

Il multiculturalismo nella filosofia politica: il cosmopolitismo di Jeremy Waldron

Andrea Cassatella

1. Introduzione

Per trattare il tema del multiculturalismo nella filosofia politica è necessario muoversi entro una cornice le cui coordinate sono costituite da termini quali cultura, identità, diritti individuali e di gruppo, cosmopolitismo. Con multiculturalismo, espressione entrata in uso negli Stati Uniti circa una decina di anni fa, si intende generalmente una tendenza di pensiero che indaga e possibilmente offre soluzioni plausibili a quei problemi che emergono nelle società definibili come multiculturali. Il dibattito riguardante il multiculturalismo ha in qualche modo ereditato la nota controversia tra liberali e comunitaristi, che ha animato la filosofia politica in ambito anglosassone durante tutti gli anni '80. Tale dibattito era stato caratterizzato dal confronto tra concezioni diverse, e talvolta opposte, su temi quali la concezione del sé (individuo), la nozione di diritti universali e la loro priorità, la neutralità politica.

Elemento centrale del multiculturalismo è, come detto, la società multiculturale; ma cosa si intende per società multiculturale? Riferito al termine società, tale aggettivo connota un'entità politico-sociale che costituisce un ambito in cui coesistono gruppi umani dotati di specificità culturali, etniche, religiose differenti che desiderano perpetuarsi e riprodursi nel tempo mantenendo tali caratteristiche¹. In una società così connotata la convivenza pacifica e ordinata tra gruppi culturalmente diversi è diventata un problema scottante, sia dal punto di vista pratico che teorico. Ecco quindi che sono sorti orientamenti di pensiero che si sono definiti come multiculturalisti.

¹ J. RAZ, *Multiculturalism: a Liberal Perspective*, in «Dissent Winter» 1994, p. 69.

In queste pagine cercherò di trattare in maniera analitica il tema del multiculturalismo nell'ambito della filosofia politica contemporanea, affrontando dapprima il multiculturalismo come problema teorico, cercando di operarne una ricostruzione storico-fattuale e una problematizzazione teoretica; e analizzando, in secondo luogo, la prospettiva *cosmopolita* di Jeremy Waldron che rappresenta un tentativo di soluzione e risposta alle problematiche connesse al tema trattato.

2. Ricostruzione storica

L'esistenza di società multiculturali è un fatto della storia di molti paesi occidentali che risale a tempi non proprio recenti. In effetti «la coesistenza di comunità etniche, culturali, religiose differenti all'interno di una società politica, di uno Stato è stata una condizione dei paesi europei prima che essi stessi si riconoscessero come europei»². Immigrazioni di ampia portata da un paese all'altro non rappresentano certamente un fatto nuovo nella storia. Il diciannovesimo secolo, in particolare, è stato teatro di numerosi movimenti in Europa, e prevalentemente fuori dall'Europa verso il nuovo mondo (America del Nord, Sud America, Australia). Sicuramente l'immigrazione della seconda metà del ventesimo secolo è, per molti aspetti, senza precedenti. Tutto ciò però non spiega il motivo per cui il multiculturalismo sia sorto come problema teorico solo alla fine del secolo scorso. Una parziale spiegazione la si può probabilmente trovare nella comprensione dei cambiamenti strutturali avvenuti nella società occidentale e nei conseguenti mutamenti di atteggiamento da parte degli individui. Come sostiene Ferrara, infatti, «nell'ultimo mezzo secolo siamo cambiati prima di tutto noi; sono cambiati alcuni aspetti centrali della nostra cultura»³.

Tra questi cambiamenti ritengo che tre siano di fondamentale importanza perché hanno inciso sulla fisionomia della società contemporanea determinandone profondi cambiamenti strutturali. Il primo è costituito dalla fine della Guerra Fredda che ha segnato l'inizio di un periodo di nuovi conflitti etnici, religiosi e nazionalistici che sembravano appartenere a un'epoca ormai lontana. Tale periodo, infatti, si è rapidamente contraddistinto per i conflitti derivanti da numerose forme di fondamentalismi che si sono aspramente scontrate in numerosi parti del mondo. Infatti, le tensioni religiose e interetniche rimaste sopite fino al 1989, a causa del loro inglobamento nello scontro ideologico fra Stati Uniti e Unione

² *Ibidem*, p. 69.

³ A. FERRARA, *Il multiculturalismo come nuova frontiera del liberalismo*, in «Democrazia e Diritto», 36 (1996), pp. 39-40.

