INTERSOGGETTIVITÀ E RAGIONE PUBBLICA
NOTE SULLA SOCIETÀ COMPLESSA

Fabio Mazzocchio

La riflessione filosofica sulla società ha da sempre avuto come riferimento l'indagine sullo statuto relazionale dell'uomo, sui bisogni umani, e sui fini dello stare insieme. Tantissime sono le pagine, ormai classiche, che hanno cercato di definire i tratti della socialità umana. Nell'impossibilità, in questa sede, di darne conto, non si può però tra queste tacere il contenuto di un passaggio aristotelico, tratto dalle celebri pagine dell'*Etica nicomachea*, oramai divenuto canonico. Nelle parti in cui affronta il tema dell'amicizia e l'importanza che essa riveste sul piano antropologico e politico, Aristotele afferma che è «assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un *essere sociale* e portato per natura a *vivere insieme con altri*»[1]. Nel primo libro della stessa opera, lo Stagirita aveva scritto: «l'uomo *per natura è un essere che vive in comunità*»[2].

Provando a commentarne l'intera portata, Habermas di recente ha scritto: «Esistono parecchie specie di animali che vivono socialmente. […] Ma ciò che distingue l'uomo non sono soltanto le forme di convivenza sociale. Per riconoscere l'unicità della natura sociale dell'uomo, bisogna tradurre alla lettera la ben nota formulazione aristotelica per la quale l'uomo è un *zoon politikòn*. L'uomo è un animale politico, vale a dire vivente *nello spazio pubblico*. O, più precisamente: l'uomo è un animale che solo grazie al suo originario inserimento in una pubblica rete di relazioni sociali sviluppa le competenze che fanno di lui una persona»[3]. Il filosofo tedesco in questa interpretazione pone l'accento evidentemente sulla dimensione politico-pubblica della socialità personale, intendendo la *sfera pub-*

[1] Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, IX, 9, 1169b 17-19, corsivo mio.

[2] *Ibi*, I, 7, 1097b 11, corsivo mio. Condivisibilmente Paolo Nepi sottolinea che «in Aristotele la *koinonía politiké* costituisce lo spazio pubblico dell'interazione tra gli individui, ovvero tra i viventi dotati per natura di capacità di relazione politica, attraverso cui si esprime la qualità cooperativa fondata sul sentimento di amicizia e sul rispetto della giustizia», *La politica e la formazione al bene comune*, in G.C. De Martin - F. Mazzocchio (a cura di), *Formare al bene comune*, Ave, Roma 2007, p. 122.

[3] J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophisches Aufsätze* (2005), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. (*Parte I)* di M. Carpitella, *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 6.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 188

blica come lo spazio comunicativo del reciproco riconoscimento intersoggettivo. «Se confrontiamo – continua Habermas – il corredo biologico di mammiferi neonati con quello dell'uomo, vediamo che nessun altra specie viene al mondo così imperfetta e impotente, così totalmente dipendente da un lungo periodo di allevamento in seno alla famiglia e da una cultura intersoggettivamente condivisa con i suoi simili. Noi apprendiamo *l'uno dall'altro*»[4].

Emerge una sorta di antropologia della dipendenza relazionale che valorizza, da un lato, l'originario *essere-con-altri* che segna la nostra avventura mondana e, dall'altro, la disposizione comunicativa propria dell'uomo. Mentre sul piano propriamente teorico la stessa costituzione della soggettività personale è interpretata come legata sempre alla rete di rapporti intersoggettivi che strutturano la dimensione sociale. L'autore tedesco rifugge da un'astratta e formale contrapposizione tra persona e comunità, tra pubblico e privato, tra interno ed esterno, tra oggettivo e soggettivo, tra autocoscienza e pubblicità. Queste coppie concettuali sono polarità che tendono a misconoscere che anche nei moti più intimi e personali «la coscienza apparentemente *privata* si nutre degli impulsi di corrente che riceve dalla rete culturale dei pensieri *pubblici*, espressi simbolicamente e intersoggettivamente condivisi»[5]. Lo stesso fenomeno dell'autocoscienza (superando certo mentalismo di stampo cartesiano) viene, in questo quadro, posposto a livello di fenomeno derivato dal riconoscimento intersoggettivo proprio del rapporto Io-Tu, mediato dal linguaggio: «negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante»[6]. Questo legame costitutivo, a mio parere, avvicina l'antropologia di fondo presente nell'ultimo Habermas, e in forma meno esplicitata nelle opere precedenti, alle riflessioni avanzate dai pensatori della comunicazione e del dialogo, in particolare Lévinas, Buber, Gadamer, Apel, etc. Il *linguistic turn* interno al pensiero contemporaneo contribuisce, nella sue forme ermeneutiche e comunicative, a ridefinire il quadro della socialità umana attraverso la cifra della relazione linguistica e della dialettica del riconoscimento dialogico. In fondo la dinamica del comunicare diviene lo spazio stesso del comprendersi umano e del dono delle relazioni di reciprocità[7].

