

Lo sfondo del nostro discorso è quello delle democrazie costituzionali, democrazie in cui è sottratta alla regola della maggioranza la decisione sui valori etico-politici fondamentali, ma non la loro interpretazione e applicazione ai contesti specifici. Per produrre le loro decisioni i legislatori e i giudici devono confrontarsi con principi etico-politici già posti, che richiedono di essere interpretati, argomentati e determinati in relazione alla varietà delle circostanze storiche e nel rispetto del loro ruolo istituzionale specifico. Questo insieme di operazioni intellettuali si debbono ricondurre al compito deliberativo che è proprio di tutti gli organi decisionali. A sua volta ciò richiede che tutta la società sia in certo qual modo “deliberante”. Per questo la dimensione deliberativa è necessaria alla democrazia costituzionale¹. Ed allora dobbiamo chiederci cosa ciò implichi soprattutto in relazione ai caratteri multiculturali che la società contemporanea sta assumendo in tutto il mondo.

Non parlerò, pertanto, delle istituzioni specifiche di una democrazia deliberativa, quelle che sono state proposte e in parte sperimentate dal politologo Fishkin², ma solo dell'istanza deliberativa per moderare l'applicazione meramente aggregativa del principio di maggioranza.

La deliberazione come carattere morale della democrazia

L'espressione “democrazia deliberativa” è di per sé una formula vaga, capace di ospitare teorie in profondo contrasto tra loro. Il ri-

1 Per questo rinvio al mio saggio «La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo», in *Ragion pratica* 11 (2003) 20, 33-71.

2 Cf., ad esempio, J.S. FISHKIN, *La nostra voce. Opinione pubblica & democrazia, una proposta*, Marsilio, Venezia 2003.

ferimento alla “deliberazione politica” è spesso inteso in modo generico senza alcuna specifica connotazione morale. In questo senso l’idea della democrazia deliberativa è molto antica e si può far risalire all’Atene di Pericle nel V secolo a.C. Quando si è in disaccordo sulle decisioni politiche da prendere, bisogna cercare l’accordo per quanto è possibile e mantenere il rispetto reciproco quando è impossibile. Questa ovvietà rischia di trasformare la formula della democrazia deliberativa in niente di più che un luogo comune.

Di fatto in un’assemblea numerosa non tutti possono prendere la parola e quelli che lo fanno tendono piuttosto a convincere gli altri della giustezza delle loro opinioni. Sembra che l’impossibilità della democrazia diretta faccia venir meno l’esigenza di persuadere un’*audience*. L’elettorato controlla i suoi rappresentanti *ex post*, cioè alle votazioni successive. I rappresentanti sono apparentemente liberi di formarsi le opinioni che desiderano, ma sanno che, se non operano secondo i desideri dei rappresentati, non saranno rieletti³. In quest’ottica non si prevede una libera formazione delle opinioni al fine del raggiungimento di una decisione comune, ma una composizione di posizioni già costituite prima del dibattito pubblico.

Quando un gruppo di individui eguali, liberi e razionali deve prendere una decisione che li riguardi tutti e quando manca l’unanimità dei consensi, non restano che tre vie possibili: argomentare, negoziare o votare. I duelli e i tornei non sono più in uso oggi. Argomentare e negoziare sono forme di comunicazione, mentre votare non lo è. Di fatto tutti e tre questi modi sono usati nella decisione politica, spesso attraverso commistioni complesse. Votare e argomentare si collocano ai due estremi opposti, in quanto con il voto la decisione collettiva è presa per via aggregativa, cioè sommando le preferenze, mentre con l’argomentazione è presa per via deliberativa, cioè facendo appello a valori imparziali sostenuti da ragioni prevalenti⁴.

3 J. ELSTER (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge U.P., Cambridge 1998, 2. Di fatto sappiamo quanto sia debole questo controllo. L’idea di un controllo anticipato mediante l’istituzione del mandato imperativo è incompatibile con la democrazia liberale.

4 *Ibid.*, 5-8.

