

IL "PROBLEMA MULTICULTURALE"
TRA SOCIOLOGIA, FILOSOFIA E DIRITTO:
UN APPROCCIO COGNITIVO

di

Giovanni Bombelli*

Università Cattolica "S. Cuore" – Milano

Abstract

The "multicultural question" must be dealt with on two complementary levels: sociological and philosophical-juridical.

On the sociological level, the question concerns the "identitarian" theme. The contemporary "identitarian" demands are collocated on a cultural background characterized by peculiar phenomena (deinstitutionalization, transition from «identity» to «membership», «resymbolization»). From here we have the complexity of some categories (from pluralism to interculturality) and theoretical horizons (for example the «culture» and the «collective rights»).

On the philosophical-juridical level, it's necessary to examine certain traditional juridical institutes (subjective right, State, democracy) and think of many theoretical figures again (for example "dialogue").

Privileging the nexus «identitarian sphere-objective profile», the multicultural question can be read as a «question of sense», placed between the universality of questions (of sense) and the legitimate historicity of possible answers.

"Siamo cinque amici, una volta uscimmo da una casa l'uno dopo l'altro, il primo uscì e si mise vicino alla porta, poi alla porta uscì, o piuttosto scivolò via, così facilmente come scivola una pallina di mercurio, il secondo, e si mise un poco discosto dal primo, poi il terzo, poi il quarto, poi il quinto. Alla fine, stavamo tutti in fila. La gente si accorse di noi, ci indicava e diceva: "I cinque sono usciti ora da questa casa". Da allora viviamo insieme, sarebbe una vita tranquilla se di continuo non si intromettesse un sesto. Egli non fa nulla di male, ma ci dà fastidio, e questo basta; perché si intromette dove non lo si vuole? Noi non lo conosciamo e non vogliamo accoglierlo fra noi. Certo, prima anche noi cinque non ci conoscevamo l'un l'altro, e, se si vuole, non ci conosciamo ancora l'un l'altro, ma ciò che è possibile per noi cinque, ed è sopportato, per quel sesto non è possibile e non è sopportato. Oltre a ciò, siamo cinque e non vogliamo essere sei. E, in generale, che senso deve avere questo stare continuamente in compagnia? Anche per noi cinque non ha alcun senso, però ora siamo già in compagnia e ci restiamo, ma non vogliamo una nuova unione proprio sulla base delle nostre esperienze. Ma come si può farlo capire garbatamente al sesto? Lunghe spiegazioni significherebbero già quasi un suo inserimento nel nostro gruppo, preferiamo non spiegare niente e non accoglierlo. Per quanto possa storcere le labbra, lo respingiamo con i gomiti, ma per quanto lo possiamo respingere, ritorna."

F. KAFKA, *Comunità* (in *Tutti i racconti*, Newton, Roma 1988, p. 283)

Sommario: 1. Oltre la retorica 2. Questione identitaria: aspetti sociologici (fenomenologia minima) 2.1 Segue: profilo filosofico-giuridico 3. Questione "multiculturale": livelli di analisi 3.1 Livello empirico-descrittivo: pluralismo, multiculturalismo, multietnicità, interculturalismo 3.2 Livello critico-problematico: "cultura", orizzonte statale e diritti delle collettività 4. Problema "multiculturale": alcune proiezioni giuridiche e approccio teoretico-filosofico 5. Identità e polidimensionalità cognitiva: una controproposta

1. Oltre la retorica

L'espressione "questione multiculturale" fa parte ormai da tempo del lessico socio-politico occidentale e tocca uno dei temi essenziali nell'attuale dibattito pubblico. Tuttavia, i toni retorici con i quali, soprattutto in passato, essa è stata evocata, ne tradiscono, in realtà, la natura fortemente ambigua.

Al suo interno, infatti, il profilo più squisitamente filosofico-giuridico (o culturale) si sovrappone frequentemente a quello sociologico, e, soprattutto, si intreccia in modo inestricabile alla polemica politica più corriva, con le relative ricadute sul piano delle scelte istituzionali.

Incrementato dal recente aumento del volume migratorio, il dibattito si presenta, così, in termini molto confusi, prestandosi a facili strumentalizzazioni. Accade, quindi, che aspetti di natura concettuale o d'impronta filosofico-giuridica (come, ad esempio, il tema dei "diritti umani"), vengano facilmente confusi con questioni di semplice discrezionalità amministrativa o di mero ordine pubblico, che ne costituiscono la (pur importante) proiezione sul piano socio-giuridico,¹ rendendo la "questione multiculturale" una facile palestra per esercizi di stile proposti da intellettuali *engagés*.

Ciò ha aperto il campo ad approcci semplificanti.

Da un lato, ad esempio, si registra la posizione di quanti, appellandosi in modo mistificante e strumentale ad una (presunta) "tradizione" comune, propendono per un atteggiamento di sostanziale "chiusura" nei confronti dei nuovi scenari socio-giuridici. Tale soluzione, approssimativamente coincidente con posizioni *lato sensu* "conservatrici", radicalizza il confronto e risulta, in realtà, profondamente miope, in quanto non coglie il profilo *irreversibile* ed *epocale* della questione.

* Ricercatore di Filosofia del diritto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Milano) e docente di Antropologia filosofica presso l'ISSR di Crema-Cremona-Lodi. Questo saggio rappresenta la rielaborazione di alcuni temi e questioni da me proposte in alcuni cicli di lezioni tenute, su cortese invito della Prof.ssa Maria Chiara Tallacchini, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Piacenza) e, precisamente, nell'Aprile 2009 e Marzo 2010.

¹ Ne è un esempio, a livello amministrativo, il delicato ambito scolastico-formativo (con il recente problema della composizione delle classi e delle "quote" da destinare agli alunni "extracomunitari"); appartiene invece ad un profilo di ordine pubblico la questione, emersa soprattutto nelle periferie delle grandi città, della presenza dei cosiddetti "campi rom" e della loro eventuale rimozione.

D'altro canto, simmetricamente, va ricordata la posizione di coloro che, vagheggiando una nozione di "dialogo" spesso utopica, optano per soluzioni di maggiore "apertura" e, almeno in apparenza, *politically correct*. Anche questa prospettiva, che in qualche modo può farsi coincidere con impostazioni "progressiste", appare fortemente criticabile, poiché approda a soluzioni politico-istituzionali sostanzialmente ireniste e che, *de facto*, semplificano la complessità delle questioni sul campo.

A livello di opinione pubblica, ciò ha determinato la convinzione che una scelta "multiculturale" appaia *di per sé* più "progressista", laddove l'opzione per un modello teso alla preservazione dell'omogeneità sociale sembra configurarsi in termini *lato sensu* "conservatori".

In realtà, decantate le polemiche contingenti, la "questione" richiede, ormai, di essere affrontata attraverso una griglia di analisi ben più articolata e, per certi versi, più sofisticata, in grado di andare al di là degli approcci emotivi e puramente strumentali. Tramontata l'epoca in cui era possibile passare disinvoltamente dall'irenica "apertura all'altro" ad un (ormai fuori moda) "clash of civilizations"², occorre abbandonare posizioni del tutto pregiudiziali, provando a sondare quali siano le implicazioni *filosofiche* del problema "multiculturale" e, quindi, della relazione con l'"altro".

In tal senso, nelle pagine seguenti si proverà a ripensare la "questione multiculturale", nel tentativo di superare alcune impostazioni ormai classiche, come, ad esempio, quella "pluralista" (che in realtà, come si dirà, si risolve a ben vedere in una soluzione "uniculturalista-monoculturalista") o, in altra direzione, "multiculturalista" e "interculturalista".

L'idea di fondo, in sintesi, è che il tema multiculturale vada affrontato, *innanzitutto*, in termini essenzialmente e radicalmente filosofico-giuridici e, più precisamente, *cognitivi*. Si tratta, in sostanza, di prendere sul serio, di là da unilateralismi e semplicismi, la *diversità* di approccio al reale sotteso ai vari modelli culturali.

Solo a partire da questa prospettiva, infatti, sembra possibile cogliere il nuovo orizzonte teoretico, nonché giuridico, aperto dai temi multiculturali, *originariamente* radicato nella questione del "senso" e che potremmo sintetizzare con l'espressione "polidimensionalità cognitiva" o *categoriale* (su cui mi soffermerò ampiamente nella "controproposta" abbozzata nella parte conclusiva).

² Con ovvio riferimento a S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996 (ampliamento dell'articolo *The Clash of Civilizations?*, in "Foreign Affairs", vol. 72, n. 3, Summer 1993, pp. 22-49), un autore, peraltro, più citato che letto, e la cui posizione è ben più articolata di quanto risulti dalla sua successiva volgarizzazione.

2. Questione identitaria: aspetti sociologici (fenomenologia minima)

Occorre prendere le mosse dalla questione identitaria. Come è stato notoriamente rilevato, sul piano sociologico quest'ultima rappresenta, soprattutto nel suo intreccio con i processi di globalizzazione,³ "il" problema fondamentale delle società occidentali (o "complesse"), di cui il profilo multiculturale non costituisce che una proiezione.⁴

Fattori molteplici di natura storico-sociale, come, ad esempio, il tramonto delle società "tradizionali", la crisi delle aggregazioni sociali risalenti all'epoca industriale (sindacati, "classe", partiti), l'appena menzionato fenomeno della globalizzazione, ecc. hanno determinato il frantumarsi dei precedenti contesti/orizzonti all'interno dei quali maturavano le identità collettive e individuali.

Di qui il delinarsi di fenomeni di "dispersione" delle identità o, quantomeno, di ridiscussione delle precedenti dinamiche identitarie. È un processo molto articolato e di capitale importanza sul piano *culturale*, di cui è possibile innanzitutto proporre una sorta di fenomenologia minima, per poi considerarne alcuni profili più marcatamente filosofico-giuridici. Solo alla luce di queste coordinate, infatti, sembra possibile impostare più correttamente la "questione multiculturale", che rappresenta, in qualche modo, un'articolazione del tema identitario.

In particolare, l'attenzione va orientata sui due livelli, tra loro intrecciati, ai quali emerge la questione identitaria: la sfera individuale e i vissuti collettivi.

Riguardo alla prima, com'è noto si parla ormai da tempo di "identità molteplici" (o *multiple-self identities*).⁵ Quest'espressione intende fare riferimento non tanto, o solo, a un *dato* puramente fattuale, in virtù del quale (secondo alcune tradizionali teorie sociologiche, come quella parsonsiana) i soggetti sono chiamati a recitare *contemporaneamente* ruoli sociali diversificati. Essa, in realtà, vuole alludere ad un livello teoretico che investe la crisi dell'idea stessa di "soggettività" (o "soggetto") nell'accezione moderna, intesa, cioè, come entità perfettamente

³ La problematica relazione tra percorsi identitari e globalizzazione è una tematica, come noto, sottesa a tutta l'opera di Zygmunt Barman: si veda, a titolo puramente paradigmatico, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁴ Sulla centralità della questione multiculturale vanno ricordate anche molte delle recenti prese di posizione della Chiesa cattolica (da ultimo lo spazio ad essa dedicato nella 46^a "Settimana sociale" dell'Ottobre 2010): sottolineandone la natura epocale, non solo ha evidenziato opportunamente il profilo strettamente socio(filosofico)-giuridico del tema multiculturale, ma ha altresì richiamato più volte l'attenzione sulla necessità di compiere scelte politiche attente alle nuove dinamiche sociali e, soprattutto, improntate all'accoglienza.

⁵ Questo aspetto è stato particolarmente sviluppato dalla psicologia sociale: si veda, ad esempio, H. Tajfel (ed.), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1982 (soprattutto la parte terza dedicata al profilo "etnico"). In una prospettiva più prettamente filosofica, e in chiave genealogica, R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987.

consapevole e autotrasmittente, e che, dalla matrice cartesiana, arriva ad esempio (per stare al profilo politico-giuridico) fino al modello di "soggettività" riproposto da John Rawls.⁶ In tal senso, va osservato come i fenomeni di "contaminazione" registrabili a livello sociologico, implementati innanzitutto dalle dinamiche migratorie e che generano il rimescolamento dei contesti identitari, si intrecciano, a loro volta, con i processi di "dissociazione" veicolati dalle nuove modalità tecnologiche di interazione, come, ad esempio, quelle legate alla cosiddetta "comunità virtuale" (con la ridiscussione di nozioni quali "luogo", "temporalità", ecc.⁷).