Sovietica, sono esplose proprio quando si è prospettata per molti paesi la reale possibilità di uscire dalle dittature politiche comuniste e di accedere alla democrazia. Numerosi paesi dell'Europa orientale, per lungo tempo sotto l'influenza dell'Unione Sovietica, sono riusciti a ottenere l'indipendenza dando inizio a un periodo di democratizzazione che ha interessato molti paesi del mondo e che ha portato con sé anche la riapertura di antiche questioni intranazionali. Accanto ai paesi dell'Europa orientale numerosi altri esempi si possono ritrovare nel terzo mondo.

La caduta delle grandi ideologie, poi, ha rappresentato un'altra caratteristica significativa del post Guerra Fredda. Le ideologie rappresentavano delle visioni del mondo, vere e proprie 'forme di vita' in quanto presupponevano non solo una concezione dell'individuo e della storia, ma anche un modo di organizzare la vita sociale, i rapporti economici, le strutture giuridiche, la vita quotidiana in breve, tutto ciò che riguardava un modo di condurre l'esistenza. È possibile affermare che le varie fazioni nazionalistiche e religiose fossero contenute dentro le grandi ideologie e non solo si identificassero con esse, ma soprattutto in esse prendessero forma come gruppi di lotta politica. La disintegrazione di tali 'contenitori' ha determinato un vuoto identitario di enorme dimensioni e ha risvegliato a tal punto antiche questioni di odio etnico e religioso supportate da interessi nazionalistici che i conflitti etnico-nazionalistici sono diventati la forma più rilevante di violenza politica del mondo contemporaneo e sembrano destinati a moltiplicarsi⁴.

Il secondo importante cambiamento avvenuto nel secolo scorso è l'avvento, storicamente innegabile, della società globale. Se si vuole prendere sul serio questo fatto è necessario tenere presente che problemi quali l'immigrazione, l'economia, lo sviluppo, la pace di un singolo Stato nazionale, e quindi dei suoi cittadini, diventeranno sempre più anche i problemi di tutti; diventeranno, se già non lo sono, problemi di carattere globale. La società globale, poi, è anche e soprattutto multiculturale ovvero caratterizzata dalla presenza di gruppi umani portatori di valori culturali diversi. È inevitabile quindi che tale società diventi conflittuale e che i conflitti riguardino molto spesso le questioni fondamentali della vita pubblica (diritti, giustizia sociale, riconoscimento, etc.). Pertanto, tenere presente la dimensione globale della società significa altresì considerare i problemi strutturali a essa connessi in una prospettiva planetaria, cioè non più risolvibili secondo criteri e principi ispirati alla razionalità moderna occidentale formati in tempi in

⁴ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995, p. 7.

cui tale dimensione planetaria era molto limitata, se non del tutto assente.

Il terzo grande cambiamento avvenuto nella società contemporanea è costituito dalla rottura del legame di comunità come fondamento dell'unità politica. Il legame politico sociale non deriva più dall'appartenenza etnica, culturale e territoriale riferita a un'identità culturale monolitica, ma sembra, in un'ottica globale, rimandare piuttosto alla comune percezione di una forte asimmetria nel godimento di diritti e beni, nel riconoscimento di etnie, culture e territori⁵. I principali soggetti istituzionali, gli Stati nazionali, ove l'unità politica prendeva forma sulla base del legame di comunità, sono oggi sempre più sottoposti a logoramento; quest'ultimo è dovuto non soltanto alle numerose rivendicazioni di etnie subnazionali e all'immigrazione dai paesi poveri verso quelli sviluppati, ma soprattutto al costituirsi di poteri sovranazionali. Tra questi l'Unione Europea rappresenta un esempio significativo.

3. *Problematizzazione teoretica del multiculturalismo*

I cambiamenti che si sono verificati progressivamente a livello storico hanno talmente influenzato le società umane che alcuni aspetti che sembravano centrali nella cultura liberale si sono modificati. Probabilmente è proprio in virtù di questi cambiamenti che il multiculturalismo è emerso come fenomeno in questo tempo piuttosto che in quelli passati. A mio avviso quattro sono gli aspetti della cultura liberale che hanno subito una profonda modificazione: (i) la concezione dell'individuo e dell'identità della persona e il relativo riconoscimento; (ii) il ruolo svolto dalla cultura nella formazione dell'identità sia individuale sia di gruppo; (iii) la progressiva sfiducia verso una teoria dei diritti individuali di carattere universale; (iv) la neutralità dello Stato rispetto alle differenze degli individui affinché venga garantita l'uguaglianza di trattamento. Ai fini della presente analisi è utile ricordare che è proprio in relazione a tali elementi che le posizioni multiculturaliste mantengono posizioni fortemente critiche rispetto alla tradizione liberale. Essenzialmente, tali posizioni chiedono il riconoscimento dell'uguale dignità di tutte le espressioni culturali provenienti da gruppi e comunità che coesistono in una società democratica: richiedono riconoscimento pubblico delle identità collettive sia a livello di tolleranza pubblica delle differenze identitarie sia a livello di supporto pubblico di quei gruppi di minoranza solitamente esclusi dalla vita pubblica. Tali rivendicazioni sono state talvolta espresse nel