È importante distinguere la deliberazione dalla discussione. Non solo la deliberazione è necessariamente finalizzata ad una decisione, ma anche è una discussione in cui è ammesso soltanto portare delle ragioni. Una ragione è una considerazione che conta in favore di qualcosa. Il senso di “contare per qualcosa” è normativo. Quali considerazioni contano come ragioni dipende da ciò che in un determinato contesto è considerato come ciò che conta in favore di qualcosa. In questo caso si tratta di sapere ciò che può contare come ragione per cittadini liberi e eguali. Bisogna andare alla ricerca di ragioni che possono essere intese come vincolanti per altri che non hanno la nostra stessa filosofia della vita⁵. In questo senso sono escluse le ragioni che si appellano alle proprie preferenze in quanto tali o ai propri ed esclusivi vantaggi personali o di gruppo. Se ci si impegna nel discorso pubblico e non già nella negoziazione, s'è rinunciato implicitamente ad avanzare questo tipo di ragioni e ci si è autocensurati sotto questo aspetto⁶. Non dobbiamo, inoltre, perdere di vista altre due caratteristiche essenziali della deliberazione.

La prima era stata già notata da Aristotele: la deliberazione riguarda le cose che sono in nostro potere, cioè il campo delle azioni umane da farsi⁷. Non si tratta di una pura e semplice definizione dell'oggetto della deliberazione, ma si vuole dire che si delibera per decidere e per agire. La deliberazione è un'argomentazione pratica, la cui conclusione propria è un'azione e non già una proposizione teorica. Ciò vuol dire che la decisione è parte integrante della deliberazione e non già un suo risultato esterno, eventualmente soggetto a differenti criteri di verifica. La decisione stessa può essere considerata come l'azione propria delle istituzioni politiche e sociali.

La seconda, ancora più importante, è che il processo deliberativo rifiuta il primato e l'insindacabilità delle preferenze, perché si ba-

5 Cf. J. COHEN, «Democracy and Liberty», in J. ELSTER (ed.), *Deliberative Democracy*, 195.

6 Cf. J. ELSTER, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», in J. BOHMAN – W. REHG (edd.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1999, 12.

7 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1112 a 27-30.

sa sul presupposto che la gente possa cambiare idea. La deliberazione è un metodo per far cambiare idea, come c'insegna la retorica classica. Ma questo la deliberazione lo condivide con la negoziazione, non però con la votazione. È specifico della deliberazione mirare alla trasformazione delle opinioni con argomenti razionali o ragionevoli, che fanno appello a valori imparziali, sì da raggiungere un comune modo di pensare. Si può anche dire che il processo pubblico di deliberazione è la ricerca in comune di basi per principi comuni che poggino su ragioni mutuamente accettabili⁸. La possibilità di cambiare idea non riguarda soltanto le preferenze degli individui, ma anche le identità culturali se esse accettano un'idea dinamica di "cultura".

La coniugazione del costituzionalismo con la democrazia ha prodotto l'effetto di collegare il rapporto tra diritto e morale a quello tra politica e morale. Questo, e non altro, è il senso del dibattito intorno alla democrazia deliberativa. La deliberazione è, infatti, il segno della presenza della morale e del ragionamento morale.

Pluralismo e multiculturalismo

Quando una società è governata da un'etica comune, da un comune sentire etico, cioè quando non solo si hanno valori in comune ma si condivide anche il modo d'interpretarli e di praticarli, allora la deliberazione è meno importante nelle questioni più decisive ed è confinata in quelle di politica contingente, soprattutto a livello locale. Ma in una società multiculturale ciò che manca è proprio l'etica comune.

Il multiculturalismo è il pluralismo delle culture all'interno di una stessa società politica. Non si tratta, dunque, del pluralismo degli interessi, dei bisogni o delle preferenze, ma delle "culture", cioè degli universi simbolici che conferiscono significato alle scel-

8 A. GUTMANN – D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge Mass. 1996, 55.

te e ai piani di vita di coloro che li abitano⁹. In ragione della peculiarità di quest'oggetto ci troviamo di fronte ad una forma di pluralismo che non è paragonabile alle altre, non è una specie di un genere comune.