A ben vedere, ciò comporta due effetti contraddittori. Da un lato si assiste, appunto, all'apparente *dissolvimento* della/delle "identità": o nella forma delle "identità multiple", oppure in quella delle "identità transculturali", determinando (soprattutto in quest'ultimo caso) la possibilità che il soggetto presenti *contemporaneamente* molte "identità" (tra loro anche contrastanti). In questo senso, quindi, l'identità non viene più avvertita come un dato necessariamente "naturale" o ascrivibile, ma si ritiene che essa possa costituire in qualche modo il frutto di un'opzione soggettiva (quindi revocabile): in sostanza, ci si riserva di scegliere volta per volta la "cultura", o il contesto, cui appartenere (un fenomeno, come appena osservato, favorito anche dalla diffusione della comunicazione virtuale⁸). In tal modo, però, viene meno un postulato tradizionalmente indiscusso che innervava il dibattito filosofico-giuridico fino a tutta la modernità e, cioè, il nesso intercorrente tra l'"individuo" e *una* (specifica) "collettività" o contesto (Stato, corpo sociale, ecc.).

D'altro canto, si assiste, quasi paradossalmente e in modo simmetrico, ad una sorta di *radicalizzazione* della/delle "identità". A livello collettivo, infatti, le dinamiche appena accennate si traducono spesso in una sorta di ostensione dell'"identità", presuntivamente *vera* o, come accade più frequentemente, *mitizzata* (o "immaginata"⁹).

Quanto appena osservato può essere meglio colto se ci si sposta sul piano dei vissuti collettivi, ove la "questione identitaria" è percepibile a molteplici livelli.

⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Ma), 1971, in particolare per quanto concerne il modello antropologico sotteso al cosiddetto "veil of ignorance".

⁷ Sul punto mi permetto di rinviare al mio *Occidente e 'figure comunitarie'. Volume introduttivo "Comunitarismo" e "comunità". Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Jovene, Napoli 2010, in particolare p. 483 e ss. (e bibliografia ivi citata), d'ora in poi "Comunitarismo" e "comunità".

⁸ Si pensi, ad esempio, alla diffusione dei cosiddetti "avatar": in merito *ibidem*, p. 508, n. 96.

⁹ Riprendendo l'espressione proposta in B. Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma, 1996 (London-New York, 1991²).

La crisi dello Stato, cioè del soggetto politico-giuridico attraverso il quale la modernità ha "interpretato" le "identità", ha infatti determinato il problema della ridefinizione dei "soggetti collettivi" (secondo un'espressione di matrice sociologica) e, quindi, della rivendicazione della loro "identità".

Di seguito ne considero sinteticamente tre esempi, disposti secondo uno schema in qualche modo "ascendente": entità locali, aggregazioni sociali (extralocali) e dimensione statale.

È a livello di entità locali che si registra, in primo luogo, l'evocazione del tema dell'identità. La "riscoperta" delle "identità locali" (o delle "radici"), secondo quanto un antropologo ha felicemente definito il *revival* etnico,¹⁰ rappresenta ormai un fenomeno trasversale agli assetti statuali contemporanei e mostra quanto sia ormai compromesso il tradizionale (e quasi "naturale") ruolo esponenziale attribuito, a livello giuridico, agli enti locali.¹¹

Ad un livello ulteriore, vanno annoverate quelle che si potrebbero definire le "formazioni sociali extralocali". Con quest'espressione ci si riferisce alla presenza sul territorio di aggregazioni sociali che si *autopercepiscono*, o *vengono avvertite*, come in qualche modo "irriducibili" al restante contesto. Ciò solleva il problema dell'(auto)definizione e rivendicazione della loro "identità", che, come noto, rappresenta il terreno specifico del tema multiculturale.

Sul piano statale, infine, occorre registrare un fenomeno per certi versi contraddittorio. Se è vero, infatti, che la sovranità statale è andata incontro a processi di compressione (ad esempio in rapporto alla configurazione dell'Unione Europea), è anche vero che da tempo quest'ultimi si intrecciano con una progressiva riscoperta, spesso strumentale, del profilo "identitario" dello Stato.¹²

In realtà, a ben vedere tutti questi fenomeni (dal livello locale fino all'orizzonte statale) presentano un elemento comune. Essi sembrano, infatti, delinearci in termini profondamente contraddittori, secondo, cioè, un processo di continuo rimando dal "locale" al "globale" sintetizzabile attraverso la formula, ormai invalsa, "glocal" ("global+local"). L'impressione, in sostanza, è che l'appello contemporaneo alle identità (locali) non possa prescindere dal riferimento ad un orizzonte più vasto.

¹⁰ L'espressione si deve a A. D. Smith, *Il revival etnico*, Il Mulino, Bologna, 1984 (Cambridge-New York, 1981); di questo autore si veda anche *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna, 1992 (Oxford, 1986). Su questi temi mi permetto di rinviare anche all'*Introduzione* al mio "Comunitarismo" e "comunità", cit., in particolare p. 47 (e n. 27).

¹¹ Ne è una spia, ad esempio, il recente diffondersi presso le amministrazioni pubbliche di servizi preposti alla tutela delle identità locali, quali, ad esempio, gli "assessorati al territorio e identità".

¹² Si pensi alle tensioni latenti nella prassi comunitaria, ove, nonostante i ricorrenti appelli all'interesse superiore dell'Unione, la continua sottolineatura da parte di alcuni membri della specificità nazionale (*in primis* Francia e Germania) si incrocia con una sorta di patriottismo di ritorno e appare strumentale alla rivendicazione di un ruolo di *leadership*.

2.1 Segue: profilo filosofico-giuridico

I fenomeni di cui si è appena detto, oltre che da un punto di vista sociologico, si possono accostare anche a partire da una prospettiva più specificamente filosofico-giuridica, forse meglio in grado di coglierne alcuni aspetti più radicali.

L'attenzione va appuntata, in particolare, su alcuni elementi che connotano l'attuale scenario culturale, e, in particolare, la "deistituzionalizzazione", la transizione dall'"identità" all'"appartenenza" e i processi di "risimbolizzazione".¹³

In primo luogo, non v'è dubbio che sia in atto un processo di radicale "deistituzionalizzazione". Questo termine, va precisato, non va assunto nel significato ordinariamente ad esso conferito, e, cioè, come "crisi delle istituzioni". Con esso, in realtà, ci si vuole riferire ad un fenomeno ben più radicale, imperniato sulla ridiscussione dell'idea stessa di "istituzione", o meglio, in termini più precisi, dell'"istituzione" come "mediazione".

In altre parole, ciò che appare sempre più precario è il profilo radicalmente *antropologico* del concetto (*in primis* giuridico, ma anche sociologico e politico) di "istituzione" e, cioè, la capacità di quest'ultima di porsi come "luogo (terzo) di relazione e riconoscimento". L'"istituzione", cioè, non sembra più in grado di (né sembra necessaria per) leggere l'istanza identitaria, un tema, questo, di grande ampiezza e che, in sostanza, coinvolge il tema della modernità e la sua crisi: in tal senso, verrebbe da chiedersi quale senso possa avere una soggettività privata di un luogo "terzo" di "riconoscimento".

È nel contesto di questo processo di deistituzionalizzazione che, *sul piano culturale*, va collocata la transizione dall'"identità" all'"appartenenza", di cui il primo non rappresenta che la premessa teorica. A ben vedere, infatti, molti dei fenomeni (individuali e collettivi) accennati al paragrafo precedente in realtà non toccano il profilo identitario, bensì, quello più immediato, rappresentato dall'"appartenenza". Ciò significa, in sostanza, che gli spazi vuoti lasciati dai processi di deistituzionalizzazione, invece di favorire la maturazione delle identità (soprattutto collettive), sembrano aprire il campo, spesso in modo estetizzante, alla mera rivendicazione delle "appartenenze" (siano esse di carattere politico, economico, religioso, ecc.).

¹³ Per questi temi mi permetto di rinviare anche al mio *Una chiave di lettura: per un'introduzione*, in G. Bombelli - B. Montanari (a cura di), *Identità europea e politiche migratorie*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, in particolare pp. 3-7, soprattutto per la relazione che intercorre tra dinamiche identitarie e processi di deistituzionalizzazione e "risimbolizzazione", ove tocco tali questioni in prospettiva europea; rinvio anche, per le nozioni di "deistituzionalizzazione" e "risimbolizzazione" (quest'ultima connessa al tema dell'appartenenza) al già citato *Comunitarismo e comunità*, rispettivamente p. 17 e alla già menzionata *Introduzione* al medesimo, in particolare p. 47.

A livello socio-culturale si profila, così, un dato di grande rilevanza, e, cioè, il processo in virtù del quale l'“identità” viene progressivamente fatta coincidere (fino a risolversi in esso) con “l'esser parte di”. Il punto si intreccia strettamente con la “questione multiculturale”, nel senso che gli appelli retorici alla “cultura” e all'“identità”, che ne contrassegnano il relativo dibattito (e sui quali si tornerà), risultano spesso funzionali all'accreditamento di semplici “appartenenze”, precludendo ogni apertura alla dimensione identitaria (in realtà ben più complessa e responsabilizzante).

La dinamica appena messa in luce (sovrapposizione dell'“identità” all'“appartenenza”) “legittima”, in qualche modo, il terzo elemento su cui richiamare l'attenzione: i processi di risimbolizzazione.

La rivendicazione delle “appartenenze” comporta infatti, per sua struttura interna, la strumentale creazione o produzione (*rectius* invenzione) di “contesti di appartenenza” (va ribadito: non “identità”). Sul piano filosofico-culturale emerge, cioè, un fenomeno di risimbolizzazione strumentale, imperniato sull'evocazione di apparenti eredità culturali: ciò si traduce, in sostanza, in una rilettura fortemente semplificante della dimensione simbolica, e, in particolare, di alcuni “simboli” che appartengono alla tradizione occidentale (remota o più recente). Avviene così, ad esempio, che concetti come “patria”, “popolo”, “classe lavoratrice”, “religione”, “comunità”, ecc. vengano veicolati in chiave puramente strumentale e demagogica, ai fini, cioè, della rivendicazione di un'“appartenenza” politica, sociale, religiosa, culturale o, appunto, “multiculturale” (con i molteplici fenomeni di incrocio tra questi livelli).

3. Questione “multiculturale”: livelli di analisi

Le precisazioni formulate in merito al tema identitario consentono, ora, di affrontare più da vicino la “questione multiculturale”. In tal senso, propongo di distinguere due livelli di analisi: a) empirico-descrittivo e b) critico-problematico.

Al primo livello proporrò una sorta di *explicatio terminorum* relativa ad alcune nozioni ricorrenti nel dibattito sui temi multiculturali, così da mettere in evidenza, successivamente, alcuni aspetti di carattere più squisitamente filosofico-giuridico che emergono nel contesto di tale dibattito.

3.1 Livello empirico-descrittivo: pluralismo, multiculturalismo, multiethnicità, interculturalismo

La focalizzazione di alcune categorie (o termini) legati alle questioni multiculturali non appare un'operazione inutile. Il ricorso, o l'introduzione, a livello

teorico di una specifica categoria interpretativa in realtà spesso sottende, o veicola, precise opzioni politiche.

Il tentativo di definizione delle "categorie" in gioco (che prescindendo, in linea di principio, dalle loro eventuali e immediate traduzioni politico-istituzionali) risponde, quindi, essenzialmente a due esigenze: lessicale e concettuale.

Per un verso, si proverà a mettere ordine nel quadro straordinariamente confuso che connota il dibattito in materia, nel tentativo di compiere, nei limiti del possibile, una sorta di "igiene linguistica" (per sua natura ovviamente discutibile).

D'altro canto, tali precisazioni consentiranno di individuare già, sul piano propositivo, alcune linee concettuali a partire dalle quali impostare successivamente l'intera questione del multiculturalismo.

