

XIX.

PLURALISMO E TOLLERANZA

FRANCESCO VIOLA

Il "fatto" del pluralismo è uno dei pochi su cui tutti concordano, tant'è che su questo punto non ci sono opinioni pluralistiche. Tutti sappiamo di vivere in un'epoca pluralistica. Ma l'accordo finisce qui, poiché differenti sono le interpretazioni di questo "fatto" e differenti le sue valutazioni. Alcune precisazioni terminologiche possono aiutare a fugare le dispute inutili e i fraintendimenti più grossolani.

Innanzitutto, è bene distinguere nettamente il "pluralismo" dalla "pluralità". La molteplicità delle culture, delle religioni, delle etiche c'è sempre stata e, sicuramente, in modo ben più ricco e variegato dell'attuale. Si potrebbe anche dire che il pluralismo sorge perché la pluralità è minacciata. L'uniformità e l'omogeneità non sono caratteristiche né della natura né della storia umana. Tommaso d'Aquino ne traeva una conferma della creazione: l'opera di Dio deve mostrare l'infinita varietà delle perfezioni divine, cosicché la molteplicità e la diversità sono l'ovvia conseguenza del dispiegarsi della partecipazione dell'essere divino al mondo. Plurale è bene, uniforme è male. Questo, però, non è pluralismo, ma più esattamente "pluralità". C'è pluralità quando ci sono forme diverse, manifestazioni differenti, espressioni articolate della vita, dell'arte, della cultura, cioè dell'essere, del fare e dell'agire. Ma il "pluralismo" contemporaneo non è questo e non lo è per una caratteristica importante, quella della conflittualità e dell'incompatibilità, almeno apparenti.

A rigore il pluralismo contemporaneo pone direttamente problemi di coesistenza fra forme di vita differenti, l'una è per-

cepita come una minaccia per l'altra e, a volte, fin dal suo sorgere s'è costituita come un'opposizione all'altra, tanto da fare della contrapposizione e del conflitto con l'altra la sua stessa ragione d'essere. Ciò non significa che nell'ottica della pluralità non vi fosse il conflitto. Ve n'era senza dubbio a partire dall'elementare lotta per la sopravvivenza, che rende possibile la biodiversità all'interno della grande catena degli esseri. Tuttavia, il conflitto aveva nel suo insieme un carattere costruttivo e vitale, in ogni caso non mirava alla soppressione della pluralità, ma semmai a potenziarla e ad arricchirla ulteriormente. Nel pluralismo, invece, il conflitto è distruttivo, mira ad eliminare l'avversario e alla fin dei conti mette in pericolo anche la propria sopravvivenza, soprattutto quando le identità sono interdipendenti sin dalla nascita. I *no global* scomparirebbero se non vi fosse più globalizzazione.

Un'altra caratteristica del pluralismo è la sua concentrazione nel mondo "umano". Nella natura non c'è pluralismo, ma appunto pluralità. Il pluralismo riguarda le forme di vita umana e solo esse, cioè è in generale un fatto di cultura. Esso può considerarsi come una reazione all'ipertrofia del valore dell'eguaglianza che tende verso l'eguagliamento. Si sa che gli uomini di fatto non sono eguali e non solo per la differente dotazione fisica, psichica e intellettuale, ma anche per le loro differenze culturali. Ora l'eguaglianza come valore tende a prescindere da tutte le differenze, non solo da quelle individuali ma anche da quelle collettive e di gruppo, tuttavia in tal modo mette in pericolo il riconoscimento dell'identità culturale. Per questo il pluralismo è un fatto di cultura.