Ciò si comprende meglio quando ci s'impegna a risolvere i problemi posti dal pluralismo, poiché questo, a prescindere dal modo di considerarlo, o come fatto o come valore, è in ogni caso una fonte di conflitti sociali da amministrare in qualche modo. Ebbene, i conflitti tra gli interessi e le preferenze sono negoziabili, ma non lo sono quelli tra le culture¹⁰. I primi possono essere in qualche modo aggiustati o addomesticati e composti, mentre i secondi sono risolti solo dal riconoscimento, cioè dal passaggio dal fatto della diversità al suo valore socio-politico¹¹. I primi richiedono il calcolo e l'agire strategico, mentre i secondi la comunicazione e l'agire comunicativo. Ed è per questo che il pluralismo delle culture, mentre rende più complessa e magmatica la società civile, è una sfida diretta alla società politica, che viene anche designata come "comunità politica" proprio per il fatto di rappresentare quell'unico universo di significati entro cui amministrare tutte le altre forme di pluralismo non culturale. Quando i cittadini attribuiscono differenti significati ai beni oggetto delle loro scelte, è ben difficile, se non addirittura impossibile, negoziare e contrattare, interpretare e argomentare, e alla fine dei conti decidere in modo democratico¹².

In queste società (con le differenze del caso) la cultura dominante, o quella che un tempo si chiamava cultura "nazionale", si va

9 Cf., per tutti, E. PARIOTTI, «Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani», in *Ragion pratica* 9 (2001) 16, 63-85.

10 La ragione fondamentale di ciò risiede nel fatto che la cultura fa parte della natura dell'uomo. Come ha detto Geertz, «noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si raffinano attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari». C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, 92. La particolarità della cultura contribuisce a determinare l'individualità. Ciò rende l'identità culturale qualcosa d'irrinunciabile quanto lo è il sé.

11 Cf., per tutti, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica della differenza*, Anabasi, Milano 1993.

12 Per il rapporto tra le virtù del cittadino e i caratteri del sistema politico cf., tra l'altro, W.F. MURPHY, «Per creare cittadini di una democrazia costituzionale», in T. BONAZZI – M. DUNNE (edd.), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1994, 15-52.

progressivamente ritirando dalla sfera in senso stretto “politica”, pur restando tale sul piano della società civile dove s’incontra con le altre culture minoritarie. Di conseguenza, in questa fase di transizione, la società politica risulta svuotata di una dimensione propriamente culturale e si concentra tutta in una dimensione giuridico-istituzionale, che a sua volta può essere variamente interpretata e gestita.

Per alcuni la sfera istituzionale deve essere intesa in senso meramente procedurale, cioè neutrale rispetto ai valori culturali, in modo da lasciare libero gioco alle differenze culturali sul piano della società civile. Brian Barry, ad esempio, critica una politica che introduce differenze fra i cittadini, esentandone alcuni dal rispetto delle leggi generali in considerazione della loro diversità culturale o religiosa. Secondo l’orientamento liberale tradizionale le differenze culturali e religiose devono essere privatizzate e depoliticizzate. Si argomenta così in nome di una maggiore sensibilità e considerazione della vita privata dei cittadini e delle loro più intime e personali scelte religiose, che sarebbero espropriate dalla trasformazione della cultura in una forza politica¹³. Ma in tal modo è la stessa vita pubblica a risultarne mortificata, poiché i cittadini non vi partecipano con l’apporto delle loro convinzioni più personali.

Per altri, invece, le procedure giuridico-istituzionali, e in particolar modo i diritti costituzionali, recano ancora l’impronta indelebile della cultura da cui traggono origine e, conseguentemente, sono un lascito nazionale perdendo il quale la società politica smarrirebbe tutta la sua identità e funzione. Ritenere che sia possibile separare i principi costituzionali essenziali dalla loro interpretazione storica è segno di un universalismo astratto e, alla fine dei conti, ideologico.

Resta il fatto che in nessuno dei due casi sarebbe corretto parlare di una “società multiculturale”: non già nel primo, perché la neutralità statale tiene lontane le culture dalla sfera propriamente

13 B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 2001, 25.

politica; non già, ancor più chiaramente, nel secondo, perché l'interpretazione valoriale delle procedure implica che in certo qual modo la cultura dominante fa ancora sentire la sua voce nella sfera propriamente politica.