[4] *Ibidem.* Maritain propone una distinzione (che in questa sede non utilizzerò) tra società e comunità. Egli, infatti, teorizza che «in una comunità prevale l'opera della natura ed è più stretto il legame all'ordine biologico; in una società prevale l'opera della ragione e un più stretto legame alle attitudini intellettuali e spirituali dell'uomo». La società si fonda, in ultima analisi, sull'esercizio responsabile della libertà e sul fine comune; J. Maritain, *Man and the State* (1951), University Chicago Press, Chicago; tr. it. di L. Frattini, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova 2003³, p. 6 e ss.

[5] Habermas, *La condizione intersoggettiva*, p. 8.

[6] *Ibidem.*

[7] Cfr. l'interessante ricostruzione storico-tematica compiuta da G. Ferretti, *Teorie dell'intersoggettività e forme del riconoscimento*, in *Conoscenza e riconoscimento*, «Giornale di Metafisica», 1 (2005). Secondo l'autore una teoria dell'intersoggettività che non riduce l'altro alla egoità del soggetto incorpora una dinamica riconoscitiva che «implica l'uscita dall'unità del medesimo. O meglio, la costatazione della nostra originaria socialità, del nostro non poter essere noi stessi se non in una relazione di trascendenza verso l'altro […]», pp. 63-64.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 189

Su questa base non è fuori luogo pensare che le regole del convivere civile e del patto per la democrazia siano vincolo e voláno per la creazione di una solidarietà sociale che supera l'orizzonte dei rapporti corti (parentali, amicali, di gruppo), per aprirsi anche all'estraneo, al diverso, nell'ottica dell'inclusività[8]. Queste norme del convivere però sottostanno all'idea di un necessario consenso sull'interesse generale e per il bene comune. Hanno un riferimento alle idee di giustizia e di bene che un popolo ha riconosciuto come legittime. In un certo senso, si tratta di una codificazione che parte dall'*ethos* comune e dai valori condivisi, per realizzare quelle condizioni di inclusività sociale, pariteticità democratica, libertà civile e giustizia che strutturano il nostro abitare il mondo in quanto esseri aperti alla socialità[9].

1. Identità, riconoscimento, democrazia

Tale sfondo è un'utile premessa per affrontare al meglio questioni profondamente decisive per le società contemporanee sviluppate, o che si stanno rapidamente avviando a condizioni avanzate di crescita democratica e civile. La prima di queste questioni è certamente quella relativa al tema dei connotati culturali e dell'identità dei gruppi umani. Oggi, infatti, sotto la macro categoria di multiculturalismo intendiamo sia il confronto/incontro tra civiltà diverse all'interno di società più o meno omogenee, sia le problematiche relative alla stabilità stessa delle società complesse, che per un verso rifiutano di legarsi ad un modello rigido di identità e, per altro verso, sono alla ricerca di fattori stabilizzatori e coesivi, che creino quella indispensabile solidarietà necessaria alla coesione dei gruppi umani e delle loro forme di vita. In anni recenti la riflessione etica e politica su questi nodi è stata declinata in vario modo. Trovo interessante la riflessione che scaturisce da un recupero importante della categoria di riconoscimento, in particolare nella declinazione data da Taylor all'interno di una cornice comunitarista. Il modo con cui il pensatore canadese riflette sulla dinamica esistente tra vincoli sociali e apertura all'altro mi pare molto significativo almeno per due ordini di motivi: a) viene posta attenzione, sul piano teorico e su quello pratico, al nodo della identità sociale di un popolo e di come questa influisca sulla sua concezione dello Stato; b) non viene persa di vista la cornice antropologica in cui queste riflessioni, a mio avviso, devono muoversi. L'autore riporta il tema ad una fisiologia dell'esistenza umana: il bisogno della relazione riconoscitiva nello sviluppo della

[8] Cfr. le tesi centrali in J. Habermas, *Die einbeziehung des Anderen* (1996), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2008.