Un'ulteriore caratteristica del pluralismo è quella della vicinanza, del contatto e della promiscuità. In un mondo in cui i contatti delle etnie, delle religioni e delle culture sono sporadici, circoscritti ed episodici la minaccia reciproca e la conflittualità sono di gran lunga inferiori rispetto ad un mondo globalizzato in cui si moltiplicano le relazioni, il meticcio, la mescolanza e l'interdipendenza. Allora si produce una forza di assimilazione minacciosa per le identità di qualsiasi genere e, conseguentemente, una resistenza disperata nei confronti del vortice turbinoso dell'inglo-

bamento. L'ideologia del pluralismo ritiene questa tendenza alla cancellazione delle differenze culturali come un male e, pertanto, s'industria a contrastarla in qualche modo.

Infine, bisogna segnalare un'ultima circostanza del pluralismo, che risiede nel rifiuto dell'uniformità anche all'interno dello stesso gruppo di appartenenza, cosicché c'è una frammentazione interna delle culture, delle religioni e delle concezioni di vita. Queste non si presentano più come monolitiche e unitarie, ma ricche di variazioni nelle credenze personali, nei giudizi di compatibilità o incompatibilità, nel modo di praticare gli stili di vita comuni. Per questo il pluralismo è imprevedibile ed è impossibile disegnare una mappa definitiva delle differenze e delle somiglianze. Questa circostanza rende particolarmente difficile la rappresentanza delle opinioni e, conseguentemente, moltiplica a dismisura gli attori del discorso pubblico, quelli che Rawls chiama "le parti", che difficilmente possono essere diverse dai singoli individui, poiché l'uniformità di un gruppo è resa difficile dalla crisi dell'autorità, almeno nelle società più sviluppate.

Dunque, il pluralismo non è soltanto la coesistenza di concezioni e forme di vita differenti e contrastanti, ma anche la loro compresenza "in uno stesso ambiente di vita", che tuttavia può essere tanto vasto da abbracciare il mondo intero a causa dei processi di globalizzazione e di internazionalizzazione. Insomma, il pluralismo è sempre in qualche modo "interno" e, proprio per questo, è difficilmente trattabile. Le forme di vita particolari sono proiettate al di fuori delle loro nicchie originarie e s'incontrano con la diversità con cui debbono fare i conti, cioè che non possono ignorare come avveniva spesso nel passato. In più - come s'è detto -, all'interno delle unità culturali compatte si producono frammentazioni, al consenso si accompagna il dissenso, l'uniformità diviene multiformità, la comunità politica si scompone in articolazioni particolaristiche che a volte impropriamente possono essere racchiuse entro il concetto in certo qual modo ancora unitario di "società civile".

Spesso si ritiene che il pluralismo contemporaneo implichi necessariamente il "relativismo culturale". Ma in realtà il rela-

tivismo culturale è un tentativo di addomesticare il pluralismo, in quanto sostiene che una cultura o una forma di vita ha valore solo in un determinato luogo o solo per le persone che la praticano. Sposando l'ideologia del relativismo culturale, si pensa che si possa assicurare una pacifica convivenza dei più contrastanti stili di vita. Purtroppo non è così per due ordini di ragioni: vi sono forme di vita (ispirate da concezioni etiche, religiose o filosofiche) che hanno pretese di verità e di universalità e che sono mortificate nella loro identità se si mette tra parentesi questa loro aspirazione; ve ne sono altre che - come s'è detto - si costruiscono in contrapposizione tra loro, sicché non possono accettare neppure il riconoscimento della relatività della posizione opposta. I *no global* pensano che la globalizzazione sia un male da eliminare e non già che abbia una validità, per quanto relativa.

Di per sé dal mero fatto del pluralismo non si può trarre legittimamente alcuna conclusione filosofica sull'esistenza e sulla conoscenza della verità. Se proprio volessimo guardare al suo significato, dovremmo dire che la ricerca del vero, del bene e del giusto sta a cuore agli esseri umani, visto che le soluzioni dei problemi razziali, culturali, etici, religiosi non sono irrilevanti né fungibili né spesso negoziabili fino al punto che si è disposti per essi a dare la propria vita e, purtroppo, persino a prendere quella degli altri. Si tratta, dunque, di questioni vitali che affondano le loro radici nelle basi esistenziali dell'essere umano e per questo esigono di essere rispettate nella loro integralità.