La sfida della società multiculturale si rivolge agli uni e agli altri. È diretta contro la neutralità della politica e contro la disuguaglianza delle culture nell'ambito della vita politica. È evidente che per contrastare efficacemente questi due opposti attacchi bisogna accettare che la cultura della politica non s'identifichi con nessuna delle appartenenze culturali e che essa venga edificata attraverso la comunicazione e il discorso delle "culture", le quali, pertanto, non possono essere concepite come universi simbolici totalmente incommensurabili¹⁴. Queste condizioni sono difficilmente conciliabili con le agguerrite pretese delle identità culturali e con le resistenze delle culture dominanti. Eppure senza questi presupposti sarebbe vano o mistificante parlare di "società multiculturale" in modo significativo sul piano politico.

Ora vediamo come una democrazia autenticamente deliberativa dovrebbe affrontare questa sfida.

Concezioni della deliberazione politica

Le concezioni della deliberazione democratica oscillano tra due opposti estremi: da una parte quella puramente logica, che considera la deliberazione come un processo sillogistico di deduzione (o comunque già in partenza orientato) da premesse già condivise dai cittadini o stabilite da una teoria della giustizia politica (teorie di origine rawlsiana); dall'altra quella fortemente pragmatica, per cui dalla ricchezza e varietà della vita pubblica emerge la verità per una sorta di processo guidato da una smithiana "mano invisibile" (J. Stuart Mill). Entrambe queste concezioni sono inaccettabili per ragioni facilmente intuibili dopo quanto abbiamo già detto.

14 Mi sono occupato delle differenze tra comunità in senso culturale, in senso morale e in senso politico nel mio *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 3-28.

La concezione logicistica presume che tutto sia già contenuto nelle premesse del discorso politico, cioè nella cultura politica nazionale o negli elementi costituzionali essenziali, e trasforma la deliberazione in una mera applicazione di ciò che è già stabilito. I partigiani del patrimonio culturale nazionale, indipendentemente dalla loro affiliazione e quindi dalle loro interpretazioni di tale cultura politica (secolaristiche o religiose, di destra o di sinistra), difendono un'identità già pienamente formata con la paura che si volatilizzi nell'impatto con il multiculturalismo, poiché è evidente che una società multiculturale è inclinata a ridurre al minimo le indiscutibili premesse di fondo. Conseguentemente, s'industriano ad escludere la legittimità dell'ingresso nel dibattito politico di posizioni che giudicano estranee.

La concezione pragmatista della deliberazione politica è criticabile proprio perché trascura eccessivamente l'importanza del patrimonio comune già esistente. L'idea milliana è quella che la libera concorrenza nel mercato delle idee ha un effetto alla fin dei conti benefico, perché dal *melting-pot* derivano commistioni e ibridazioni che possono aprire nuove prospettive e consolidare nuovi punti di vista. E qui si ripetono le perspicue notazioni di Mill: ogni opinione è costretta al silenzio da un atto di intolleranza e di pretesa d'infalibilità; ogni opinione, per quanto errata, ha un'anima di verità; ogni opinione comunemente accettata, solo quando è vigorosamente contestata e si deve difendere, può divenire consapevole e ben fondata, altrimenti si trasforma in un pregiudizio e in un dogma per i suoi sostenitori. Solo a queste condizioni si deve ritenere che la decisione finale abbia le maggiori probabilità di essere il risultato del vaglio di una ricca messe di possibili soluzioni e, quindi, le maggiori probabilità di essere giusta.

A parte il fatto che le commistioni delle dottrine e delle opinioni possono non di rado generare mostri, non credo che il mercato delle idee si comporti allo stesso modo del mercato dei beni e del denaro. Seppur è vero che la moneta buona scaccia quella cattiva, non è detto che le opinioni vere riescano a prevalere su quelle errate. L'esperienza storica ci dice il contrario. Anche se la verità alla fin dei conti finisce per vincere, ciò spesso avviene dopo che

tante lacrime e sangue sono stati versati. Ma ciò che rende ancor più inaccettabile questo modello di deliberazione pubblica è la completa disarticolazione della società politica che esso suggerisce. Il primato della diversità e un profluvio di opinioni provenienti da ogni parte impediscono che si formi un'identità politica senza cui non v'è società. Ci sarà multiculturalismo, ma non già una società politica multiculturale. Le religioni in tutta la gamma della loro espressione, dalle grandi religioni dell'umanità alla più piccola delle sette, sarebbero tutte ammesse al discorso pubblico, ma le loro opinioni sarebbero incommensurabili, le esperienze esistenziali soggettive avrebbero la prevalenza sulle argomentazioni e sull'uso della ragionevolezza, trasformando la deliberazione pubblica in un discontinuo flusso di emozioni, gestito abilmente dai mezzi di comunicazione. L'ultima di esse è sempre quella vincente.