[9] Su questi temi, a partire dalla sua teoria della giustizia come equità, Rawls ha dato certamente indicazioni ineludibili per l'attuale filosofia sociale. In riferimento alla questione dell'ordine delle società così scrive: «Ho descritto all'inizio una società bene ordinata come una società intesa a promuovere il bene dei suoi membri e effettivamente regolata da una concezione pubblica della giustizia. È dunque una società all'interno della quale ciascuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia, e le istituzioni sociali soddisfano, e si sa che soddisfano, tali principi. La giustizia come equità è strutturata in modo da accordarsi con questa idea di società», J. Ralws, *A Theory of Justice* (1971), Harvard University Press; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 428-429.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 190

propria individualità. «Per quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento – secondo Taylor – dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, che è stato reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale. Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente *dialogico*. […] la genesi della mente non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica»[10]. Il sedimento esistenziale e cognitivo che struttura la nostra identità personale è, appunto, frutto di una comunicazione significativa con "altri significativi"[11]. Per l'autore «noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi»[12]. Dunque, la formazione e la conservazione della nostra identità rimane un fatto dialogico perché essa dipende sempre dalle nostre relazioni.

La trasposizione in termini sociali di queste indicazioni conduce, a mio parere, ai seguenti correlati: se l'identità è sempre aperta e discorsiva e se essa si nutre della pariteticità naturale di tutti gli individui, la democrazia non può che esprimere pienamente, direi strutturalmente, il concetto moderno di dignità dell'uomo, quale essere unico, irripetibile, titolare di diritti inalienabili, bisognoso di relazioni significative di riconoscimento e di legami intersoggettivi stabilizzanti. Anche per questo si può leggere la dinamica del riconoscimento su due livelli – a cui giustamente Taylor accenna – : un livello per così dire intimo che attiene alla formazione della identità individuale, e un livello pubblico in cui il riconoscimento si gioca, per un verso, sul piano di una corretta interpretazione dello statuto democratico delle società giuste e, per un altro, sul livello di una tematizzazione dell'incontro con la diversità culturale, etnica, religiosa: «la democrazia ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi»[13]. In questa mossa, a mio parere, avviene un recupero dell'universalismo etico-politico-giuridico della modernità, e lo sviluppo di una concezione dell'umano come essere ontologicamente relazionale.

Lo statuto delle società democratiche, in fondo, è forgiato dall'accettazione del principio di uguaglianza attraverso l'idea di identità soggettiva, così come formulata nel moderno: essenza unica, irripetibile, refrattaria all'assimilazione e al dominio. A seconda del bilanciamento che avviene tra individualità e principio di uguaglianza, emergono declinazioni differenti della democrazia. Nonostante il liberalismo stia rendendo le comunità politiche attuali sempre più individualistiche, è giusto ricordare che l'«*ethos* della democrazia moderna […] non può essere liquidato come

[10] Ch. Taylor, *The Politics of Recognition* (1992), Princeton University Press; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas - Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 17.

[11] Espressione che Taylor recupera dalle riflessioni di G.H. Mead presenti in *Mind, Self, and Society* (1934).

[12] Taylor, *La politica del riconoscimento*, p. 18.

[13] *Ibi*, p. 12. Qui si accenna anche al tema della parità tra i sessi e alla lotta di emancipazione e di riconoscimento avviata dai movimenti femministi nel mondo; forse meglio inquadrabile nell'alveo della teoria politica della differenza.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 191

mero relativismo, bensì include piuttosto, in positivo, il riconoscimento incondizionato del prossimo come persona, e quindi un *ethos* della collaborazione personale anche in ambito politico-sociale»[14]. Se, appunto, uguaglianza giuridica e sociale, libertà individuale e interesse generale sono elementi costitutivi della società democratica, allora bisogna stimare nella "solidarietà tra estranei" l'*humus* su cui edificare la casa comune e il sostegno pre-politico per la coesione civile. Ciò esclude una concezione cinica della democrazia (esito di uno sviluppo di matrici politiche machiavelliane e hobbesiane), che interpreta la società come una sorta di contenitore esterno alla natura umana, funzionale alla gestione del conflitto tra diversi (i quali per altro perseguirebbero, utilitaristicamente e strategicamente, prioritariamente i propri interessi). Questa visione competitiva ed egoistica della società democratica è quanto di più contrario ai principi di una politica del riconoscimento, almeno quanto un modello identitario e chiuso di civiltà, teso a ignorare, trascurare o assimilare secondo modalità dominanti la diversità[15]. Come sottolinea Honneth, «la struttura e la qualità delle relazioni sociali di riconoscimento diventano il principale campo di applicazione dei principi della giustizia»[16].