Nello specifico, si tratta di soffermarsi sinteticamente sui seguenti termini:¹⁴ a) pluralismo; b) multiculturalismo; c) multietnicità e d) interculturalismo (o interculturalità). Come si vedrà, benché teoricamente distinguibili, in realtà tali termini, e le categorie che essi veicolano, si intersecano frequentemente, a livello sia teorico, sia operativo.

a) Il "pluralismo" (propriamente detto) rappresenta un fenomeno *peculiarmente occidentale*, o, meglio, *interno all'Occidente*, di cui secondo alcuni, distinguendolo nettamente dal "multiculturalismo", costituisce una sorta di "codice genetico".¹⁵ Più precisamente, esso sarebbe legato alla nascita della "modernità", rappresentandone un frutto tipico, e si porrebbe, quindi, in contrapposizione al precedente ordinamento cetuale-medievale.

All'interno di questo contesto il termine "pluralismo" presenta, però, una notevole polisemia.¹⁶ Si possono così distinguere, in chiave necessariamente sociologica (o socio-giuridica), due livelli (o accezioni): *descrittivo* e *normativo*.

Con "pluralismo descrittivo" si fa riferimento al mero *dato*, in quanto tale "scomposto", costituito dalla *problematica* (com)presenza, nel contesto socio-culturale contemporaneo, di una *molteplicità* di rappresentazioni della realtà (sul piano culturale, politico, religioso, ecc.), tutte maturate *prevalentemente nel contesto dello scenario occidentale*. Ciò costituisce un elemento radicalmente innovativo.

¹⁴ Di seguito riprendo sinteticamente, al contempo ampliandole, alcune distinzioni (relative in particolare al termine "pluralismo") che ho già proposto, in forma lievemente diversa, in *Ambivalenza della comunità occidentale e nuovi modelli comunitari: "comunità radicata" (materiale) e "comunità sradicate" (immateriali) tra identità e istanze pluraliste*, in "Sociologia del diritto", XXXV, 2, 2008, pp. 31-58, in particolare pp. 55-56 e che ho ripreso, integrandole e leggendole in rapporto alla corrente comunitarista, in "Comunitarismo" e "comunità", cit., in particolare p. 427 e ss.

¹⁵ G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano, 2000, p. 25 e ss.

¹⁶ Lo stesso Sartori distingue tra pluralismo come "credenza", pluralismo "sociale" e pluralismo "partitico": *ibidem*.

Da un lato, infatti, esso rende la società contemporanea maggiormente "pluralista" rispetto a quelle precedenti (si pensi, ad esempio, ai contesti sette-ottocenteschi). D'altro canto, esso rappresenta, va ribadito, un profilo *in se stesso problematico* e necessariamente del tutto assente nelle teorie socio-politiche "classiche", facendo da spartiacque tra lo scenario passato (grosso modo fino alla metà del Novecento) e quello presente o futuro.

L'espressione "pluralismo normativo", invece, vuole riferirsi alla *tensionalità* che intercorre tra le istanze appena menzionate e la loro articolazione a livello *lato sensu* giuridico-istituzionale. Storicamente ciò si è tradotto, e si traduce, nella ricorrente richiesta di strumenti concretamente operativi (carte costituzionali, dichiarazioni universali, codici, ecc.) attraverso i quali rendere visibili, e socio-giuridicamente rilevanti, le varie posizioni. Sotto questo profilo, la dialettica sociale che ha percorso soprattutto gli ultimi decenni potrebbe sintetizzarsi nel seguente interrogativo: *in quale misura, a quali condizioni e secondo quali modalità* le varie istanze sociali possono diventare rilevanti sul piano giuridico?

La distinzione appena proposta sul piano operativo contempla, ovviamente, l'intreccio dei due livelli menzionati (descrittivo e normativo), ma va integrata con due osservazioni di carattere generale.

La prima. Il "pluralismo", così inteso, si muove *comunque* all'interno di un "ambiente" (sociale, politico, giuridico, ecc.) *sostanzialmente omogeneo e fondamentalmente condiviso*, imperniato, cioè, sulla presupposta accettazione di alcuni elementi di fondo (Stato, democrazia, diritti, ecc.).

La seconda. Il concetto di "pluralismo" va distinto, per quanto possibile, dalla mera "pluralità" di posizioni sociali, o modelli teorici, riscontrabile in altre epoche della storia occidentale, come, ad esempio, quella medievale. Contrariamente a quanto avviene nello scenario odierno, le "anime" *plurali* che, sul piano culturale, caratterizzavano l'età di mezzo (cristiana, ebraica, islamica, ecc.), *non* si configuravano come un dato scomposto: esse, infatti, erano *originariamente* sintetizzate in un'unità superiore, di carattere politico-giuridico e teologicamente legittimata. A livello fondativo, quindi, veniva così a configurarsi *in re* una sorta di coordinazione, in chiave unitaria, delle molte istanze socio-culturali, teoreticamente sintetizzata nel principio tomista per il quale *omnis multitudo derivatur ab uno*.¹⁷ La *pluralità* degli ordinamenti, in sostanza, *non* originava alcuna forma, o alcuna questione, di "pluralismo" nelle due accezioni qui proposte.

b) Anche il termine-concetto di "multiculturalismo" si riferisce a un processo sostanzialmente occidentale, nel senso che la questione multiculturale "è questione di principio solo nelle società occidentali.

¹⁷ L'asserto compare in *De regimine principum*, I, I, ed. Leonina, Roma 1979, pp. 450-451.

Solo, infatti, in virtù di una stratificata cultura universalistica etico-giuridica[...]prende corpo l'ideale di una 'libera' convivenza delle differenze".¹⁸

Secondo una certa *vulgata*, di matrice (neo)illuminista, l'impostazione multiculturale costituirebbe la soluzione migliore per esprimere le molte "identità" che connotano le società contemporanee. Ne segue la facile equazione 'tante culture = tante identità', sul presupposto, di per sé del tutto discutibile (e tipico, ad esempio, della prospettiva comunitarista¹⁹) che l'identità coincida indissolubilmente con l'appartenenza ad *una sola* "cultura", di per sé identificabile e circoscrivibile.

Anche qui si possono distinguere due livelli: descrittivo e teorico.

Con "multiculturalismo descrittivo" si vuole indicare la mera *compresenza*, nell'attuale contesto socio-culturale, di una molteplicità di modelli socio-culturali *alternativi (o che intendono esserlo) a quello occidentale*. È un profilo che si sovrappone, almeno parzialmente, al pluralismo *descrittivo* e con il quale, in realtà, si intreccia in modo dialettico (su ciò si tornerà).

A livello teorico, invece, la categoria "multiculturalismo" viene utilizzata (con un frequente accento *lato sensu* rivendicativo) come paradigma per conferire riconoscibilità storica, e legittimazione culturale, ad un insieme di processi sociali talora profondamente eterogenei: questioni relative alle minoranze razziali, preservazione di identità linguistico-culturali, sottolineatura di differenze di "genere", ecc.

Riassumendo i due punti appena considerati: il "pluralismo", almeno nell'unica accezione a noi disponibile (cioè quella *occidentale*), si articola all'interno di coordinate culturali sostanzialmente condivise, laddove il "multiculturalismo" si riferisce a *Weltanschauungen* e modelli sociali talvolta tra loro anche radicalmente eterogenei e, *comunque*, avvertiti come "altri" rispetto alla coscienza occidentale.

Rispetto a precedenti esperienze storiche, ciò che va colto è l'elemento di novità dello scenario sinora descritto, rappresentato dall'inedito intreccio del profilo "pluralista" con quello "multiculturale" e, quindi, dalla *possibile* ridiscussione o incrinatura del modello occidentale nel suo complesso. È tale profilo che rende (e renderà) le nostre società sempre più "multiculturali", secondo un'accezione, però, più ampia e complessa che accosterò in conclusione.

¹⁸ F. Botturi, *Universalismo e multiculturalismo*, in F. Botturi - F. Totaro (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 114. Di quest'autore si veda anche *Pluralismo culturale e unità politica nella globalizzazione postmoderna*, in V. Cesareo (a cura di), *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 13-26. Si veda anche, per l'analisi dei molti modelli di "multiculturalismo" esistenti, V. Cesareo, *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano, 2000; Id. (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, in particolare pp. 31-45 (contributo di P. Gomasca, *Identità e differenza nelle politiche multiculturali*). Ai testi di Cesareo rimando anche per i riferimenti ivi presenti all'estesissima bibliografia sui temi di cui si va dicendo.

¹⁹ Sul punto "Comunitarismo" e "comunità", cit., in particolare cap. 4.

c) La nozione di "multietnicità" si sovrappone frequentemente, almeno in parte, al concetto di "multiculturalismo" e, con essa, si vuole sottolineare la presenza nelle odierne società occidentali di molte "etnie".²⁰

Il concetto di "etnia" rappresenta, però, una categoria piuttosto ambigua, poiché oscilla (soprattutto a livello di dibattito pubblico) tra due accezioni fondamentali e spesso intrecciate: una d'impronta "genetico-razziale", l'altra di matrice più chiaramente "culturale".

Secondo la prima, il termine "etnia" indica l'appartenenza di un soggetto ad un gruppo umano geneticamente, o razzialmente, identificabile: "etnia", quindi, come "gruppo umano". Nella seconda accezione, invece, l'"etnia" va intesa come "cultura", o, meglio, come la serie di elementi che individuano (sotto il profilo linguistico, religioso, ecc.) uno specifico gruppo sociale.

Nella definizione dell'identità etnica convergono, quindi, entrambi i profili. Qui, però, emergono i limiti di tale approccio. L'appartenenza ad un gruppo etnico "razzialmente" connotato, infatti, non si identifica necessariamente con l'appartenenza ad una "cultura": o, meglio, il profilo "razziale" (posto peraltro che esso sia ben definibile, un dato affatto scontato) *può anche non coincidere* con quello "culturale-simbolico" (ciò che avviene, ad esempio, nella società indiana, in molte realtà africane, ecc.). In altri termini: tra "cultura" e "etnia" non sembra darsi perfetta sovrapposizione, così come tra "multiculturalismo" (o società multiculturale) e "multietnicità" (o società multietnica).

d) Infine, il termine "interculturalismo" (o "interculturalità"), talora confuso (o intrecciato) con l'impostazione multiculturale, indica l'orientamento che intende *promuovere lo scambio* reciproco tra i diversi sistemi culturali presenti nello scenario contemporaneo, e, cioè, l'*intreccio* tra "culture", eventualmente mediato dalla possibile (e auspicata) "transizione" di un soggetto da un contesto culturale all'altro, da una "cultura" all'altra.

In ottica interculturale, ciò consentirebbe di incrementare l'intreccio tra le molteplici visioni del mondo veicolate dalle singole "culture", nella prospettiva di un generale arricchimento socio-culturale.

²⁰ Sulla complessità della nozione di "multietnicità", e quindi di "etnia", si veda V. Cesareo, *Società multietniche e multiculturalismi*, cit., soprattutto il cap. 1 *La questione dell'etnicità* e, in particolare, p. 9 e ss. (anche in rapporto alla nozione di "multiculturalismo") e Id., *Multietnicità e multiculturalismi: problemi e sfide per la convivenza sociale*, in Id., *Per un dialogo interculturale*, cit., pp. 27-64 (in particolare pp. 29-34). Si veda anche V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, cit.

È chiara, quindi, la linea di distinzione tra "multiculturalismo" e l'approccio interculturale: mentre il primo (come si osserverà anche più avanti) sembra propendere per la mera *compresenza* dei modelli socio-culturali, l'interculturalismo, viceversa, propugna lo *scambio* strutturale tra di essi.²¹

Da questo breve *excursus* lessicale, e dal dibattito ad esso sotteso, emergono essenzialmente due dati.

In primo luogo, l'evidente difficoltà (o tortuosità) nella precisazione dei termini e delle categorie ingenera la loro frequente sovrapposizione.