Poiché – come s'è detto – nella deliberazione si va alla ricerca dei principi universali appropriati a guidare il caso concreto, allora al suo interno si pone il problema della loro interpretazione e della scelta fra interpretazioni concorrenti. In questo senso si può anche dire – com'è usuale fra i teorici della democrazia deliberativa – che deliberare significa cercare le basi per principi comuni che poggino su ragioni mutuamente accettabili¹⁵, ma non è solo questo e neppure è principalmente questo. Si capisce così anche perché i teorici della democrazia deliberativa insistano sulla centralità della reciprocità, anche se non sempre la intendono allo stesso modo¹⁶. In ogni caso il principio di reciprocità¹⁷ implica di non pretendere che gli altri cittadini accettino un argomento che è legato ad un modo di vivere settario che non tutti condividono ov-

15 A. GUTMANN – D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge Mass. 1996, 55.

16 Per i modi principali in cui è intesa la reciprocità cf. il mio, «Ragionevolezza, cooperazione e regola d'oro», in *Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica* 7 (2002), 109-129.

17 La reciprocità è una pallida imitazione della *phronesis* aristotelica, cercando di percorrere la via intermedia tra il metodo prudenziale della negoziazione e quello universalistico e dimostrativo dell'imparzialità, almeno se si vuole intendere quest'ultima in tal modo. Cf. A. GUTMANN – D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement*, 53.

vero di cercare i termini equi di una cooperazione sociale, ma a condizione di precisare che ciò non avviene mai in uno spazio vuoto di valori.

Da una parte vi sono valori elementari comuni ad ogni essere umano in quanto umano¹⁸, dall'altra v'è alle spalle la prassi specifica di una comunità storica che dà incessantemente determinazione ai principi costituzionali basilari. Le "buone ragioni" della democrazia deliberativa non possono essere identificate in un vuoto etico, ma sempre e necessariamente presuppongono quello che Taylor ha chiamato un *evaluative space*, anche se questo deve intendersi in un senso aperto e non certamente comunitarista.

Se la deliberazione individuale è difficile, quella pubblica lo è ancor di più per la coordinazione di una moltitudine di persone e per la complessità dei problemi. La via giusta – è facile dirlo a tavolino – è quella intermedia tra il logicismo e il pragmatismo. Una società politica non è – come ha notato Aristotele – il luogo in cui gli animali pascolano ognuno per conto proprio, e neppure il luogo di una convivenza meramente utilitaristica. La cooperazione richiesta non si limita ad accordarsi sugli elementi costituzionali essenziali e sulla coordinazione delle azioni sociali. Attraverso la pratica della vita comune, a partire dall'eredità del passato, nel fervore delle opere della società civile, si va edificando un'identità nuova, uno stile di comunanza, che Maritain ha chiamato una *philosophy of life*, certamente segnata da un certo pragmatismo, ma non dimentica della ragionevolezza¹⁹. Uomini provenienti da culture diverse, e sicuramente non desiderosi di abbandonare la loro identità originaria, possono trovare e sviluppare in-

18 La tesi dell'incommensurabilità delle culture non può essere spinta fino al punto di negare l'esistenza di valori comuni a tutta l'umanità, per quanto vaghi e indeterminati. Gli stessi diritti umani, la loro diffusione attuale e la loro innegabilità di principio ne sono una prova. La stessa regola aurea sostiene la possibilità della comunicazione delle prospettive nell'ambito dei valori della comune umanità. Cf., da ultimo, S. TOULMIN, *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2001, 184.

19 J. MARITAIN, «Introduction aux textes réunis par L'UNESCO» (1948), in *Oeuvres Complètes*, vol. IX, Éditions universitaires, Fribourg 1990, 1215. È superfluo precisare che la prudenza aristotelica è ben diversa dal metodo prudenziale basato sul *self-interest* di Gauthier.

sieme un modo di vita comune che abbia una sua caratterizzazione valoriale, per quanto aperta all'accoglienza della diversità²⁰.