⁵ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998, p. XVI.

linguaggio dei diritti, ovvero come richieste per ottenere diritti alla cultura e diritti collettivi.

Esse sembrano costituire un'importante sfida per la tradizione liberale; pertanto, è necessario per prima cosa verificare se siano moralmente giustificate, ovvero se si possano trovare ragioni su cui fondare tale posizioni. Solitamente la giustificazione avanzata a sostegno di suddette richieste si basa su principi cardine del liberalismo quali eguaglianza di trattamento, non discriminazione, imparzialità e neutralità della legge. In particolare, le domande multiculturaliste sono fondate su un argomento di giustizia che evidenzia una disparità di trattamento e considerazione pubblica perpetrata ai danni dei gruppi di minoranza, i cui membri si trovano in situazione svantaggiata poiché esclusi dalla vita pubblica. In questa riflessione, mi soffermerò sulle rivendicazioni multiculturaliste relativamente all'identità personale, alla relazione tra cultura e identità individuale-collettiva, alla concezione dei diritti e alla neutralità liberale.

(i) Prima di tutto, la concezione dell'individuo e dell'identità personale. Seguendo le posizioni avanzate da alcuni sostenitori del comunitarismo, le rivendicazioni multiculturaliste riguardanti la concezione dell'individuo si fondano sull'idea che la persona non sia un individuo atomico⁶ e libero da vincoli⁷, quanto piuttosto in relazione costante con i propri simili e con il contesto sociale che lo circonda. Pertanto, l'identità personale si rivela essere il risultato di una percezione di sé unitamente a un riconoscimento di ciò che è esterno a se stessi, ovvero come altri riconosco l'individualità di ognuno. Di conseguenza, nel processo di formazione dell'identità personale, la cultura, concepita nel senso più ampio del termine, è fondamentale per l'individuo in quanto rappresenta «una cornice fondatrice di senso all'interno della quale gli uomini vivono e danno forma alle loro convinzioni, solidarietà e al loro sé»⁸. Accettare tale posizione implica accogliere positivamente l'idea che la cultura sia da proteggere mediante strumenti giuridici, ovvero mediante diritti umani. In altre parole, secondo alcune voci multiculturaliste, se si vuole rispettare l'individuo, secondo i principi della dignità umana, e il benessere personale è necessario rispettarlo in tutto ciò che lo fa essere ciò che è, cioè nella sua autenticità che è indissolubilmente legata alla sua storia, alla sua lingua, alle sue tradizioni: alla sua cultura appunto.

⁶ C. TAYLOR, *Atomism*, in «Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers I», Cambridge 1985.

⁷ M. SANDEL, *The Procedural Republic and the Unencumbered self*, in «Political Theory», 1.

⁸ C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna 1999, p. 53.

(ii) Applicando l'idea appena discussa relativamente all'importanza della cultura per l'individuo a livello interpersonale, si può notare come quest'ultima svolga un ruolo fondamentale anche al livello dei gruppi che vivono in una società politica. Proprio per questo motivo si è aperta una nuova fase nel modo di vedere la società; infatti, se nell'età pre-moderna essa era concepita come una grande comunità e, in epoca moderna, come una collezione di individui, in quella contemporanea la società si presenta come un'unione di comunità, o, per dirla con Rawls, «un'unione di unione sociali»⁹ ove non esistono più maggioranza e minoranza, ma «una pluralità di gruppi culturali»¹⁰. Conseguentemente, se, come è stato da più parti sostenuto¹¹, la cultura rappresenta una cornice all'interno della quale le opzioni scelte da individui e gruppi acquistano significato, la cultura è da proteggere mediante strumenti giuridici quali i diritti. Dunque, se si vuole proteggere e rispettare l'individuo nella sua interezza, e si tiene in debito conto che la cultura svolge un ruolo così determinante per l'individuo e per la sua identità, si deve proteggere la cultura.