²¹ Sulla nozione di "interculturalità", letta in chiave filosofica, rinvio, in particolare, a G. Cacciatore, *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in "Iride", XVIII, 45, 2005, pp. 235-244. L'Autore riflette sulla relazione tra identità e interculturalità e, ponendo in contrasto l'impostazione interculturale con i processi di globalizzazione, osserva come "il compito che una filosofia interculturale può oggi assumere è quello di una discussione ad ampio raggio tesa a riformulare o a rinnovare categorie che devono recuperare tutto il loro valore critico rispetto alla dimensione totalizzante dell'ideologia del libero mercato e della globalizzazione: mi riferisco all'idea di democrazia, al concetto di sovranità, alle idee di libertà, giustizia, solidarietà, identità, sviluppo, diritti umani, ecc."

Più precisamente, "il concetto di *interculturalità* ha una storia abbastanza recente, anche se naturalmente esso deve essere considerato in tutte le sue molteplici relazioni/differenze con altri termini e concetti come *multiculturalismo*, *transculturalità*, *studi culturali*, ecc.[...] Si può dire che quanto più si complica la dinamica dei sistemi culturali nei processi di comparazione e relazione delle diversità spaziali e temporali, tanto più diventa plausibile una nozione di interculturalità che sposta il problema della relazione dal nesso esterno tra le culture (intese come fenomeni sostanzialmente unitari e individualmente identificabili e dunque come identità separate) a quello interno ad una stessa fenomenologia culturale (nel senso della contaminazione, dell'ibridismo, del meticcio). L'interculturalità, allora, non tocca soltanto le questioni dell'integrazione tra culture differenti, ma anche e principalmente i problemi che caratterizzano oggi tutte le società complesse[...]. Il problema dell'interculturalità, dunque, diventa oggi essenzialmente elaborazione di strumenti logici e linguistici per la conoscibilità, narrazione e comprensione delle identità." *Ibidem*, pp. 236-237 (corsivi nel testo: ivi si veda anche la nota 1 per ulteriori riferimenti bibliografici).

Così pure (anche in termini distintivi rispetto al multiculturalismo): "La filosofia interculturale[...] si presenta anche come una modalità di pensiero che pur muovendo dalla singolarità culturale storicamente determinata[...] non rinuncia ad una dimensione di universalità resa plausibile dalla conoscenza e dalla comunicazione di elementi comuni e da tutte le opportunità offerte dalla relazione interculturale.[...] Interculturalità[...] vuol essenzialmente dire ricerca di uno spazio condiviso – dentro e fuori le singole culture nazionali – in cui la grande questione dell'identità di una cultura o di una comunità non è più individuabile nelle mitologie razzistiche e nelle ideologie nazionalistiche [...] ma nei continui processi di una dinamica transculturale, nella quale depositiamo la nostra tradizione e ci disponiamo ad accogliere le altre tradizioni.[...] Non si tratta soltanto[...] di attestare l'esistenza e il diritto di altre culture[...] ma anche e soprattutto di favorire in modo programmatico la contaminazione e il reciproco grado di conoscenza. Per questo si può distinguere il multiculturalismo dalla interculturalità, da un processo di integrazione interculturale." *Ibidem*, pp. 238-241.

L'interculturalità, in sostanza, ripropone "in chiave socio-antropologica" il principio storicista fondato sull'"aperta connessione tra universalità e storicità", e, radicalizzando i "principali motivi teorici posti a base delle filosofie storicistiche ed ermeneutiche", aspira "ad essere il tentativo di superamento di ogni forma di monologo, ma intende proporsi anche come qualcosa di più della pur auspicabile dialogicità *intraculturale*[...]. [La postmodernità] si può esprimere[...] anche grazie ai metodi e ai contenuti di una *filosofia interculturale*. Essa vuole introdurre e utilizzare[...] un nuovo paradigma filosofico[...] che sappia utilizzare il ripensamento delle tradizionali concettualità e categorie del pensare in una funzione di critica di ogni logica dell'esclusione e di costituzione di un diverso universalismo dell'integrazione non egemonica e non unica delle culture." *Ibidem*, pp. 241-244 (corsivi nel testo: ivi si veda anche la nota 11).

Ciò, però, non è addebitabile esclusivamente a mancanza di rigore scientifico, poiché spesso tale "imprecisione", come si accennava precedentemente, in realtà risulta spesso strumentale alla legittimazione di ben definite opzioni politico-istituzionali.

Emerge, in secondo luogo, un elemento comune: *tutte le categorie menzionate sono di matrice occidentale*. È un punto, quest'ultimo, di particolare rilevanza e sul quale tornerò in conclusione.

3.2 Livello critico-problematico: "cultura", orizzonte statale e diritti delle collettività

L'analisi lessicale approntata consente, ora, di considerare più da vicino, in chiave critico-problematica, alcuni profili di natura concettuale della "questione multiculturale". Nel dibattito appena sintetizzato emergono, infatti, molteplici punti critici, che si dispongono in qualche modo su tre piani: concettuale, socio-politico-istituzionale e, infine, strettamente giuridico. Il primo attiene alla nozione di "cultura", il secondo all'orizzonte statale e il terzo ai cosiddetti "diritti delle collettività". Li analizzo distintamente.

In primo luogo, molte categorie considerate al paragrafo precedente (segnatamente i concetti di "multiculturalismo" e "interculturalismo", ma in parte anche quello di "multietnicità") sottendono la nozione di "cultura". Quest'ultima, tuttavia, appare un concetto tutt'altro che chiaro, a livello sia intensionale (cioè sul piano definitorio), sia "estensionale", relativamente alla sua articolazione e al rapporto con la sfera soggettiva.

Com'è noto, il concetto di "cultura", largamente invalso nel dibattito multiculturale, rappresenta, in realtà, un prestito dell'antropologia strutturale.²² Esso, quindi, sconta i limiti epistemologici che affliggono tale impostazione, soprattutto in relazione alla definizione delle sue categorie interpretative. Inoltre, la nozione di "cultura" sottende, quasi sempre, la sua assimilazione (o coincidenza) con quella di "comunità": in altri termini, l'appartenenza ad una "cultura" si identifica, o si ritiene che si identifichi, con l'appartenenza ad un contesto comunitario.

²² Secondo l'accezione veicolata a partire da C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1965 (Paris, 1958) e sviluppata, ovviamente, dagli epigoni del pensatore francese.

A prescindere dalla complessità che connota l'idealtipo comunitario,²³ si tratta, però, di un'identificazione (o assimilazione) profondamente discutibile, come attesta, ad esempio, l'appartenenza alla "comunità" islamica (propriamente detta *umma*) che, come noto, contempla al suo interno aree e posizioni "culturali" profondamente diverse.

Dalla mancata (o problematica) definizione della categoria "cultura" discende, inoltre, la difficile precisazione della sua "estensione": dove comincia, e finisce, una "cultura"? Ma, e soprattutto, se l'esistenza di alcuni "confini" (linguistici, territoriali, ecc.) appare indubitabile, *chi e come li definisce?* L'interrogativo, ovviamente, non è ozioso, poiché la risposta ad esso apre il campo, soprattutto nello scenario odierno, a possibili strumentalizzazioni in chiave demagogica .

Si pone, infine, il problema, in qualche modo "classico", di quale rapporto intercorra tra l'orizzonte "culturale" e la singola soggettività o, detto in altri termini, tra l'*universalità* della "cultura" e l'*individualità-singularità* dei membri che la compongono. Occorre chiedersi, cioè, a quale titolo (autoritativo, opzionale, "tradizionale", ecc.) avvenga l'iscrizione del soggetto ad una "cultura" (e, quindi, ad una "comunità": anche questo è un punto che riprenderò più avanti).²⁴

A livello politico-istituzionale, e segnatamente statale, è possibile distinguere, per così dire, due sottolivelli strettamente connessi: uno, di carattere "empirico-operativo", attiene alle soluzioni istituzionali concretamente elaborate in ordine alla "questione multiculturale"; l'altro, invece, tocca profili di carattere maggiormente teorico.

Riguardo al primo aspetto, a livello storico la fenomenologia delle soluzioni adottate si lascia ricondurre a tre tipologie essenziali, talora intrecciate, e approssimativamente coincidenti con un modello "pluralista", "multiculturalista" e "interculturale"²⁵ (anche se, come subito si dirà, tutte queste soluzioni hanno mostrato di essere profondamente problematiche).

La prima tipologia trova nell'impostazione "assimilazionista" francese la sua esemplificazione più chiara, anche perché essa evidenzia la tendenza del "pluralismo" a tradursi, in realtà, in un "monoculturalismo".

²³ Sulla complessità del modello comunitario (in particolare occidentale) sto elaborando una ricerca di ampio raggio, di cui ho sintetizzato i presupposti e le successive articolazioni nella *Premessa* al mio *"Comunitarismo" e "comunità"*, cit., che ne rappresenta una sorta di lavoro introduttivo.

²⁴ Le tensioni appena menzionate emergono chiaramente anche in un autore come Will Kymlicka, d'impostazione liberale, in particolare nel suo *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1999, nel quale Kymlicka distingue tra *political community* and *cultural community*, nel senso che "the political community may contain two or more groups of people who have different cultures, speaking different languages, developing different cultural tradition" (p. 135).

²⁵ Queste soluzioni vanno intese, ovviamente, come l'articolazione, a livello istituzionale, delle categorie analoghe di cui si è detto in precedenza.

L'esperimento francese, infatti, pur originando da un orizzonte *lato sensu* pluralista di matrice illuminista, poggia, in sostanza, sull'idea di "ri(con)durre" le "differenze" (in particolare attraverso il sistema formativo-educativo) ad un modello culturalmente omogeneo.

La via "multiculturalista" ha trovato, invece, terreno fertile, per precise ragioni storiche, soprattutto in area anglosassone e, in particolare, nel Regno Unito. Quest'impostazione verte su un modello di società "a puzzle", in cui, cioè, la contiguità o convivenza tra i vari modelli (o sistemi sociali) non solo è consentita ma, ancora di più, auspicata.

Infine, l'ipotesi "interculturale" può farsi grosso modo coincidere con la soluzione affermata negli Stati Uniti e sintetizzata attraverso la formula del *melting pot*, attraverso la quale si enfatizza l'interscambio tra "culture". Si tratta, evidentemente, di una soluzione fortemente legata alla storia americana, e, cioè, alle vicende di una nazione sorta *originariamente* dall'intreccio di più matrici "culturali" (segnatamente europee).

Tuttavia, la concreta articolazione delle tre impostazioni appena accennate, che si potrebbero rispettivamente identificare attraverso la categoria dell'"assimilazione" (pluralismo-monoculturalismo), della "contiguità" (multiculturalismo) e dell'"interscambio" (interculturalità), ne ha evidenziato un tratto comune e, cioè, la progressiva usura. In tal senso, alcuni fenomeni di protesta sociale verificatisi negli ultimi anni, che hanno visto protagonisti immigrati di "seconda" o "terza generazione" (dalle *banlieux* parigine ai movimenti statunitensi di rivendicazione dell'identità etnica degli afro-americani) hanno evidenziato, pur in contesti e secondo gradualità diversi, i limiti di "tenuta" delle impostazioni considerate.²⁶

Al di là delle soluzioni adottate, sul piano teorico il dibattito ruota, invece, essenzialmente intorno a un punto: la capacità, o meno, del modello liberal-democratico (egemone nelle società occidentali) di far fronte ad un quadro sociale del tutto innovativo, radicalmente inedito rispetto a quello "tradizionale" originatosi tra Seicento-Settecento e (se si prescinde dal "caso" americano) imperniato su una sostanziale omogeneità socio-culturale.

In merito si possono distinguere chiaramente due linee di pensiero.

Da un lato si collocano quanti vedono ancora nel modello liberale, di cui si auspica un significativo aggiornamento, il sistema migliore di articolazione delle identità, soprattutto in virtù della "neutralità" che ne caratterizzerebbe l'apparato.

²⁶ Riguardo agli indici della crisi del "multiculturalismo", inteso in un'accezione molto lata e sostanzialmente coincidente con la "questione multicultural", si veda, ad esempio, G. Mari, *Crisi del multiculturalismo e radici universali dell'Europa*, in "Iride", XVIII, 44, 2005, pp. 29-37, in particolare p. 29.