Deliberazione e bene comune

Chi è il soggetto della deliberazione pubblica?

Nel campo della verità pratica il più competente a giudicare di un fine e dei mezzi per raggiungerlo è colui che ha quel fine come proprio²¹. Così occorre che ci sia qualcuno il cui fine proprio sia lo stesso bene comune. In una democrazia la cittadinanza è il titolo legittimo per giudicare del bene comune della società politica. I molti sono migliori giudici non solo in materia di fatto, cioè di utilità sociale, ma anche in materia di valore. In più, poiché la politica – come ha notato Aristotele – è una di quelle arti (come il costruire una casa o cucinare un cibo) di cui sono giudici i consumatori e non soltanto gli artefici, si può dire che i cittadini abbiano una doppia legittimazione riguardo al giudizio sul bene comune.

Qual è l'oggetto della deliberazione pubblica?

Secondo la democrazia aggregativa ognuno avanza le proprie preferenze e i propri interessi che meccanicamente vengono aggregati sulla base del principio di maggioranza. Questo – come s'è detto – è puro proceduralismo, perché il risultato sarà sempre corretto in mancanza di un criterio di valutazione indipendente. Ma è chiaro che non possiamo attribuire a questo metodo democratico nessun valore di verità relativamente alla conoscenza e individuazione della soluzione "giusta". Questa democrazia è senza verità per definizione.

Secondo la concezione costituzionale della democrazia ognuno avanza la propria concezione del bene comune e non la propone nelle vesti di una preferenza o di un interesse personale, ma in

20 Cf., in generale, Aa.Vv., *Identità nazionale, democrazia e bene comune* (42a Settimana sociale dei cattolici italiani), Ave, Roma 1994.

21 *S. Th.*, I-II, 90, 3.

quelli di una visione della vita pubblica che si pensa debba valere indipendentemente da una particolare fede religiosa o dottrina etica o piano di vita²². In più questa concezione del bene comune deve essere presentata come un'interpretazione dei valori costituzionali fondamentali. È questo l'aspetto propriamente "costituzionale" di questo modello.

La differenza tra deliberare intorno alle preferenze e deliberare intorno alle concezioni del bene comune è molto profonda. Non si possono trattare tali concezioni come fossero preferenze. Senza dubbio anche le preferenze sono modificabili e, come le concezioni del bene comune, possono formarsi nel corso del discorso pubblico. Entrambe hanno bisogno dell'interazione e dell'intersoggettività per costituirsi come tali. Si può presumere che ogni cittadino abbia le proprie appartenenze, credenze, piani di vita, ma la sua concezione del bene comune e del senso della decisione collettiva non si può ridurre a tutto ciò. La deliberazione pubblica induce a formarsi delle preferenze che riguardano non solo se stessi, ma la società nel suo complesso, preferenze collettive e non semplicemente individuali. I cittadini si formano un'idea della buona società, così come si formano un'idea della vita buona²³. Ciò significa che queste "preferenze comunitarie" non sono soltanto nell'ordine del bene soggettivo, ma anche in quelle del giusto, e questo cambia il loro statuto epistemologico e la loro pretesa di validità.

Senza dubbio esse sono di fatto derivate o influenzate dalla propria concezione generale del bene, ma non si tratta della stessa cosa, perché una concezione del bene comune deve dimostrare di essere valevole per tutti e non già soltanto per coloro che condividono la stessa fede o la stessa etica. Per questo, nel momento in cui il cittadino partecipa ad un discorso politico deliberativo, è vincolato a comunicare con la diversità e, quindi, in un certo qual modo a tenerne conto. Ciò significa che la concezione personale del bene comune varia sulla base della diversità degli interlocuto-

22 Con questo non voglio dire che non si possa argomentare a favore dell'imparzialità, partendo da un interesse personale. Cf. J. ELSTER, *Argomentare e negoziare*, Anabasi, Milano 1993, 59.

23 Gli utilitaristi invece trattano tutti i valori come preferenze individuali.

ri, cioè dell'assetto concreto di una comunità politica, e che dipende strettamente dal contesto in cui si forma.

