, e il cui divieto si appella a argomenti fortemente controversi), mentre si potrebbero vietare altri usi dell'embrione (in un problema attuale soprattutto in relazione ai primi giorni della fecondazioni in vitro), entrando così in un importante campo della materia di giustizia.

4. Ma quali sono le possibili applicazioni del dibattito rawlsiano nel contesto specifico della CNI? In primo luogo, vi è l'indicazione dell'appello alla cultura politica occidentale come criterio per l'attribuzione di uguali diritti di cittadinanza a tutte le comunità culturali che vivono nella

³³ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 192-193.

stessa società politica. Non penso che questo sia un elemento sufficiente per costruire un sistema di giustizia adeguato, il consenso per intersezione non è del tutto facile da determinare, soprattutto là dove la tradizione politica non sempre si è fondata sui valori della tolleranza e convivenza. In questo caso non vi sarebbero comuni ideali politici a cui appellarsi per fondare quella che Rawls chiama una società bene ordinata. Tuttavia, l'appello a una cultura politica liberale è uno degli elementi fondativi di una comunità liberale (dove si assicurano uguali diritti di cittadinanza a tutte le comunità culturali).

Oggi, nel nostro momento storico concreto, questo è espresso nel linguaggio corrente parlando di 'europeismo'. Di conseguenza, il progetto europeistico, anche in relazione agli stati di domicilio, diviene un imperativo fondamentale per la CNI. I passaggi inferenziali che indico sono forse un po' frettolosi, ma spero sufficientemente chiari.

Quanta più Europa negli stati di domicilio, tanto più spazio anche per la CNI per reclamare in una cultura politica pubblica adeguata diritti e soddisfazione delle esigenze. E' oltre che un dovere di cittadinanza globale, anche una necessità pure in relazione ai propri interessi specifici dare il proprio contributo forte all'inclusione europea degli stati di domicilio.

Un altro insegnamento importante viene dallo studio di Rawls. Ogni comunità culturale ha uno spazio autonomo. Lo stato deve (ad esempio, nell'educazione pubblica) indicare ai cittadini anche altri modelli di vita quali possibili opzioni, ma al proprio interno le comunità culturali devono avere una piena autonomia (a meno che non si violino diritti fondamentali riconosciuti pubblicamente).

E questa conclusione è un forte sostegno alle richieste di autonomia culturale e politica della CNI. Avere una propria struttura organizzativa decisionale interna non equivale (come volevano alcune accuse formulate anche nel passato recente) a creare uno stato nello stato (perché è solo lo stato ad avere le leggi supreme e il potere decisionale ultimo), ma a edificare l'autonomia culturale connessa necessariamente allo statuto delle diverse comunità in uno stato liberale.

Ovviamente, - lo possiamo dire anche senza appellarci a Rawls -, la struttura organizzativa decisionale interna deve essere di tipo democratico, rispettare al decentralizzazione, l'autonomia delle varie istituzioni, e la creatività di tutti. Ma questa è una conquista che si deve ottenere con l'impegno di ciascuno all'interno dello spazio comunitario autonomo.

SAŽETAK:

RAZLIČITOST I SUŽIVOT

Polazeći od vlastite zapitanosti o tomu kako je uopće moguće da zajednice suprotnog predznaka glede vlastitih vrijednosti, tradicije, kulture i planova za budućnost, miroljubivo dijele isti životni prostor, autor se ujedno dotiče temeljnog problema suvremene političke misli. Tema se, naravno, odnosi i na položaj talijanske nacionalne manjine. Autor nastoji sagledati problem u svijetlu Rawlinsove teorije prava, koja danas među znanstvenicima te u kontekstu suvremenih rasprava o tim pitanjima, uživa znatan ugled.

POVZETEK:

SOBITAVI V RAZLIČNOSTI

Avtor se sprašuje, kako lahko različne kulturne skupnosti z različnimi, če že ne nasprotnimi vrednotami, kulturnimi tradicijami in načrti sobivajo v istem političnem prostoru. To je temeljno vprašanje sobodne politične teorije. S tem je to seveda izredno pomembno vprašanje tudi za našo specifično stvarnost, za italijansko narodnostno skupnost.

Avtor se loteva problema na podlagi najbolj prestižne in vplivne teorije v znanstveni skupnosti o pravičnosti v sodobnih razpravah, ki jo je izdelal John Rawls.