A questa linea si può ricondurre, ad esempio, la riflessione del già menzionato Will Kymlicka, ma anche, benché in chiave diversa, quella di Jürgen Habermas, che, notoriamente, annette grande rilevanza allo strumento giuridico e politico-istituzionale (segnatamente: la democrazia) in funzione dell'interazione tra le "differenze".²⁷

Ma, accanto a tale impostazione, va annoverata la linea di coloro che, pur accettando nel complesso l'impostazione liberale, ne propugnano una rilettura (e una riforma) radicale. In tal senso la posizione di Charles Taylor è paradigmatica della complessità, e delle contraddizioni, che affliggono il dibattito. Sono due i punti intorno ai quali ruota la proposta del filosofo canadese e che qui interessano più direttamente: la *politica del riconoscimento* e il *liberalismo ospitale*.

Nella "politica del riconoscimento" emerge innanzitutto l'istanza, o meglio, le "lotte" per il "riconoscimento" della "differenza".²⁸ Si tratta, in sostanza, di riscoprire le istanze del "riconoscimento" che fondano l'identità soggettiva, contro l'universalismo egualizzante che comporta la neutralizzazione delle "differenze". Ciò significa che la mera tolleranza, o convivenza, tra le "culture", come del resto una prospettiva interculturale che si affidi alla dinamica dell'intreccio spontaneo, appaiono a Taylor del tutto insufficienti.

Se infatti "dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla", occorre, allora, attivare *positivamente* una politica che ne garantisca la tutela. O, meglio, si tratta di far sì che "tutti riconoscano l'uguale valore di culture diverse".²⁹ La richiesta, allora, è "di non lasciarle soltanto sopravvivere, ma di prendere atto che sono preziose", poiché il fatto nuovo è che "oggi la richiesta di riconoscimento è esplicita; ed è stata resa tale[...]dalla diffusione dell'idea che è il riconoscimento a formarci.[...][T]utte [le] culture umane che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole [hanno] qualcosa di importante da dire a ogni essere umano.[...][È] necessaria quella che Gadamer ha chiamato «fusione degli orizzonti»".³⁰

A livello operativo, e istituzionale, il punto si lega al "liberalismo ospitale" propugnato dal teorico canadese. L'accettazione da parte di quest'ultimo dell'impianto liberale, infatti, non impedisce di condannarne la "cecità verso le differenze" (soprattutto nelle versioni "proceduraliste") e di aprire, appunto, ad un "liberalismo ospitale verso le differenze".

²⁷ Il riferimento è al celebre J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1999² (Frankfurt am Main, 1996).

²⁸ La nozione di "lotta per il riconoscimento" è stata introdotta da Axel Honneth nel suo *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

²⁹ J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 52 (corsivo nel testo).

³⁰ *Ibidem*, pp. 52-55.

Più precisamente, "un vero giudizio di valore presuppone[...]la fusione degli orizzonti normativi: presuppone che lo studio dell'altro ci abbia trasformato al punto che non giudichiamo più solo coi nostri criteri originari.[...]La politica della differenza, invocando implicitamente i nostri criteri come metro di giudizio di tutte le civiltà e culture, può finire per rendere tutti uguali.[...]Deve pur esserci una via di mezzo fra la domanda, inautentica e omogeneizzante, di un riconoscimento di uguale valore da un lato e il murarsi da soli entro i propri criteri etnocentrici dall'altro. Le altre culture esistono, e dobbiamo vivere sempre più insieme, sia su scala mondiale sia, strettamente mescolati, in ogni singola società.[...][L'orizzonte ultimo è quello nel quale]il valore relativo delle varie culture potrebbe esserci evidente[...]."³¹

La formula tayloriana del "liberalismo ospitale", con la sottesa "politica del riconoscimento", benché apparentemente accattivante, si mostra, in realtà, profondamente ambigua e contraddittoria. A prescindere dalla sua insufficiente fondazione a livello filosofico,³² come del resto dalla sua tortuosa traduzione sul piano politico-istituzionale (un aspetto non irrilevante), essa non sembra cogliere lo *specifico* della "questione multiculturale".

Da un lato, infatti, la proposta del filosofo canadese si mantiene *all'interno* della radice occidentale (di cui, ad esempio, accetta a priori il modello liberale), d'altro canto essa risulta di *natura concessiva*: si suggerisce, cioè, una sorta di apertura al "diverso" che, pur accolto come "ospite", rimane appunto tale. Taylor, in sostanza, sembra non radicalizzare quella "fusione degli orizzonti" (peraltro problematica e sulla quale si tornerà in conclusione) che pur auspica sulla scorta di Gadamer. In realtà, come si dirà, occorre accedere ad una prospettiva di "polidimensionalità cognitiva" nella quale gli "orizzonti" *non* vengono fusi, ma *mantenuti*.

Gli ultimi rilievi consentono, infine, di considerare un profilo più prettamente giuridico e, in particolare, i cosiddetti "diritti delle collettività". Nell'impostazione tayloriana appena considerata, ma analogamente in altre prospettive di matrice più chiaramente liberale,³³ emerge il possibile configurarsi di "diritti delle collettività" (o "gruppi e/o soggetti collettivi"). Tale nozione riposa, in realtà, almeno su due presupposti profondamente discutibili.

³¹ *Ibidem*, pp. 52-62.

³² Sul punto mi permetto di rinviare al mio "Comunitarismo" e "comunità", cit, capp. 1-4.

³³ Kymlicka auspica l'intervento del diritto a favore delle "minority cultures": o, meglio, l'introduzione di "some measures of cultural protection are justified, even if their precise application is subject to variation and their outermost boundaries are undefined.[...]Once we recognize cultural membership as an important primary good which underlies our choices, then special political rights and status for minority cultures may be required". W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, cit., p. 199 (corsivi miei).

In primo luogo, essa suppone che le "soggettività", o le "culture" o "comunità", cui ascrivere tali diritti siano ben identificabili. Tuttavia, come osservato precedentemente, non solo la delimitazione di *una* "cultura" rappresenta concettualmente (oltre che pragmaticamente) un'operazione tutt'altro che scontata, ma questa stessa nozione rinvia ad un modello di identità europeo-occidentale, e a un modello di relazione con l'"altro", tutto da ripensare.³⁴

In secondo luogo, la proposta di elaborare "diritti delle collettività" suppone che "quest'ultime", ove sia possibile identificarle, e le "culture" che attraverso di esse si esprimono, vadano in qualche modo preservate in termini quasi di biodiversità, in modo sostanzialmente analogo a quanto propugnato dalla cosiddetta *deep Ecology* a proposito delle "specie naturali".³⁵

In tal senso appare ancora paradigmatica la posizione tayloriana riguardo al "caso canadese".³⁶ A prescindere dalla sua concreta praticabilità, la soluzione federale auspicata dal filosofo nordamericano sembra in realtà contraddire la premessa teorica su cui si fonda, e, cioè, il pluralismo ermeneutico radicato nella "fusione degli orizzonti" di cui si è detto. Se, infatti, si sostiene che vanno riconosciute e promosse le "diversità", come e perché proteggerne *alcune* e non altre? A quale titolo riconoscere *in via esclusiva* un "diritto" alla protezione giuridica, con inevitabili vantaggi, alla minoranza francofona? Un tale diritto non andrebbe allora accordato, ancora prima, all'originaria popolazione indigena? Emergono, qui, non solo i limiti che affliggono l'impostazione tayloriana (e il comunitarismo nel suo insieme), ma, soprattutto, il nesso concettuale 'cultura-comunità'.

4. Problema "multiculturale": alcune proiezioni giuridiche e approccio teoretico-filosofico

I termini e le tensioni che attraversano i due livelli del dibattito sinora considerati, empirico-descrittivo e critico-problematico, diventano maggiormente comprensibili se collocati in un orizzonte più vasto, al cui interno si possono intravedere, in prospettiva, alcuni nodi concettuali (non certamente soluzioni) relativi alle questioni evocate.

Anche qui provo a distinguere due piani di discorso, tra loro strettamente intrecciati e consequenziali. Il primo è di natura *stricto sensu* socio-giuridica, benché ripensato in chiave concettuale; il secondo, che in qualche modo retroagisce sul primo, è d'impronta più accentuatamente filosofico-giuridica o, *lato sensu*, culturale.

³⁴ Il problema si riallaccia alle ricordate matrici etno-antropologiche della nozione di "cultura".

³⁵ Sulla cosiddetta *deep Ecology* rinvio a M.C. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996.

³⁶ Ci si riferisce alla nota questione, cui Charles Taylor dedicò grande attenzione, del riconoscimento e della tutela da accordare sul piano giuridico alla minoranza francofona in ambito canadese e, in particolare, al territorio del Québec.

Le questioni che emergono a livello socio-giuridico ruotano intorno al seguente interrogativo: *sul piano teorico* gli strumenti giuridici di cui disponiamo sono sufficienti ad affrontare la complessità presentata dai nuovi scenari socio-culturali? Oppure: in che modo *oggi* può rileggersi il nesso 'identità-istituzione', un tema centrale della filosofia del diritto occidentale?

Provo a rispondere a questi interrogativi soffermandomi sinteticamente su tre aspetti, tutti in qualche modo concatenati in quanto strutturano il paradigma politico-istituzionale moderno: "diritto soggettivo", "Stato" e "democrazia".³⁷

Il concetto di "diritto soggettivo" rappresenta uno degli esiti principali, se non il più rilevante, del pensiero filosofico-giuridico moderno. Nato a tutela della sfera individuale, esso ha ormai da tempo travalicato gli stretti confini del dibattito politico-giuridico, entrando a far parte dell'*ethos* comune e integrando, soprattutto nella declinazione di "diritti umani", un patrimonio sentito come universale ed irrinunciabile (sia nei contesti occidentali, sia nelle altre zone del mondo da questi influenzate). Tuttavia, i nuovi scenari connessi alla "questione multiculturale" potrebbero costituire l'occasione per un suo ripensamento.

Senza stravolgerne la natura giuridica, si potrebbe forse passare, cioè, dalla tradizionale concezione tuzioristica del diritto soggettivo, che vede in quest'ultimo essenzialmente uno strumento di tutela della sfera individuale, ad una prospettiva più marcatamente "identitaria", in cui cioè esso costituisce il momento di emersione e articolazione dell'identità personale (un profilo, a ben vedere, presente fin dalle origini della catalogazione moderna dei "diritti soggettivi"³⁸). Ciò non significa, beninteso, aprire a un "diritto delle collettività", come già osservato difficilmente configurabile, né, ancor meno, contemplare una "quarta età" dei diritti.³⁹

Si tratta, certamente, di un'impostazione tutta da discutere, riguardo alla quale, però, non mancano precisi segnali, sia a livello di cronaca spicciola,⁴⁰ sia a livello di dibattito teorico, come, ad esempio, quello sviluppatosi a proposito del diritto di "cittadinanza".

³⁷ Su questi aspetti ho già abbozzato alcune osservazioni in G. Bombelli, *Una chiave di lettura: per un'introduzione*, cit., in particolare pp. 23-29.

³⁸ Va ricordato, infatti, che le varie "dichiarazioni" dei diritti, come anche i molteplici testi costituzionali affermatasi a partire dalla fine del Settecento, configurano la concreta articolazione della sfera giuridica soggettiva in termini esplicitamente identitari e, cioè, in relazione alle libertà fondamentali: di parola, di culto, ecc.

³⁹ Con riferimento alla classificazione proposta in N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

⁴⁰ Si pensi alle recenti polemiche sorte in ambito francese e legate ai divieti di conferire visibilità, a livello pubblico, a simboli/segni di riconoscimento di carattere religioso (dal divieto di indossare il "burqa" alla presenza e/o rimozione del crocefisso). Tale scelte, in realtà, si pongono in qualche modo in contraddizione con le stesse matrici illuministe del modello d'Oltralpe, cui, come osservato alla precedente nota 38, in realtà è forse sottesa una chiara attenzione alla dimensione identitaria.