Questa differente situazione deliberativa rimette in discussione il principio milliano che ognuno sia il miglior giudice dei propri interessi. Quando si tratta degli interessi comuni, della decisione collettiva sul bene comune, il miglior giudice è la comunità tutta intera o, meglio, il processo di formazione, di confronto, di compenetrazione e di mutua influenza delle differenti concezioni del bene comune. Il principio dell'autonomia individuale non basta più e occorre rivolgersi all'autonomia della stessa comunità politica. Ogni cittadino possiede così un diritto alla giustificazione argomentata²⁴ e un dovere di giustificare ovvero un diritto/dovere alla ragionevolezza. Il diritto di interloquire (*the right of interlocution*) è uno dei più importanti diritti fondamentali. Quando manca, si è esclusi dalla comunità degli interlocutori, cosa grave quanto essere torturato o ridotto in schiavitù.

Quest'ultima considerazione ci permette di evidenziare un'altra caratteristica della democrazia deliberativa in riferimento alle concezioni del bene comune. Il cittadino partecipa al discorso pubblico non è soltanto vincolato dalle esigenze della comunicabilità delle proprie convinzioni nei confronti di coloro che la pensano diversamente, ma è anche vincolato dai valori costituzionali comuni. Anzi possiamo dire che in queste condizioni il dibattito pubblico è nella sostanza un dibattito intorno alla migliore, più conveniente, più adeguata interpretazione della costituzione. Se, ad esempio, discutiamo per arrivare a decidere su come deve essere trattata la pornografia, siamo impegnati ad interpretare al meglio la libertà costituzionale di espressione del pensiero e il divieto di censura. Quindi il discorso pubblico sulle differenti concezioni imparziali del bene comune è nella sostanza un discorso interpretativo sui valori comuni della vita pubblica.

24 Questo *basic moral right to justification* è considerato da Forst come la virtù morale propria del cittadino democratico. Cf. R. FORST, «The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights», in *Constellations* 6 (1999), 35-60.

Ciò non significa che le differenti dottrine “comprehensive” (come le chiamerebbe Rawls) debbano necessariamente accreditarsi in quanto tali come “ragionevoli” e costituzionalmente ammissibili; non è questo l’oggetto del dibattito pubblico. Non è neppure vero che in una società democratica multiculturale non sia possibile del tutto un accordo morale. C’è per esempio a proposito della schiavitù o della tolleranza religiosa²⁵. Nel discorso pubblico non è in gioco la validità di una concezione comprensiva del bene rispetto alle altre, ma l’applicazione dei principi costituzionali a problemi etico-sociali specifici. Questa istanza modifica necessariamente l’atteggiamento degli interlocutori ora non più interessati alla pura e semplice fedeltà alla dottrina, ma a dimostrare la correttezza in sé della soluzione proposta e la sua accettabilità anche per coloro che non condividano la stessa fede. In tal modo le molteplici concezioni comprensive del bene sono indotte a comunicare non tanto direttamente fra loro, ma in relazione a problemi determinati, e i loro sostenitori a comunicare, prescindendo dalle appartenenze. Con ciò stesso viene promosso un atteggiamento autenticamente deliberativo che si sostanzia nella prevalenza dell’argomentazione rispetto al primato dell’identità e che configura la tensione verso un’imparzialità di secondo grado, cioè l’imparzialità nei confronti delle concezioni “imparziali” del bene comune.

Questo è diverso dal dire – come fa Rawls – che le concezioni comprensive devono essere messe tra parentesi per la loro specificità²⁶. Se lo fossero, verrebbe meno una risorsa necessaria ad alimentare la ricerca comune del bene pubblico. Non è, dunque, il caso di chiedere ai cittadini una sorta di *self-restraint* epistemologico o di auto-trascendenza rispetto alle proprie convinzioni più intime²⁷. Al contrario, essi sono obbligati a mostrare che i loro argomenti valgono anche per coloro che non condividono la loro concezione comprensiva del bene, cioè si chiede loro uno sforzo

25 J. COHEN, «Democracy and Liberty», 191.

26 Questo è chiamato il metodo dell’evitare o scansare (*avoidance*) ciò che potrebbe dividere. Cf. K. GREENAWALT, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, Oxford 1995.