2. Interesse generale e inclusione

Una società cooperativamente intesa è intenzionata da uno scopo comune, da un interesse che supera gli interessi prospettici, che limita la conflittualità insita nella competizione non regolata, che rifiuta di non aprirsi all'accoglienza del diverso, una società che si fa in una parola inclusiva e polifonica. Le civiltà complesse dovrebbero, dunque, stare nel difficile equilibrio tra sviluppo, espansione del benessere, tenuta sociale, ricerca di valori condivisi. Questo equilibrio riguarda, quindi, la dialettica tra prerogative dei singoli e fini collettivi. Notoriamente il liberalismo alla Ralws o alla Dworkin – per citare due tra i maggiori filosofi sociali contemporanei – fonda una teoria politica che assegna priorità ai diritti individuali sull'interesse generale, anzi viene creduto che si persegua meglio l'interesse generale e la giustizia attraverso uno sviluppo dei fini coltivati dagli individui[17]. Il liberalismo, secondo questi pensatori, è un impianto teorico/pratico che

[14] E.W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la chiesa* (1957), in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007, p. 197. In questo contributo non vengono riprese le questioni relative al cosiddetto "paradosso di Böckenförde", ovvero la tesi secondo la quale lo Stato secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Sul tema mi limito a rinviare alle riflessioni svolte nel 2004 a Monaco di Baviera da J. Ratzinger e J. Habermas, pubblicato con il titolo *Etica, Religione e Stato liberale* (a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008[2]).

[15] La logica del riconoscimento è opposta alla logica del dominio: la relazione riconoscitiva realizza un incontro non banalizzante tra soggettività aperte alla differenza e all'accoglienza della relazione, ci apre trascendentalmente al co-mondo. Si afferma sul piano pratico la centralità (nell'ottica del giusto) del fine in sé che ogni uomo è per costituzione, e delle sue inalienabili libertà autorealizzative. Nel riconoscimento la relazione si espone alla reciprocità e alla solidarietà, permettendo così al pluralismo di comporsi in un quadro non destabilizzante.

[16] A. Honneth, *Giustizia e libertà comunicativa*, in E. Bonan - C. Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 62.

[17] Problematicamente Habermas pone in dubbio la convinzione, oggi diffusissima, che il rispetto «delle preferenze individuali» possa essere una risorsa delle democrazie, tanto da essere «affermato al

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 192

sul piano politico esclude che una società possa proporre (o imporre) finalità o modelli utili per gli stili di vita, le visioni etiche, gli scopi della società stessa. È invece proprio della democrazia liberale forgiare regole e procedure atte al riconoscimento della pari dignità dei soggetti, con quanto da questo consegue sul piano della giustizia. Ciò esprime l'idea che le società complesse vivano nel legittimo pluralismo delle concezioni della vita, attraverso una valorizzazione del concetto moderno di autonomia soggettiva. Michael Sandel a questo proposito, ricorda Taylor, ha parlato di *Procedural Repubblic*, sottolineando come in queste concezioni non vi sia posto «per una nozione pubblica del bene»[18]. Ma, contrariamente a questa posizione, la natura stessa del bene prevede che esso venga ricercato, perseguito, costruito, realizzato sempre in comune, con altri; come la nostra natura relazionale e intersoggettiva ci chiede. Anche per questo è possibile sostenere che «la rigidità del liberalismo procedurale può diventare rapidamente impraticabile»[19].

«Tutto questo per dire – sostiene ancora Taylor – che il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale»[20]. Davanti al massiccio movimento di popoli ed etnie in Stati diversi rispetto a quelli di origine, la neutralità rischia di mutarsi in indifferenza pratica rispetto ai valori di convivenza e alla tavola dei diritti umani. Non serve un semplice schema politico di tollerante sopportazione, ma occorrono percorsi di riconoscimento delle differenze culturali, attenti però a non svincolarsi dai canoni propri della civiltà democratica e dei suoi fondamenti costituzionali. Un modello inclusivo capace di porosità culturale, di apertura dialogica, di gestione della diversità che guardi all'interesse generale. In questo quadro, a mio parere, torna d'attualità la teoria del bene comune elaborata dai maestri del Personalismo. Soprattutto nella sua declinazione regolativa: come insieme di condizioni affinché tutti possano compiere i propri progetti di vita, in una società che include l'altro per mezzo di un processo di ricerca condivisa dei valori di convivenza, e della loro traduzione pratica e normativa[21].