Dalla denuncia dei suoi limiti come strumento di integrazione, in ragione del carattere meramente formale che connoterebbe tale diritto, si è approdati alla proposta, altrettanto problematica, di una "cittadinanza multiculturale", secondo alcuni in grado di meglio interpretare le specificità individuali.⁴¹

Ma i nuovi scenari sollecitano la riflessione anche intorno alla figura dello "Stato" che, in ambito moderno, rappresenta in qualche modo il contesto storicamente "naturale" entro il quale trovano la loro articolazione i diritti soggettivi. Anche qui si tratta, forse, di passare da una concettualizzazione in qualche modo tradizionale dell'impalcatura statuale, che ne ha a lungo privilegiato il profilo formale-istituzionale (o pubblicistico-ordinamentale), ad una prospettiva più spiccatamente comunitario-identitaria (o sostanziale): in una battuta, dallo Stato-apparato allo Stato-comunità.

Parlare di Stato-comunità, va subito precisato, non significa rifluire necessariamente in una visione "eticista", che, nella storia recente del pensiero filosofico-giuridico, a partire da Hegel arriva (filosoficamente molto indebolita) fino ad alcune tesi del comunitarismo contemporaneo. Ma non significa neppure approdare ad una sorta di neo-organicismo à la Gierke, o, comunque, analogo a quello elaborato in ambito tedesco nella seconda metà dell'Ottocento. La sottolineatura della natura "comunitaria" della compagine statale intende, invece, evidenziarne la capacità di riflettere realmente (non come pura *factio iuris*) l'identità collettiva dei consociati, e cioè, in termini più semplici, di esprimerne le molteplici articolazioni.⁴²

Del resto, la nascita dello Stato moderno attesta come quest'ultimo si sia originariamente configurato in termini *quasi* "multiculturali", e, cioè, come sintesi politico-istituzionale di identità molteplici stanziata in un territorio spazialmente definito.⁴³ In questa prospettiva, la stessa "Europa" appare tuttora, almeno in una certa misura, multiculturale, stante la molteplicità di identità "culturali" che da

⁴¹ La nozione di "cittadinanza multiculturale", come noto, è stata introdotta da W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995. Sulla problematicità della figura giuridica della "cittadinanza" si veda anche E. Codini, *Identità, integrazione e cittadinanza tra diritto europeo e diritti nazionali*, in G. Bombelli - B. Montanari (a cura di), *Identità europea e politiche migratorie*, cit., pp. 127-147.

⁴² Nella linea di quanto prevede l'art. 2 della Costituzione a proposito delle "formazioni sociali": "La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale."

⁴³ Il principio del *cuius regio eius religio* sancito con la pace di Westfalia (1648) individua nella sfera (o dimensione) religiosa l'elemento di sintesi delle varie componenti culturali allora in gioco. Il "quasi" utilizzato nel testo vuole sottolineare che il profilo "multiculturale" alle origini della modernità va inteso in chiave ben diversa dalla nozione di "multiculturalismo" invalsa nel dibattito odierno e di cui si è detto nelle pagine precedenti: l'affermazione degli stati moderni, infatti, ha come sua premessa la precedente epoca medievale, nella quale, come già osservato, tutte le "identità nazionali" trovavano composizione armonica.

sempre la compongono e che, tuttora, ne animano la dialettica interna (dagli autonomismi spagnoli alla storica contrapposizione 'valloni-fiamminghi' fino alle spinte secessioniste che attraversano lo scenario italiano).

Concretamente, a livello giuridico-istituzionale ciò si traduce nella necessità di ripensare alcune dimensioni specifiche del corpo statale: dalla sfera educativa, centro nevralgico dell'impalcatura statale moderna (e per la quale passano concretamente le istanze multiculturali⁴⁴), alla possibile rilettura della classica partizione 'pubblico-privato', messa radicalmente in discussione da modelli socio-culturali (come quello islamico) in cui tale binomio mostra di essere assente.

Infine, e in chiave più ampia, le "sfide" del multiculturalismo (*lato sensu* inteso) richiedono di riesaminare la struttura complessiva dei sistemi democratici (a prescindere dalla loro assimilazione o meno al liberalismo, una questione che qui appare secondaria). Insieme al "diritto soggettivo" e alla figura dello Stato, quest'ultimi rappresentano, infatti, un prodotto peculiare dell'evoluzione giuridico-politica occidentale degli ultimi quattro secoli.

Più precisamente, i sistemi democratici costituiscono uno strumento formale (un insieme di regole) "aperto" alla revisione, talora anche radicale, del proprio funzionamento, come testimonia l'evoluzione degli assetti sociali delineatisi progressivamente a partire dalla metà dell'Ottocento, e che ha visto la transizione dallo Stato di diritto liberale al modello del *Welfare State*.

I nuovi scenari socio-culturali spingono, però, a chiedersi in che misura tali assetti, di là da operazioni di *maquillages* istituzionali, saranno in grado di "ripensarsi" sotto l'influsso di visioni culturali ad essi estranee o, comunque, eterogenee. In prospettiva, la necessità di una profonda revisione del modello democratico nasce, quindi, da una "sfida": essa è rappresentata dal profilarsi di un *rapporto del tutto inedito*, per l'Occidente, tra "pluralismo", nell'accezione precedentemente precisata (cioè come "ambiente" socio-politico in cui la democrazia matura e di cui costituisce, al contempo, causa e effetto) e "multiculturalismo" (nelle varie accezioni menzionate).

Tuttavia, come accennato, le proiezioni socio-giuridiche della "questione multiculturale", di cui si è appena detto, evocano un livello più ampio, squisitamente filosofico-giuridico, nel quale le prime si radicano.

A ben vedere, infatti, il punto decisivo è di natura *teoretica*, o, meglio, *categoriale*.

⁴⁴ In tal senso, lo stesso Taylor richiama (riferendosi alla realtà americana) la centralità del sistema educativo, poiché "il luogo principale di questo dibattito è, in senso ampio, il mondo dell'istruzione": J. Habermas - C. Taylor, *Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 53. Ma in proposito rinvio anche a quanto qui inizialmente osservato alla nota 1.

Sono in gioco, cioè, "questioni di sostanza e non solo di regole",⁴⁵ o, meglio, in prospettiva è in gioco la capacità di "tenuta" di alcune fondamentali categorialità filosofico-giuridiche occidentali: da quelle di carattere epistemologico, come ad esempio la nozione di "natura", a nozioni prettamente giuridiche, quali i concetti di "dialogo", "tolleranza", "diritti umani", ecc.

Si pensi, a titolo esemplificativo, alla figura del "dialogo", molto presente, come inizialmente ricordato, nel dibattito sulla "questione multiculturale". Da un lato non v'è dubbio che tale figura, frutto essenzialmente dell'intreccio della componente cristiana con quella illuminista, costituisca uno dei portati peculiari della complessa "tradizione" occidentale (da Buber a Calogero, ecc.). D'altro canto, proprio questa matrice "occidentale" solleva il problema della *praticabilità* della via dialogica come modalità di relazione con modelli socio-culturali *strutturalmente* alternativi (o sentiti come tali) a quello occidentale, e nei quali la figura del "dialogo" risulta assente. In questo senso, il ricorrente appello al valore della "dialogicità" risulta non solo retoricamente caricato, ma teoreticamente troppo disinvolto: ciò che va discusso, in sostanza, è la *reciprocabilità* del "dialogo", cioè la possibilità che il suo valore venga realmente *ricosciuto* dall'"altro".⁴⁶

⁴⁵ G. Mari, *Crisi del multiculturalismo e radici universali dell'Europa*, cit., p. 29 (corsivo mio).

⁴⁶ Sulla problematicità della figura del "dialogo" si vedano i rilievi formulati in F. Riva, *Dal monologo al dialogo: per un'etica dell'intercultura*, in V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, cit., pp. 56-69, per il quale "la situazione etica e sociale del dialogo è davvero paradossale. Il paradosso non riguarda la contingenza in cui il dialogo si trova di volta in volta immerso, ma ne struttura la situazione. Il paradosso è la struttura stessa del dialogo." Infatti, "invocato all'interno del pluralismo, si trova ad essere a sua volta pluralizzato e multiculturalizzato.[...] In un contesto pluralistico del dialogo non si condivide nemmeno l'idea, il modo, la strategia. Il dialogo viene attratto, in altri termini, nell'abisso del problema che dovrebbe risolvere. Il dialogo coincide con la crisi che lo invoca. Il dialogo è la sua stessa crisi." (per l'Autore ciò appare chiaramente nella sfera religiosa).

In sostanza, "il dialogo è sempre, insieme, invocato e naufragato", anche se "ricompare tra le righe del racconto stesso della sua impossibilità", come "polemica contro il monologo della modernità", contro "la lingua unica di un certo Occidente" (compreso il tessuto comunitario: "Il dialogo amicale/comunitario non risulta così troppo distante dal monologo della ragione indifferente della modernità. Al monologo vuoto e formale (l'universale) della Ragione si sostituisce adesso il monologo pieno e concreto (il particolare) della comunità"). Se, quindi, in una società "relativamente omogenea il dialogo evidenzia perlopiù la dimensione amicale della condivisione di valori e di cultura", in una società pluralistica e complessa "il dialogo sociale incontra invece delle difficoltà crescenti": tuttavia "il problema del dialogo diventa la sua stessa possibilità", nel senso che il pluralismo "costringe a prendere il dialogo sul serio; e a considerare che si richiedono forse delle forme più duttili e più varie di pratica". In conclusione, "la possibilità/impossibilità del dialogo nasconde un'impossibile possibilità", e, quindi, "il *logos* del dialogo è *spezzato* perché perde il carattere univoco, monosignificante, o culturalmente preferenziale e dominante; perché non è mono-logo: *dialogo*.[...] Il *logos* è *condiviso* perché vive nella pluralità, in forza della pluralità." (corsivi nel testo).

Sul tema della "reciprocabilità" della relazione dialogica si veda, ad esempio, B. Montanari, *Potevo far meglio? Ovvero Kant e il lavavetri. L'etica discussa con i ventenni*, Cedam, Padoa, 2008³, in particolare cap. 2 e Id., *Libertà, responsabilità, legge*, in Id. (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 27-63, *passim*; S. Amato, *Identità umana e processi di identificazione politica. Il problema della reciprocità*, in C. Vigna - S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 293-317 (con attenzione particolare all'Islam).

Ed è in questa linea che di seguito si può proporre una lettura alternativa della "questione multiculturale", imperniata sul concetto di "polidimensionalità cognitiva". Tale lettura riposa sulla convinzione che la "questione multiculturale", come si accennava inizialmente, costituisca *innanzitutto* e *essenzialmente* (benché non esclusivamente) una questione di carattere cognitivo-categoriale.

È un'impostazione che, in qualche modo, si contrappone all'impianto (neo)illuminista largamente sotteso al dibattito sui temi multiculturali, e che evidenzia come la più volte menzionata "occidentalità" delle categorie normalmente evocate tenda ad ancorare la discussione ad una sorta di *uniculturalismo* "ben temperato".

5. Identità e polidimensionalità cognitiva: una controproposta

Il cuore della proposta è costituito dal nesso tra "sfera identitaria" e "profilo cognitivo". In sostanza, l'idea di fondo è che la valorizzazione delle "identità", una istanza tipica del multiculturalismo (inteso in senso atecnico), non possa prescindere dal riconoscere che la dimensione identitaria esiti necessariamente in *visioni molteplici della realtà*.

In altre parole, ciò significa non solo che il profilo cognitivo rappresenta un aspetto *strutturale* dell'identità, ma che il suo mancato riconoscimento comporta la violazione di quest'ultima: non avrebbe alcun senso, infatti, parlare di "identità" senza che ciò si traducesse nella valorizzazione culturale, e nella tutela giuridica, del modello cognitivo da essa espresso.

In termini più precisi, e andando per gradi, la lettura alternativa appena abbozzata si articola intorno ad alcuni concetti, tra loro sequenziali, sui quali è utile soffermarsi: il concetto di "polidimensionalità cognitiva", il rapporto di quest'ultima con l'antropologia filosofica, l'aprirsi della "questione del senso" e, infine, alcuni riflessi di carattere più strettamente giuridico-istituzionale.