27 Cf., ad esempio, B. ACKERMAN, «Why Dialogue?», in *The Journal of Philosophy* 86 (1989), 16.

epistemologico ulteriore. Resta, però, il fatto che l'oggetto del discorso pubblico sono proprio questi argomenti imparziali e non già la loro provenienza o la loro fonte originaria.

Una società politica multiculturale si trova davanti al bivio tra il pluralismo degli ordinamenti etici e giuridici²⁸, che distrugge l'unità della comunità politica in quanto tale, e la costituzione di un'unità politica interculturale, che è abitata da culture desiderose di comunicare e di fecondarsi mutuamente. Per una comune cultura politica non è necessaria una comune religione, né la comune appartenenza allo stesso gruppo etnico o razziale e neppure un linguaggio comune, anche se tutto ciò è senza dubbio utile²⁹. Le culture non possono essere intese come una comunanza di interessi e il dialogo interculturale richiede oggi di comunicare anche nei sentimenti³⁰.

La mia idea è che una società politica multiculturale è una comunità politica la cui identità è il risultato dinamico dell'incontro e della comunicazione tra determinate identità culturali se queste non sono intese come mondi chiusi e immodificabili, ma come disponibili a generare nuove pratiche di vita comune attraverso il co-apprendimento evolutivo all'interno di principi e regole istituzionali preesistenti³¹. In questo senso una laicità non avversaria della religione ma attenta alla comunicazione con l'alterità è una condizione che il multiculturalismo deve accettare se vuole generare una comunità politica.

Nessuno dei possibili sensi di "neutralità", provenienti dalla teoria liberale, è adatto a questo scopo. Non lo è quello della neutra-

28 Cf., ad esempio, W. TIE, *Legal Pluralism. Toward a Multicultural Conception of Law*, Ashgate, Dartmouth 1999.

29 J. RAZ, «Multiculturalism», in *Ratio Juris* 11 (1998) 3, 202.

30 Cf. A.M. JAGGAR, «Multicultural Democracy», in *The Journal of Political Philosophy* 7 (1999) 3, 308-329 e V.P. GAGNON, «Imagined Frontiers: Notions of borders and groupness», in B. JAKSIC (ed.), *Frontiers: The Challenge of Interculturality*, Forum za etnicke odnose, Belgrade 1997, 56.

31 Questa problematica in riferimento alla società americana e agli "americani con il trattino" è stata affrontata in modo perspicuo da M. WALZER, *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia 1992. Dunque, non necessariamente l'identità deve essere concepita e vissuta come una gabbia di acciaio, fonte di conflitti e di rovina, sì che sia desiderabile smascherarne il carattere fittizio, come ritiene F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1999³.

lità come *indifferenza*, che riduce lo Stato ad un'arena in cui gli individui massimizzano il proprio benessere. Non lo è quello della neutralità come *imparzialità*, se essa significa non “prender parte” per i valori. Non lo è neppure la neutralità come *neutralizzazione*, se essa si risolve in una sterilizzazione delle istituzioni politiche³². La vita politica ha bisogno di argomenti che aiutino a ragionare e a discutere sui valori. Questi argomenti non possono essere “neutrali”, perché riguardano giudizi di valore. Una neutralità conseguente dovrebbe accettare solo argomenti che evitano (*avoidance*) ogni valutazione, ma ciò implicherebbe un grave impoverimento della vita pubblica.

In conclusione, possiamo dire che una società autenticamente multiculturale è un obiettivo da raggiungere e non già un dato di fatto. Dobbiamo chiederci: è auspicabile che le culture entrino in modo determinante nella sfera propriamente politica oppure è preferibile contenerle nell'ambito della società civile, preservando la neutralità dello Stato? È chiaro che dalla risposta a questa domanda si può inferire se si vuole in senso proprio una società multiculturale o solo una società pluralistica sul piano del privato-sociale e neutrale sul piano del pubblico-politico. Se vogliamo una società multiculturale nel primo senso, dobbiamo ospitare necessariamente elementi deliberativi nella nostra concezione della democrazia. Il pluralismo è nemico del volontarismo.

32 Per questi e altri sensi di “neutralità” cf. B. PASTORE, «Sfera pubblica e pluralismo comprensivo», in P. GAMBERINI *et al.*, *Multiculturalismo dialogico?*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, 112.