Finora abbiamo parlato di "pluralismo" in generale senza distinguere fra le sue forme differenti. Il pluralismo interessa tutti i campi del pensare e dell'agire umani, cosicché si parla di pluralismo etico, religioso, giuridico, politico, etnico, culturale, filosofico. Ma non bisogna pensare che si tratti di problematiche separate e comunicanti. In realtà, il pluralismo contemporaneo è un fenomeno globale che non soltanto disarticola i campi dell'esperienza pratica al loro interno, ma rimette anche in discussione le distinzioni o separazioni tradizionali tra l'uno e l'altro. C'è, dunque, un pluralismo interno e un pluralismo

trasversale. Certamente si può invocare la postmodernità come spiegazione filosofica di questa situazione, ma in realtà questa parola magica spiega ben poco, perché serve solo a constatare che sono caduti i muri divisorii che la modernità, in quanto epoca delle separazioni, aveva eretto per rigorizzare le dinamiche interne dei differenti settori dell'esperienza umana. Più adeguatamente bisognerebbe rendersi conto che il campo della ragion pratica non è suscettibile di quelle separazioni proprie delle scienze naturali (per non dire che anche qui esse sono oggi rimesse in discussione). Un'azione o un comportamento dettato, ad esempio, da una fede religiosa hanno al contempo una valenza etica, politica, culturale e filosofica, cosicché il pluralismo religioso s'interseca con il pluralismo degli altri settori dell'esperienza pratica, producendo un'ulteriore moltiplicazione delle differenti prospettive. Il pluralismo è una condizione esistenziale dell'uomo contemporaneo prima ancora di essere una proliferazione di opinioni e di gruppi differenti. È la vita umana di ogni persona che si fa in certo qual modo pluralistica. L'io stesso è pluralistico quando segue concezioni e orientamenti differenti nei vari settori della vita pratica, rinunciando a visioni unitarie e compatte o a piani di vita coerenti.

Tutto ciò non significa che il pluralismo non ponga problemi specifici e distinti nei differenti settori della vita pratica, poiché i processi di uniformizzazione e di centralizzazione si sono realizzati in modi diversificati e, di conseguenza, si attuano in modo differenti i processi di frammentazione e di proliferazione. E qui dobbiamo notare due tipi di pluralismo: quello riguardante le strutture della vita pratica e quello concernente i suoi contenuti. Ciò è particolarmente evidente nel "pluralismo etico". Qui il pluralismo strutturale è contrassegnato dal passaggio dall'etica alle etiche, dalla monolitica etica del dovere alle etiche quali quella della vita umana (bioetica) e quella della terra (ecologia), quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari. Ognuna di essa ha principi propri non di rado confliggenti fra loro, cosicché non si può più parlare di un campo etico unitario. Dal punto di vista dei contenuti la multiformità risiede nel-

l'esistenza di differenti concezioni della bioetica, dell'ecologia, dell'animalismo, del femminismo e così via.

Spesso si fa attenzione solo a questo secondo profilo del pluralismo, quello contenutistico, poiché il conflitto più appariscente è fra coloro che difendono concezioni e soluzioni differenti di determinate problematiche. Tuttavia, a ben guardare, è evidente che il venir meno di strutture unitarie o di orizzonti comuni della vita pratica, cioè di quelle che si chiamavano con espressione essenzialistica l'etica, la politica, il diritto, la religione, l'economia, rende il confronto e il dialogo tra tutte le loro varianti interne difficile e non di rado impossibile. Di conseguenza oggi, mentre è più facile distinguere, ad esempio, un problema proprio della bioetica da una questione di etica degli affari, non si sa più con certezza ciò che appartiene al campo etico in generale, cosa distingue il diritto dal non diritto, il politico dal non politico, e quali fenomeni possano considerarsi come autenticamente espressioni religiose. Il pluralismo contemporaneo è, quindi, alimentato dalla crisi delle essenze e dall'incertezza nella qualificazione dei comportamenti umani.