Maritain, ne *L'uomo e lo Stato,* propone una definizione ampia di bene comune, in una cornice di strumentalismo politico, che considera il dispositivo statale come la via per il corpo politico di organizzare la convivenza, e non già un assoluto dispotico. Egli afferma in modo risoluto che «il bene pubblico e l'ordine generale della legge sono parti essenziali del bene comune del corpo politico, ma questo bene comune ha delle implicazioni assai più vaste e più ricche e più concretamente umane, giacché è per natura la buona vita umana della moltitudine,

prezzo di una insensibilità verso i fondamenti normativi e naturali della vita», Id., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?* (2001), Suhrkamp, Frankfurt am Main, tr. it. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, p. 23.

[18] Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 45.

[19] *Ibi*, p. 49.

[20] *Ibi*, p. 50.

[21] Secondo Taylor «per poter convergere in un mutuo riconoscimento della differenza – ossia dell'eguale valore di identità diverse – occorre che condividiamo qualcosa di più della credenza in questo principio», *The Ethics of Autenticity* (1992), Harvard University Press, Cambridge (Mass.); tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 62.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 193

ed è in comune in pari tempo al *tutto* e alle *parti*»[22]. Esso non è solamente una sommatoria di utilità e di servizi (polizia, amministrazione, sanità, istruzione, etc.) o di leggi giuste, di buone istituzioni, di grandi memorie e tradizioni. Per essere davvero *buona vita della moltitudine* «implica altresì l'integrazione sociologica di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politica e di senso della legge e della libertà […]»[23], e di quanto aiuta i membri della società a «perfezionare la propria vita e la propria libertà di persona […]»[24].

Quest'impianto, sostanzialmente diverso dal proceduralismo, stima che uguaglianza, libertà e giustizia, autentici principi ispiratori del costituzionalismo novecentesco, non possano funzionare senza un *ethos* condiviso, all'interno di un quadro qualificato in senso sostanzialistico. Non bastano le *regole del gioco*, utili semmai per la gestione negoziale interna alla sfera pubblico-istituzionale, o per la regolazione dei processi partecipativi e di funzionamento amministrativo. Una società si tiene se permane un riferimento assiologico condiviso, in grado di porsi come orizzonte ermeneutico per le nostre concezioni dell'umano e dell'*essere-con-altri*. La dimensione sociale, infatti, se da un lato risponde ad un bisogno della natura umana, dall'altro è sempre legata a doppio filo al fragile equilibrio della dinamica riconoscitiva. Il circuito del riconoscimento può incepparsi sino all'emergere della bruta negatività del conflitto, dell'esclusione, della guerra e della sopraffazione. La ferita che segna la natura umana trova un superamento proprio nell'accettazione del bisogno di alterità che vincola il nostro *con-vivere*. Questo può persino divenire la base per disinnescare il cortocircuito "impolitico" della filosofia sociale della prima modernità (e dei suoi continuatori contemporanei), capace persino di propagandare modelli di società chiuse, identitariamente sorde alle provocazioni indotte dall'esposizione all'altro. Credere nella società democratica è proprio l'affidarsi all'età matura dell'uomo, e alla capacità di offrire garanzie di convivenza e di superamento degli egoismi individuali, per mezzo di una cooperazione tendente all'interesse generale[25]. Proprio perché, come più volte ha sostenuto Habermas: «le norme della convivenza, che possono creare *solidarietà* anche *fra estranei*, dipendono totalmente [in un contesto democratico] dal consenso generale. Noi dobbiamo accettare di impegnarci in discorsi per sviluppare tali norme»[26].

Una visione allargata della ragione pubblica, in qualche modo, incorpora anche le strutture del modello cooperativo. «Infatti – continua Habermas – le società complesse si possono tenere normativamente insieme soltanto grazie alla solidarietà astratta e giuridicamente mediata fra cittadini dello Stato. Tra i cittadini che non possono più conoscersi personalmente, una *fragile comunanza* si può creare e riprodurre soltanto tramite il processo di pubblica formazione dell'opinione e della volontà. La condizione in cui si trova una democrazia si può accer-