In primo luogo, con l'espressione "polidimensionalità cognitiva" (o, per usarne una meno felice, "multiculturalismo cognitivo") si vuole sottolineare la *relazione diretta* che viene a delinearsi tra modelli socio-culturali e visioni del mondo. Non si tratta di rilevare semplicemente il dato, ovvio e banale, per cui ogni sistema culturale veicola una lettura peculiare della realtà. Occorre, invece, cogliere in tutta la sua rilevanza un elemento *del tutto innovativo* rispetto allo scenario "tradizionale", costituito dal progressivo profilarsi di sistemi culturali che articolano, *sul piano filosofico-cognitivo*, prospettive radicalmente eterogenee rispetto a quella occidentale.

È qui che prende corpo la vera "questione multiculturale". Se è vero infatti, come qualcuno ha osservato, che la civiltà occidentale si origina dal modo greco di concettualizzare la "cosa",⁴⁷ ciò che si prospetta è appunto il progressivo tramonto, o almeno la ridiscussione, di tale orizzonte teoretico, nel confronto con modelli *cognitivi* (o *Weltanschauungen*) radicalmente alternativi. In altri termini: ciò che è in discussione sono proprio le modalità occidentali di *categorizzare* il reale.

Del resto, e ben prima del dibattito attuale (dominato dal filosoficamente debole pensiero *communitarian* e dalle tesi neolluministe), la questione era già stata intuita, pur con tonalità diverse, ai primi del Novecento, ad esempio da autori come Max Weber⁴⁸ e Oswald Spengler⁴⁹ (peraltro quasi mai menzionati nel dibattito sul multiculturalismo).

In prospettiva, ciò innesca, ovviamente, una potenziale riarticolazione dell'intera famiglia *occidentale* dei saperi (filosofia, scienza, ecc.), e, *quindi*, della stessa nozione di "diritto". La demarcazione, ad esempio, di quest'ultimo rispetto ad ambiti quali l'etica e la sfera religiosa, faticosamente guadagnata in epoca moderna, dovrà misurarsi con contesti (quali ad esempio quello islamico) in cui tali distinzioni appaiono meno salde.

Ma è a questo livello che si apre, in secondo luogo, il possibile spazio di confronto tra modelli cognitivi. Prima ancora che in chiave istituzionale, tale confronto va infatti articolato sul piano antropologico. I nuovi modelli di concettualizzazione della realtà, come del resto è sempre avvenuto nei rapporti tra "civiltà", circolano, infatti, e passano attraverso la dinamica dei rapporti interpersonali e delle reti relazionali: la "questione multiculturale", quindi, si intreccia con (e si traduce in) una "questione antropologica" o, più precisamente, antropologico-filosofica.

Qui si situa, in terzo luogo, il punto-chiave di quanto si va dicendo. Se, come appena osservato, in ultima analisi la "questione multiculturale" si risolve in una "questione antropologico-filosofica", la dimensione (o orizzonte) *propri* dell'incontro-confronto tra sistemi culturali non può che essere costituito dalla *questione del senso*. Chiarisco il punto.

⁴⁷ Si veda, in particolare, E. Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Bur, Milano, 1983, p. 57, per il quale "un unico senso della cosa è giunto ormai a dominare i popoli della terra: *il senso greco della cosa*" (corsivi nel testo). Ma sul punto, ad esempio, rinvio anche, sempre del medesimo autore, a *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano, 2000, pp. 9-10, e, in generale, alla produzione del filosofo bresciano.

⁴⁸ Il riferimento va, in particolare, alla sua celebre *Religionssoziologie: M. Weber, Sociologia delle religioni*, UTET, Torino, 1976 (Tübingen, 1918).

⁴⁹ Si veda il noto *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Guanda, Parma, 2002 (Wien- München 1918-1922).

Ogni sistema "culturale" (*stricto sensu*) si confronta con tale sfondo concettuale, nel senso che, come già osservato, ogni costellazione socio-simbolica si caratterizza, come suo elemento dominante, per l'elaborazione di *una* lettura della realtà. Anzi, a ben vedere, sotto questo profilo lo scenario occidentale appare del tutto peculiare rispetto ad altri contesti: ormai incapace di articolare (a livello privato e pubblico) ogni problema di *senso*, l'Occidente sembra ormai risolverlo in via prassistico-funzionalista, e, cioè, come mera legittimazione gestionale del "dato".

Contro questa "afasia", spesso superficialmente intesa come "nichilismo" e che si profila come il vero tratto culturalmente distintivo dell'Occidente, occorre invece rimarcare come la "questione del senso" sia assolutamente decisiva. Non solo perché essa è in grado di aprire ad un'autentica prospettiva di "pluralismo", ma perché evidenzia la radicale insufficienza, se non la natura datata, di alcune prospettive anche molto celebrate, come, ad esempio, quella già menzionata di Jürgen Habermas, sulla quale mi pare opportuno soffermarmi brevemente.

Sul piano teorico, infatti, la proposta formulata dal teorico tedesco⁵⁰ appare criticabile sia riguardo al suo impianto complessivo, sia in relazione ai riflessi socio-giuridici che ne derivano.

Sotto il primo profilo, il discorso di Habermas si impernia su *un* modello occidentale di "razionalità", di matrice neoilluminista, ormai largamente discutibile e che, invece, il filosofo tedesco assume come autoevidente.

Ciò inficia, in secondo luogo, la validità dei corollari che, sul piano socio-giuridico, l'autore tedesco deduce da tale modello, soprattutto per quanto attiene alla dimensione comunicativa e il ricorso allo strumento giuridico.

Da un lato, infatti, Habermas sembra affidare esclusivamente allo strumento dialogico-comunicativo la via di soluzione del rapporto tra "culture". In realtà, a prescindere dalla problematicità intrinseca della figura del "dialogo" di cui si è detto, e che Habermas non sembra tematizzare, è l'approccio habermasiano alla sfera linguistica che va rovesciato. In altri termini, *non* è la comunicazione in sé, e cioè la sua struttura trascendentale (auspicata da Habermas ma anche, in altra chiave, da Apel), a garantire, o facilitare, il "riconoscimento" reciproco tra "culture".

⁵⁰ Al riguardo, oltre al già citato volume scritto con Charles Taylor, si vedano, a titolo paradigmatico, i saggi raccolti nel suo *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998 (Frankfurt am Main, 1996).

Semmai, ciò che veramente rileva, e accomuna, è l'*orizzonte sotteso* al comunicare e, cioè, il problema del senso. In una battuta: *è il problema del senso ad aprire la comunicazione, non viceversa*.⁵¹

Ne consegue che ad apparire discutibile è anche l'appello di Habermas alla sfera giuridica (cui il filosofo tedesco sembra conferire eccessiva centralità), e, segnatamente, all'apparato democratico, soprattutto ove quest'ultimo venga inteso come una sorta di articolazione, a livello istituzionale, della dimensione comunicativa. In realtà, come si accennava in precedenza, sul lungo termine la "questione multiculturale" è in grado di determinare un processo di profondo ripensamento *anche* dello strumento democratico *in sé*, sia sotto il profilo operativo-funzionale, sia, e soprattutto, per quanto attiene alle sue radici razionalistico-occidentali.

Questi rilievi consentono, inoltre, di riprendere un profilo della posizione di Charles Taylor già accennato in precedenza. Appare evidente, infatti, che, nel contesto del ragionamento qui proposto, la "fusione degli orizzonti" auspicata dall'autore canadese *sul piano teoretico* non ha ragion d'essere. Al contrario, ciò che è auspicabile è il *mantenimento* degli orizzonti: a ben vedere, infatti, è questa la condizione imprescindibile per un reale confronto tra "orizzonti" cognitivo-categoriali e, quindi, per l'autentico riconoscimento della "polidimensionalità cognitiva" di cui si va dicendo. La "fusione" evocata da Taylor, in realtà, deve vertere (come si accennava) sulla "questione del senso", non sulle sue articolazioni storico-contingenti: l'incontro (o "fusione") tocca, cioè, *il problema, non le soluzioni puntuali*.

Occorre, in sostanza, postulare una dimensione problematica *universalmente comune* la quale apre *necessariamente a soluzioni (cognitivamente) particolari*, ove peraltro entrambi i livelli si radicano a livello antropologico-identitario.

⁵¹ È vero, quindi, che "Habermas pretende troppo poco dalla sua concezione intersoggettiva dell'identità: secondo il filosofo tedesco, la normatività implicita nell'agire comunicativo dei soggetti è costituita soltanto di mere regole tecniche, di cui tener conto nella formulazione delle politiche di integrazione sociale. In altri termini, si tratta certamente di una forma di 'intersoggettività', ma che riguarda soltanto la strategia di giustificazione delle istituzioni fondamentali di una società giusta. Non è in gioco la sostanza dell'idea di libertà che, infatti, resta ancora individualistica." P. Gomasca, *Identità e differenza nelle politiche multiculturali*, cit., p. 44; tuttavia, se "la strada indicata da Habermas resta valida", a patto di "svincolare il fondamento della morale dall'idea (kantiana) di libertà come autodeterminazione del soggetto...][e] ancorarlo alle concrete relazioni intersoggettive", permane problematica "quella 'logica comunitaria' che, essendo la struttura di ogni con-vivere umano, è autenticamente universale. È questa sostanza etica delle relazioni intersoggettive, è questa normatività pre-giuridica (e pre-culturale)[...] che la sfera del diritto ha il compito difficile di consolidare a livello istituzionale[...]" *Ibidem*, pp. 44-45 (corsivi nel testo). A mio avviso è proprio tale dimensione che va meglio sondata, cogliendone le dinamiche interne e, sulla linea di quanto invoca l'Autore, la sua complessa articolazione a livello giuridico (come ho cercato di proporre in "Comunitarismo" e "comunità", cit., *passim*).

Solo un'impostazione di questo genere consente di coniugare, senza cadere in sincretismi impraticabili, i due poli: da un lato, l'*universalità della domanda* (di senso), intesa come vero e proprio "universale transculturale"⁵² o cornice e terreno comune, in tutte le sue molteplici e concrete articolazioni antropologico-esistenziali (identità, alterità, relazione, ecc.⁵³); e, dall'altro, la *storicità delle possibili risposte*.

Da ciò ne scaturisce, inoltre, che l'apertura a (e confronto con) altri sistemi culturali, o meglio ad altre antropologie, si configura propriamente come un *dovere* di carattere etico-cognitivo.

La consapevolezza del carattere *universale* del *problema del senso* non può, infatti, che spingere, da un lato, a riconoscere la *relatività* (non relativismo) della propria prospettiva, e, quindi, del contesto *lato sensu* comunitario (storicamente contingente) entro il quale essa viene elaborata e cui il singolo viene ascritto (o nel quale, comunque, si riconosce).

⁵² Mutuo l'espressione da M. Marassi, *L'universale transculturale*, in V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, cit., pp. 45-56, il quale, proponendo l'"universale transculturale" come "principio regolativo del multiculturalismo", da egli essenzialmente identificato con la "dignità umana", vede in esso l'"espressione di una struttura originaria dell'esperienza che non è né singolare né plurale, bensì comune[...], previa al sorgere dell'«io» e del «tu»." Infatti, se il multiculturalismo "è evidentemente e in prima istanza un problema sociologico, dal punto di vista filosofico invita a riconsiderare quelle categorie, presunte assolute e incontrovertibili, che in passato hanno permesso di assolutizzare il valore culturale dell'Occidente tanto da giudicare ogni diversa cultura come inferiore e quindi semplicemente da sottomettere e sfruttare fino all'estenuazione." In sostanza: "Indico con universale transculturale una norma che, sebbene in sempre diverse configurazioni, è oggettivamente e realmente operante.[...][Di conseguenza]il contenuto dell'universalità non può essere identificato stabilmente e per sempre e la sua forma sarà sempre soggetta a revisione."

⁵³ Sulla necessità di "un rinnovato pensiero dell'*identità relazionale* o della *differenza identitaria*, cioè dell'insuperabile *relazione di identità e differenza*" insiste F. Botturi, *Etica e politica dell'alterità*, in V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, pp. 69-81 (citazione da p. 70). Dall'impostazione dell'Autore divergo, però, su due punti: circa la nozione di "religiosità" e in merito alla dimensione narrativa.