In questa situazione molto complessa bisogna avere criteri di discernimento che aiutino a differenziare il trattamento del pluralismo. È inadeguato fare di tutta l'erba un fascio, perché gli atteggiamenti richiesti nei confronti di alcuni tipi di pluralismo potrebbero essere ingiusti o inopportuni se applicati ad altre forme di esso. Questa è la critica che si può muovere a Rawls. Egli ha percepito l'importanza del "fatto" del pluralismo contemporaneo per la teoria politica, ma non ne ha sviluppato un'analisi adeguata e approfondita, limitandosi a catalogarlo come l'ambito del conflitto fra "dottrine comprensive" differenti (etiche, religiose, filosofiche). Ma questo non è sufficiente, sia perché - come abbiamo visto - una caratteristica del pluralismo contemporaneo è quella della frammentazione delle concezioni globali dell'umana esistenza, sia perché alcune di esse sono meglio rispettate mediante la non ingerenza e il riconoscimento e, invece, altre richiedono un confronto e un'interazione continua.

Per queste ragioni appare anche superato il principio di tolleranza in quanto troppo generico nei confronti della com-

plessità del pluralismo contemporaneo. Esso è stato formulato in un'epoca e in un tempo in cui il pluralismo aveva caratteristiche ben diverse, soprattutto registrava l'esistenza di concezioni dominanti e concezioni minoritarie. Il principio di tolleranza intende dettare regole alle prime sull'atteggiamento da tenere nei confronti delle seconde, appunto un atteggiamento non repressivo ma di riconoscimento di spazi di libertà. Va da sé che la via aperta dal principio di tolleranza non deve essere abbandonata, sia in ciò che di positivo afferma, sia nei suoi limiti, cioè che non possiamo tollerare posizioni che ci infliggono un danno o un torto (*harm principle*), che la tolleranza deve essere reciproca e che dobbiamo sempre esibire ragioni valide nei confronti di ciò che è intollerabile. Come ha acutamente notato Leo Strauss nella sua analisi del liberalismo, l'assoluta tolleranza si trasforma facilmente in odio per coloro che affermano l'esistenza di *standard* immutabili della natura umana o della natura delle cose. Ma il pluralismo contemporaneo richiede in più atteggiamenti diversificati che non possono essere inclusi né nella tradizionale tolleranza passiva né in quella attiva. Come nota Sartori, senza però trarne le debite conseguenze, «la tolleranza *rispetta* valori altrui, mentre il pluralismo *afferma* un valore proprio». Ora, invece, è chiaro che bisogna far fronte al cambiamento del paradigma del pluralismo.

Per illustrare solo in via esemplificativa alcuni problemi di trattamento del pluralismo contemporaneo ci si può servire congiuntamente di due criteri d'identificazione, che avranno poi effetti sul modo di governare le relazioni fra le diversità. I due parametri che propongo sono quelli della volontarietà e della comunanza. Le concezioni pluralistiche, per quanto siano frammentate e diversificate, possono essere il frutto di scelte volontarie oppure di involontarie situazioni di fatto. Inoltre, il loro raggio di azione può riguardare solo coloro che le difendono oppure avere una pretesa di estensione (o di universalità) che si rivolge anche a coloro che *ancora* non le condividono. I due criteri sono, dunque, quello della involontarietà-volontarietà e quello del particolarismo-universalismo.

Se applichiamo questi criteri, il pluralismo culturale è

involontario-particolaristico, essendo legato a fattori di carattere biologico, linguistico e storico che si ricevono dalla nascita e che, quindi, non sono scelti liberamente. Mi riferisco evidentemente e genericamente alle diversità di razze, di etnie e di culture. Esso riguarda un gruppo d'individui, per quanto vasto possa essere, e richiede il riconoscimento da parte degli altri gruppi e con ciò stesso ammette il suo particolarismo, cioè di abitare in un mondo di culture differenti. Normalmente un ebreo non pretende che diventino tali tutti gli altri esseri umani.