[22] J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 15.
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibi*, pp. 15-16.
[25] Secondo F. Viola «La stessa cooperazione politica, o il sistema sociale della cooperazione, non può che essere spiegata in questi termini: l'aiuto reciproco è finalizzato alla riuscita di un'impresa comune, da cui ogni partecipante trae il proprio bene personale», *Il modello della cooperazione*, in Id. (a cura di), *Forme della cooperazione*, il Mulino, Bologna 2004, p. 48. A questo volume rinvio per una panoramica sulle questioni teoriche relative alla dimensione cooperativa.
[26] Habermas, *La condizione intersoggettiva*, cit., p. 11.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 194

tare solo sentendo il polso del suo *spazio pubblico politico*»[27]. Il funzionamento stesso dello spazio sociale presuppone idealmente un dialogo senza soluzione di continuità tra i membri della comunità politica; essi convergono su un mondo sociale intersoggettivamente condiviso, e su una costellazione simbolica che presenti elementi unitari di pratiche, consuetudini, istituzioni, valori, credenze. Ma il "gioco del riconoscimento" implica un percorso di inclusione vicendevole e la costruzione di un "mondo" comune. Le prospettive dei singoli vengono via via a decentrarsi in modo direttamente proporzionale al tasso di inclusività che una società è in grado di favorire. Proprio su questo snodo emerge la forza della ragione pubblica come modello teorico dell'inclusività: essa per natura tende alla considerazione paritetica delle prospettive; avanzando progressivamente verso un regime di validità, si propone come modello dinamico per la risoluzione dei conflitti, «perché rappresenta una procedura che assicura l'inclusione di tutti gli interessati e la pari considerazione di tutti gli interessi toccati»[28]. La prassi democratica in fondo incorpora e istituzionalizza (o almeno dovrebbe) lo spirito della ricerca cooperativa dell'argomento migliore e dell'esercizio consapevole del discorso pubblico[29]. La ragione pubblica, infatti, in quanto argomentare tendente all'intesa, si sviluppa come «processo autocorrettivo»[30] e di chiarimento pratico e concettuale. Tutto a favore di una sfera pubblica davvero polifonica e plurale, benché non agnostica rispetto ai valori decisivi per la vita umana e per la sostenibilità del sistema[31]. A questo proposito mi pare opportuno compiere un ulteriore movimento di analisi delle meccaniche tipiche della società complessa. Due nodi di particolare rilevanza: l'interpretazione del pluralismo e il modello di laicità della sfera pubblica.

3. Pluralismo, laicità e ragione pubblica

Bisogna anzitutto riconoscere, in questa fase storica, che la dimensione plurale, specifica delle società ipercomplesse, è legata a doppio filo al grande fenomeno della globalizzazione[32]. Ma ciò che più spiazza, come si è già detto, è la diffi-

[27] *Ibi*, p.18, corsivi miei.

[28] *Ibi*, p. 57.

[29] Habermas definisce secondo quattro elementi strutturali i presupposti etici e pragmatici di un corretto ragionare nello spazio sociale: a) pubblicità e inclusione; b) pariteticità; c) esclusione dell'inganno; d) assenza di costrizione. Cfr. *ibi*, p. 59.

[30] *Ibi*, p. 61.

[31] «Le questioni etico-politiche – scrive Habermas – sono parte inevitabile della politica e le loro normative esprimono l'identità collettiva della nazione. Per questo esse possono scatenare battaglie culturali (*Kulturkämpfe*) […] l'elemento scatenante (però) non andrà cercato nella neutralità etica dell'ordinamento giuridico, bensì nell'inevitabile pregnanza etica di ogni comunità giuridica e di ogni processo democratico realizzante diritti», *Kampf um anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* (1996), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. di L. Ceppa, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Habermas -Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 84. Più avanti sosterrà che «ai cittadini di uno stato democratico la teoria dei diritti non proibisce affatto di esprimere nell'ordinamento giuridico complessivo una certa concezione del bene […]. Ciò che la teoria dei diritti vieta è soltanto – all'interno di uno stesso Stato – il privilegiamento di una determinata forma di vita a svantaggio delle altre» (pp. 86-87).