Riguardo alla prima, ritengo, infatti, che "la compostibilità degli identici-differenti, come nel caso della convivenza delle culture", non trovi "in un'autentica religiosità la sua massima possibilità", bensì, come si è cercato di argomentare, nella "questione del senso" (a meno di far coincidere quest'ultima, ma in che senso, con l'"autentica religiosità"): si veda *ibidem*, p. 70, n. 35.

Riguardo alla dimensione narrativa, mi pare sia da discutere la centralità ad essa conferita, se intesa come "*circolo dell'interpretazione narrativa*" che "include sé e l'altro come momenti di un unico avvenimento sempre in atto", nel senso che "il potere del riconoscimento si esercita come *interpretazione* di altri e da parte di altri", per cui "la stessa *situazione ermeneutica* dei soggetti e delle loro comunità è cosa sicuramente *universale*" (*ibidem*, pp. 71-75, corsivi nel testo). A me pare che la stessa dinamica narrativa, anche nei suoi riflessi identitari, muova, in realtà, da una più *originaria* questione del senso: altrimenti, in cosa si radica l'operazione antropologia del narrar(si)? Peraltro, occorre guardarsi da una certa retorica della "narratività", che può indulgere a certe criptoassolutizzazioni delle "tradizioni" (come a mio avviso avviene, nonostante le apparenze, in alcuni autori come MacIntyre ivi citato: p. 75; ma sul punto si veda anche ivi, p. 74, n. 40). Su MacIntyre, anche per l'ultimo profilo menzionato, mi permetto di rinviare al mio "*Comunitarismo*" e "*comunità*", cit., in particolare i capp. 2-3.

D'altro canto, ciò fonda *teoreticamente* la piena legittimità della prospettiva dell'"altro": se il *sensu* si declina *necessariamente* in modelli storicamente determinati, ciò significa che quest'ultimi non sono in grado di esaurirlo.⁵⁴

Quest'impostazione, va rimarcato, intende evidentemente distinguersi sia dall'approccio "interculturale", che auspica il mero intreccio tra "culture"

(analogamente a quanto prevede la "fusione degli orizzonti" tayloriana⁵⁵),

⁵⁴ Sul punto rinvio alle pregnanti considerazioni proposte in V. Melchiorre, *Quale dialogo? Quale tolleranza?*, in V. Cesareo (a cura di), *Per un dialogo interculturale*, cit., pp. 3-11, che, impostando la questione in termini *radicalmente filosofici*, fonda la "tolleranza" situandola "fra l'astrazione perversa di verità totalitarie e quella altrettanto perversa della rassegnazione relativistica." *Ibidem*, p. 11.

Condivido anche, in gran parte, i rilievi proposti in G. Cacciatore, *Identità e filosofia dell'interculturalità*, cit., benché formulati in rapporto all'interculturalità, in particolare ove si osserva che una filosofia "che voglia mostrarsi all'altezza delle radicali trasformazioni del mondo contemporaneo e che voglia contribuire alla comprensione e all'analisi della contraddizione di fondo che oggi si manifesta, in termini rinnovati, tra l'assolutismo dell'universalità astratta del pensiero unico della globalizzazione economica, sociale e culturale, e l'identità storica delle particolari individualità di popoli e società, non può che proporsi che come impegno etico, ma anche come impegno di discussione e rielaborazione delle classiche categorie filosofiche e dei tradizionali apparati concettuali." (*Ibidem*, p. 235).

In particolare l'Autore, che, come detto, si riferisce soprattutto ad un'impostazione di carattere interculturale, osserva che quest'ultima "si pone consapevolmente come «mutamento di paradigma» filosofico, giacché la dimensione interculturale mette in campo non soltanto diversi e plurali profili sociologici e antropologici, ma anche differenziate prospettive teoriche. Viene così ad esser bandita ogni pretesa filosofica di carattere monoculturale[...]e si costituisce la prassi di un pensiero che dal riconoscimento del suo limite può aprirsi all'illimitata e tollerante concorrenza degli altri universali culturali.[...]Cosicché quel diritto ad una cultura propria che costituisce la condizione di possibilità della stessa relazione interculturale, è strettamente connesso ad un concetto di pluralità delle visioni del mondo. L'ampliamento di prospettiva da un'idea meramente filosofica di pluralismo delle *Weltanschauungen* a una pratica storica ed etico-politica della interculturalità può esser dato proprio dalla garanzia che ogni cultura può pretendere della trasformazione delle proprie visioni del mondo in mondi reali." (*Ibidem*, p. 239; così pure, alla pagina successiva, si rileva: "Naturalmente è possibile subito scorgere il nesso che lega la dimensione conoscitiva ed epistemologica che il rapporto particolarità/universalità assume nella filosofia interculturale con la dimensione etica, giacché il concorso delle pratiche e dei saperi attivati dall'interculturalità[...]si rivolge essenzialmente alla finalità di una vita umana degna di essere vissuta.").

In sintesi: "Ha dunque ragione Panikkar quando insiste a segnalare la differenza tra interculturalità e relativismo culturale (o, peggio ancora, indifferenza culturale). Possono esserci, egli osserva, «invarianti umane», ma la loro struttura assume il carattere proprio della trascendentalità, nel senso che le invarianti possono essere percepite soltanto nella dimensione storico-empirica di «*universali culturali*»." (*Ibidem*, p. 242, corsivi nel testo: ivi, alla nota 14, il riferimento a Panikkar). A mio avviso, tuttavia, l'evocato "mutamento di paradigma" non va inteso soltanto come confronto tra paradigmi, bensì come confronto sulla "questione del sensu".

⁵⁵ Faccio mia quindi, pur non condividendo l'impostazione interculturale, la posizione di "quegli esponenti della filosofia dell'interculturalità (Fernet, Betancourt, ad esempio) che prendono decisamente le distanze dalle classiche impostazioni analitiche ed ermeneutiche, nel senso che non appaiono più sufficienti né solo la coerenza logico-linguistica né solo le procedure della comprensione." *Ibidem*, p. 237.

sia dal "multiculturalismo" *stricto sensu*, il quale legittima, invece, la mera compresenza tra sistemi culturali.⁵⁶

Rimane aperto, infine, di là da ogni irenismo o prospettiva apocalittica, il problema della concreta traduzione in chiave giuridico-istituzionale di tale approccio che, in sé, fa riferimento ad un livello *metacategoriale* e, in qualche modo, *pregiuridico*. In questa linea si pensi soltanto, ad esempio, al profilarsi di una possibile riconfigurazione di alcuni istituti tipicamente "occidentali", dalla nozione di "proprietà" (il diritto soggettivo *par excellence*) a quelli, strettamente apparentati, connessi alla ricerca scientifica (brevetti, ecc.), soprattutto se posti a confronto con modelli culturali (come quello indiano) nei quali tali figure giuridiche appaiono sostanzialmente sconosciute.

Ma in questa linea si rende, altresì, meglio comprensibile l'accennata necessità di un ripensamento dell'assetto democratico, che al momento appare ancora irrinunciabile, sia sul piano degli strumenti operativi, sia per quanto concerne la razionalità ad esso sottostante.

Si tratta, a ben vedere, di un ripensamento ormai *in rebus*, come del resto si evince dalla rapida trasformazione di alcune figure giuridiche che sostanziano il vivere democratico. Si pensi in conclusione, e ancora a titolo esemplificativo, all'idea di "famiglia", e, per la sua carica identitario-antropologica, al diritto soggettivo costituito dalla "libertà di culto".

Riguardo alla prima, l'attenzione va posta su due processi quasi contraddittori. Da un lato si registra l'emersione di modelli avvertiti come alternativi rispetto a quello "tradizionale" (ad esempio le cosiddette "coppie di fatto"), *ma, in realtà, ancora interni alla sua logica*. D'altro canto, in prospettiva potrebbe registrarsi l'istanza di riconoscimento (giuridico) per modelli di convivenza sentiti come radicalmente *eterodossi* rispetto alla recente storia occidentale (es.: famiglia poligamica) oppure la riproposizione, ma su altre basi, di modelli risalenti e ben conosciuti dalla nostra tradizione (famiglia patriarcale). Sono proprio tali processi che spingeranno a interrogarsi, o reinterrogarsi, sul *sensu* della nozione *universale* di "famiglia".

⁵⁶ In questa direzione ci si distingue anche da quanti, pur osservando che la questione "tendenzialmente non è sud-nord o est-ovest, ma globale", auspicano la "costruzione di un'identità globale (universale individuale) oltre l'assimilazione e la società multi-etnica locale. Un'identità universale individuale come base delle regole di tolleranza e di democrazia tipiche delle società moderne[...]e diversamente] dalle «radici cristiane» irreversibilmente limitate dall'universalismo escludente della verità e dal proselitismo a senso unico." G. Mari, *Crisi del multiculturalismo e radici universali dell'Europa* cit., p. 37. La controproposta che si va formulando in queste pagine intende, invece, superare sia la nozione di "identità globale", sia il suo presupposto logico (la distinzione universale-individuale) che l'Autore formula rileggendo alcuni snodi del pensiero moderno (Machiavelli, Lutero, Humboldt, Tocqueville, Mill) i quali configurerebbero "una preoccupazione universale ispirata ad un universalismo non sostanziale" (ivi p. 33, corsivi nel testo). Se la questione del senso si dà in modo universale, l'identità non può che definirsi, in relazione a tale domanda *fondativa* e *sostanziale*, in modo *universale*.

Ancora più delicato il punto relativo alla "libertà di culto" (o di preghiera) e l'esercizio del conseguente "diritto soggettivo". È un tema, come noto, di grande rilevanza a livello esistenziale, oltre che molto "sensibile" in chiave multiculturale.

Non si tratta soltanto di riconoscere formalisticamente, e di là dalle strumentalizzazioni politiche contingenti, la libertà soggettiva sancita dall'art. 8 della Costituzione, né solo di garantire equi spazi di espressione alle varie "culture". Molto più radicalmente, anche alla luce di quanto sin qui osservato a proposito di una possibile rilettura "identitaria" del diritto soggettivo, occorre, da un lato, prendere atto dell'esistenza di una *dimensione universale* di apertura al "sacro" come *interrogazione di senso*, in qualche modo pre-religiosa, e, al contempo, riconoscere la *legittimità delle molteplici modalità* attraverso le quali essa viene sperimentata. Ancora una volta, cioè, solo il riconoscimento della polidimensionalità cognitiva (intesa, nello specifico, come molteplicità di culti) consentirà di dar voce, conferendole rilevanza giuridica, alla *dimensione originariamente* identitario-antropologico rappresentata dal sentimento religioso e di leggerne, quindi, il *senso*.

Permane, in ultima analisi, l'interrogativo di fondo circa la possibilità di elaborare, attraverso strumenti filosofico-giuridici di matrice occidentale, risposte molteplici al *problema del senso* che non siano riconducibili esclusivamente al modello di "razionalità" occidentale. In tal senso v'è da chiedersi se, allora, occorrerà accettare, estendendolo all'Occidente *tout-court*, l'invito di Taylor a *provincializing Europe*.⁵⁷

Tuttavia, ciò che, in conclusione, appare decisivo, è il riconoscimento di *dimensioni universali di senso* e la loro *imprescindibile articolazione storico-puntuale*. Tale riconoscimento può costituire l'orizzonte *teoretico* entro il quale *pensare*, nella sua radicalità antropologico-identitaria, la "questione multiculturale", senza che quest'ultima venga interpretata secondo moduli mono/uniculturali (anche in rapporto all'approntamento delle concrete soluzioni istituzionali). Ed è sempre in questo orizzonte che, in definitiva, si radica ogni forma autentica di pluralismo, nel quale, cioè, possa realmente avvenire l'*incontro* con l'"altro" e non la sua mera accettazione come "diverso".

⁵⁷ C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005 (London, 2004), pp. 185-186 (sul punto si veda anche il mio *Una chiave di lettura. Per un'introduzione*, cit., p. 31, n. 55).