All'estremo opposto il pluralismo etico, invece, è legato alle scelte volontarie. Ogni individuo consapevole in un regime di libertà politica tende a dare alla propria esistenza quella forma che gli sembra più conveniente, fondandola su valori che dovrebbero essere riconosciuti come buoni da tutti. Egli formula progetti di vita e spera di trovare nell'ambiente socio-politico i mezzi e le opportunità per realizzarli. Il risultato in una società libera e multidimensionale è quello di una gran varietà dei modi d'intendere il bene umano e, quindi, di una gran diversità delle identità personali. Questa diversità è volontaria e normalmente implica una certa comunanza potenziale, nel senso che una prospettiva autenticamente etica deve essere in linea di principio accettabile e comprensibile a chiunque, anche se non da tutti in atto condivisa. Quindi il pluralismo etico è volontario e, in linea di principio, tendenzialmente universale. Gli abortisti e gli antiabortisti confliggono proprio in quanto non combattono per diritti propri, ma per diritti che a tutti dovrebbero o non dovrebbero essere riconosciuti.

Ovviamente la situazione del pluralismo contemporaneo non è così semplice, né è riducibile a queste due forme estreme, perché tra l'una e l'altra si pongono intrecci ben difficili da districare. Ad esempio, dobbiamo ammettere che le religioni stanno a cavallo tra la diversità per nascita e quella etica. La religione non è soltanto una scelta volontaria accostabile (ma non totalmente) a quelle di tipo etico, ma è anche un fatto culturale e istituzionale. Ciò significa che la religione ha, al contempo, una dimensione privata e una dimensione pubblica. Il diritto alla libertà religiosa può collidere con la protezione di un am-

biente culturale segnato da istituzioni religiose. In ogni caso è difficile tracciare netti confini tra cultura, religione ed etica, cosicché in ultima istanza bisognerebbe vedere in nome di che cosa un certo diritto viene rivendicato o preteso al fine di saggiarne la portata e commisurare a questa il suo trattamento. Se tale diritto ha pretese universalistiche o, comunque, coinvolge in qualche modo tutta la società, allora il suo trattamento dovrebbe essere sottoposto a condizioni più esigenti. Con questo non voglio dire che nelle *enclaves* culturali sia legittimo fare ciò che si vuole, perché c'è una dimensione dell'umano che deve essere messa al riparo dal riduzionismo culturale.

La complessità del pluralismo contemporaneo non è adeguatamente affrontata dalle due concezioni politiche dominanti, il liberalismo e il comunitarismo. Il primo tende a ricondurre le sue forme a quelle etiche, cioè a quelle segnate dalla libertà di scelta e, in tal modo, non è in grado di comprendere il fatto culturale e, in buona parte, anche quello religioso. Il secondo privilegia l'uniformità culturale, fino al punto di minacciare la libertà di scelta degli individui per preservarne l'identità culturale. È, invece, evidente che il pluralismo contemporaneo richiede un trattamento pluralistico e non certamente omogeneo. Ovviamente di ciò il liberalismo e il comunitarismo si vanno rendendo consapevoli e, conseguentemente, si moltiplicano le loro possibili versioni e le loro varianti interne.

Ho accennato al liberalismo e al comunitarismo perché si tratta di dottrine politiche, e la politica è un luogo privilegiato per l'incontro, lo scontro e i tentativi di accordo fra le istanze pluralistiche. Non è l'unico, perché - come s'è detto - le occasioni di contatto si moltiplicano a livello della società civile e dell'economia in un mondo globalizzato e planetario, ma è un luogo pubblico in cui si prendono decisioni che hanno un carattere vincolante e coercitivo ufficiale. In più, all'ambiente politico le visioni pluralistiche chiedono le risorse e i mezzi per realizzare i loro fini e i loro obiettivi, a cominciare dal riconoscimento, che non è una semplice presa d'atto, ma ha un ruolo in certo qual modo *costitutivo* dell'identità reclamata e spesso ha effetti sulla comunità politica nel suo insieme.