[32] Sul tema, tenuto conto delle molte interpretazioni, ci limitiamo solo a rinviare all'analisi compiuta da Z. Bauman in *Globalization: The Human Consequences* (1998); tr. it. di O. Pesce, *Dentro la globa-*

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 195

coltà derivante dal comporre in un quadro unitario la nuova costellazione creatasi dall'incontro con l'alterità culturale. La questione fondamentale mi pare sia quella ben espressa da Matteucci: «L'interrogativo che dobbiamo porci a questo punto è: quanta diversità può sopportare una società pluralistica al suo interno? La meta è *ex pluribus unum* che era l'ideale di Aristotele contro il monista Platone»[33]. Ovvero l'interrogativo sul come tornano ad intrecciarsi universalità e particolarità. L'alterità culturale può certamente esser letta come una risorsa per la convivenza, ma non di rado l'altro è percepito come minaccia perché viola il codice simbolico profondo di identità e appartenenza. In generale con pluralismo intendiamo la diversità di prospettive di senso, o di opzioni valoriali. Certamente la democrazia si nutre di questa fattualità, componendola attraverso la formazione di norme fondate sul consenso della maggioranza in un quadro costituzionale. È evidente però che su temi controversi come quelli nati dallo sviluppo del potere tecnico-scientifico ogni deliberazione diventa faticosa e complessa, proprio perché intercetta il nostro senso morale e i vincoli profondi a cui è legata la nostra umanità. Del resto i nostri anni sono segnati da una pervasiva instabilità, nata sul crinale della fine delle grandi narrazioni, dalla pluralizzazione delle visioni del mondo, dalla progressiva atomizzazione della società di massa, da nuove domande di senso, e da una nuova presenza pubblica delle religioni[34]. Sinteticamente, per usare una espressione ormai molto nota, ci troviamo nell'epoca della post-secolarità[35]. Ciò non indica solamente il ritorno delle religioni sulla scena pubblica e del loro riconoscimento nelle dinamiche democratiche, ma implica altresì (seguendo Habermas) che nella coscienza pubblica si rispecchi piuttosto «una cognizione normativa (*normative Einsicht*), che ha conseguenze per l'interazione politica dei cittadini non credenti e credenti. […] si giunge a conoscenza che la "modernizzazione della coscienza pubblica" comprende, in fasi diverse, mentalità sia religiose che secolari e le trasforma riflessivamente»[36]. La proposta avanzata dall'autore pare evidente: la complessità sociale richiede uno sforzo complementare in senso discorsivo e democraticamente includente tra mentalità laica e mentalità credente. In fondo ciò segna l'insufficienza del modello moderno della separazione tra ambiti (privato/pubblico), da un lato, e sfere di influenza (coscienza/politica), dall'altro; questo schema non pare esser più in grado di reg-

lizzazione: le conseguenze sulle persone, Laterza, Roma-Bari 1999, e a L. Ornaghi (a cura di), *Globalizzazione. Nuove ricchezze e nuove povertà*, Vita e Pensiero, Milano 2001; L. Caselli, *Globalizzazione e bene comune. Le ragioni dell'etica e della partecipazione*, Edizioni Lavoro, Roma 2007.

[33] N. Matteucci, *Pluralismo*, «il Mulino», 395 (2001), p. 438.

[34] Cfr. sul tema l'interessante analisi di J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London (1994); tr. it. di M. Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

[35] Habermas riprende tale concetto dalla riflessione del sociologo tedesco K. Eder, utilizzandola per chiarire lo sfondo su cui si gioca oggi il rapporto tra sfera pubblica e religione, in un contesto che ha certamente superato il tema weberiano della secolarizzazione e del disincanto. Per un'indagine più ampia su questo rapporto mi permetto di rinviare al mio *Riconoscimento e cooperazione. Böckenförde, Habermas e il rapporto sfera pubblica - religione*, in G. Palumbo (a cura di), *Custodire la laicità nel tempo del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2009.

[36] J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale* (2004), in Ratzinger - Habermas, *Etica, Religione e Stato liberale*, cit., p. 37.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8:46 Pagina 196

gere l'urto dei nuovi e controversi problemi dell'etica sociale e della biopolitica[37]. Proprio per questo valuto come pericoloso ogni cedimento verso modelli di religione civile, con l'implicito rischio di render confessionali valori che possono esser ragionevolmente riconosciuti da tutti. Al pensiero credente, pur mantenendo la cifra di mistero e di paradossalità che caratterizza il linguaggio religioso (in specie quello cristiano), va chiesta la buona fatica di tradurre in un senso condiviso quanto, secondo fede e ragione, addita come indisponibile al negozio sociale. Alle società, d'altra parte, va consigliato di evitare un'impropria esclusione della religione dalla sfera pubblica, ciò «priverebbe la società secolare di risorse importanti per la fondazione del senso»[38].