Qualora si volesse liberare la politica dal peso gravoso di far convivere le diversità e le differenze, come, da una parte, con l'imposizione di una particolare visione del bene, si propone lo Stato etico e, dall'altra, con lo svincolamento (*avoidance*) da ogni visione del bene lo Stato neutrale, si smarrirebbe il senso stesso della politica, che è quello di far convivere gli estranei. La comunità politica come tale non avrebbe alcuna consistenza propria e nella sostanza si risolverebbe in una comunità che s'identifica con una determinata cultura (monoculturalismo) o con un grappolo di culture (multiculturalismo). Se una comunità politica vuole essere qualcosa di diverso da un mero *modus vivendi* fra tribù separate, allora deve individuare valori che siano punti d'incontro interculturale delle diversità e il fondamento della cooperazione sociale. Gli estranei possono cooperare solo quando hanno in comune almeno alcuni obiettivi fondamentali necessari alla realizzazione della vita umana. In tal modo l'estraneità non è più totale, ma temperata da una certa qual somiglianza. Infatti, una democrazia richiede che almeno si sia simili ai propri concittadini quanto basta per affidar loro il potere legislativo su di noi. Ma ciò implica che le differenti concezioni e forme di vita siano disposte a rimettersi in discussione nella piazza della città e formulino le loro proposte e le loro pretese in modo "ragionevole", cioè capace di essere compreso e condiviso anche da coloro che appartengono ad altri universi culturali. Questa è una condizione necessaria se si pretende di partecipare al bene comune della città e non soltanto di avere rispettati i diritti legati alla propria identità.

La comunità politica è possibile solo a condizione che la diversità contemporanea trovi la possibilità di comunicare e costruisca consapevolmente spazi interculturali comuni. Poiché è segnata dalla diversità, la società politica non può essere considerata una comunità morale, che ha una visione uniforme del bene. La politica deve poter accogliere in sé una vasta pluralità di concezioni del bene. Esse non vengono semplicemente *tollerate* (nel senso di *sopportate*), ma approvate e convalidate, pur se in una dimensione critica, mediante giudizi di compatibilità.

La vita politica ha indubbiamente molti punti di contatto con una comunità culturale, perché non può fare a meno di contesti cooperativi e di forme di vita. Lavorare e vivere insieme anche tra identità diverse genera comunanza nella storia. Significa avere memorie comuni e un comune destino. Non si diventa cittadini per decreto. Avere diritti di cittadinanza non significa primariamente trovarsi in un determinato luogo governato da un'autorità politica, ma è esso stesso un fatto culturale. Significa aver consuetudine di vita, collaborare con altri nella vita sociale e nelle pratiche sociali ordinarie. In questo senso si può anche parlare di un'*identità politica*, che dice riferimento a determinate comunità storiche di vita. Ma il fine della politica non è la comunanza culturale, bensì il discorso che essa permette d'intrecciare tra le diversità. In questo senso si può dire che l'interculturalismo mette meglio in luce la ragion d'essere della politica, il cui obiettivo specifico (anche se non il solo) è mettere in comunicazione tra loro proprio coloro che non sono già in possesso di una comunanza nelle idee, negli interessi e nei valori.

La politica e il diritto, ben più della morale e dell'economia, possono evitare i rischi di incomunicabilità del pluralismo contemporaneo, preservando al contempo la ricchezza della sua multiformità.

BIBLIOGRAFIA

- BARBANO F., *Pluralismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- CONILL J. (a cura di), *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia 2002.
- KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale* (1995), tr. it., Il Mulino, Bologna 1999.
- SARTORI G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2000.
- VIOLA F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.