In questa linea di analisi incrociamo inevitabilmente il nodo della laicità dello spazio pubblico. «Nelle nostre società pluriculturali e plurietniche – ha scritto acutamente Bartolomeo Sorge –, il problema di trovare una via all'incontro e al confronto interculturale e interreligioso è divenuto improrogabile e urgente. Le numerose esperienze di dialogo e di collaborazione politica tra credenti e non credenti oggi sono possibili, anche se gli uni e gli altri non sempre coincidono nella interpretazione dei medesimi valori. Tuttavia una cosa è certa: solo il riferimento alla laicità consente l'incontro fra tradizioni diverse, nel rispetto della identità di ciascuna»[39]. Mi pare che questo mirare dritto alla questione del dialogo sia per le società democratiche un punto assoluto di non ritorno, proprio per garantire la convergenza più ampia su norme di convivenza che incidono sulla nostra stessa autocomprensione morale, sull'etica pubblica e sul reticolo simbolico che stabilizza le relazioni umane. Ed è per questo che ogni normatività dovrebbe sempre esser giocata sul doppio livello del rispetto delle libertà e delle preferenze di tutti (*principio di individualizzazione*) e della comunanza sociale che ci fa esseri in relazione (*principio di solidarietà e riconoscimento*). Un equilibrio sempre riconquistato e storicamente teso al bene comune possibile. Di qui un'idea di laicità lontana dalle affermazioni di certo laicismo neo-illuminista, che assume i tratti duri dell'estromissione della sfera religiosa dal novero pubblico (modello francese). Serve, invece, un modello che incorpori un generale principio di cooperazione. Fatte salve le prerogative dello Stato costituzionale (separazione tra politica e religione; centralità dell'autonomia personale e delle libertà individuale; neutralità rispetto ai progetti di vita; etc.), propongo un modello inclusivo in grado di garantire uno spazio pubblico realmente aperto, capace di operare nel segno di una ragione pubblica che si interroga criticamente sui fondamenti dello stare insieme, e sul futuro stesso della comunità umana. Ovviamente affidarsi alla logica del *logos*, e alla mite coercizione dell'argomento migliore, comporta, per dirla con Maritain, che quanti partecipano al dialogare sociale abbiano a cuore, «magari per ragioni completamente diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno, e il valore assoluto del bene morale»[40]. Questa è davvero

[37] Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
[38] J. Habermas, *Fede e sapere*, in «MicroMega», 5 (2001), p. 13.
[39] B. Sorge, *Per una laicità nuova*, Editoriale di «Aggiornamenti sociali», novembre 2005.
[40] J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 110.

Anthropologica-Grion-187:Layout 1 04/10/2010 8.46 Pagina 197

la cornice epistemologica all'interno della quale può effettuarsi il discorso tra diversi, reciprocamente disposti a lasciarsi spiazzare e convincere dalle ragioni dell'altro. Del resto la sfera pubblica democratica, per un verso, non sopporta spazi di «extraterritorialità discorsiva»[41] e , per altro verso, vive di una solidarietà prepolitica (o pre-istituzionale) che affonda le radici nei valori di un *ethos comune*. Allora, svincolarsi da una cultura del conflitto comprenderà la fatica della ricerca di soluzioni appropriate all'ecologia umana, che oltrepassino la logica della forza, dell'esclusione o dell'egoismo.

La dimensione politica per sua natura incrocia valori e problemi storici, progetti e bisogni. Tra queste intersezioni, lo spirito democratico è, nello stesso tempo, antidogmatico e antiscettico: si muove contro la violenza dell'imposizione, ma non può percepirsi come nichilistico. Credo, dunque, che un ragionare pubblico volto non solo a soluzioni operative, ma ai grandi temi che interpellano la vita e il senso profondo di una comunità è quanto le società post-secolari oggi necessitino. Per garantire, seppur nella fallibilità di ogni risultato, e nella rivedibilità di ogni statuizione storica, il più ampio consenso sui valori e le ragioni che presiedono alla produzione normativa. Un pluralismo mite, osiamo dire; un pluralismo non interpretato come agnosticismo valoriale. E una laicità come processo aperto e luogo delle buone ragioni. In tal senso la sfida del *logos* torna fruttuosamente ad intercettare le classiche linee della filosofia sociale: il nodo dell'integrazione, la questione dell'autonomia, il tema dello sviluppo umano, l'indagine su giustizia e bene. Ribadendo in modo vincolante il riferimento alla naturale disposizione sociale del soggetto e al suo indisponibile *essere-con-altri*.

[41] J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophisches Aufsätze* (2005); tr. it. (*Parte II, III, IV*) di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 33.