Ecco quindi presentarsi, nel quadro concettuale appena delineato, una delle questioni più importanti, se non la più importante, poste dai conflitti emersi nel dibattito sul multiculturalismo: il riconoscimento pubblico delle identità diverse, cioè della pari dignità delle espressioni culturali dei gruppi di una società democratica. Da tali richieste dovrebbero discendere le cosiddette politiche del riconoscimento con le quali si rivendica l'affermazione pubblica delle identità collettive nella loro unicità e, soprattutto, il loro riconoscimento con le conseguenti protezioni a livello giuridico. Attraverso una serie di provvedimenti politici attuabili mediante la legge, gli individui appartenenti a minoranze discriminate o svantaggiate potrebbero disporre dell'opportunità di convivere con la propria identità collettiva senza essere discriminati, umiliati o intimiditi; al contrario, tali individui potrebbero essere messi nelle condizioni di compiere scelte libere sulla base di opzioni culturali di origine diversa, realizzando così la propria identità personale.

Ma quale sarebbe il significato di tale riconoscimento e quale la giustificazione? Taylor avanza, a tal proposito, un'argomentazione interessante. Egli sostiene che il ragionamento svolto per l'individuo può essere analogamente esteso alla cultura di cui i gruppi umani sono portatori. Il ragionamento procede nel modo seguen-

⁹ J. RAWLS, *Una teoria della Giustizia*, Milano 1984.

¹⁰ J. RAZ, *Multiculturalism*, in «Ratio Juris», 3, 1998, p. 197.

¹¹ Cfr. J. RAZ, *Multiculturalism*, cit.; C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*, cit.; W. KYMLICKA, *Liberalism, Community, Culture*, Oxford 1989, p. 165.

te: se si accetta l'uguale valore di ogni individuo in virtù della sua dignità umana, segue che si deve accettare l'uguale valore di ciò di cui ciascuno è portatore (valori culturali); quindi, se si vuole rispettare l'individuo attraverso un sistema di diritti universalmente garantito, lo stesso si deve fare con le culture diverse. Traducendo il tutto nel linguaggio dei diritti, ai diritti universali individuali si richiede l'affermazione dei diritti culturali. Se si accetta poi l'idea che nessuno può sentirsi a proprio agio, avere stima e rispetto di sé se non a patto di venire accettato attraverso il riconoscimento della propria identità personale, da ciò sembra derivare che affermazione e riconoscimento dell'identità personale costituiscano una premessa essenziale per far sentire ogni individuo membro di minoranze accettate e rispettate per quel che è. Inoltre, come dice Galeotti, se «una delle condizioni fondamentali del *well-being* individuale, al di là del possesso di beni materiale, è quella di non vergognarsi di sé in pubblico, come già suggerito da Adam Smith, certamente questa non può essere soddisfatta se la propria identità collettiva ricevuta è oggetto di disprezzo e stigmatizzazione sociale e viene esclusa dalla legittimazione pubblica»¹². Sembra quindi evidente come esista un nesso fra individuo, identità personale, cultura, comunità di appartenenza e come tale nesso costituisca un punto di partenza fondamentale delle domande di riconoscimento pubblico delle differenze identitarie.

(iii) Il terzo aspetto della cultura liberale che ha subito un mutamento significativo è quello riguardante la concezione dei diritti individuali e il loro carattere universale.

Nelle democrazie liberali occidentali si mira, mediante l'attribuzione dei diritti soggettivi universali, a raggiungere gli obiettivi di uguaglianza di trattamento e di non discriminazione rispetto a elementi di diversità nell'applicazione della legge. Tale atteggiamento è sostenuto da un presupposto normativo per cui i diritti dell'uomo devono essere universalmente validi¹³. Tuttavia, ciò è avvenuto anche in relazione al fatto che nella società multiculturale è entrata in crisi la concezione della cittadinanza come status legale attraverso il quale si può godere dei diritti individuali civili, politici e sociali¹⁴. Si imposta infatti l'idea che lo Stato debba trattare con

¹² A. E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli 1999, p. 37.

¹³ G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Milano 1993.

¹⁴ L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. ZOLO (ed) *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari 1994; e M. GIANNI, *Cittadinanza differenziata e integrazione culturale*, in «Rivista Italiana di Scienza politica», 27/1997.

eguale rispetto non solo il cittadino, ma la persona. Il significato di quest'idea mostra come accanto alla valorizzazione pubblica di ciò che di astrattamente comune rende gli individui uguali, la cittadinanza appunto, urge una valorizzazione di ciò che li rende concreti e storicamente diversi. In altre parole, è necessario valorizzare il rispetto per l'identità specifica dell'individuo, sia in quanto tale sia come membro di una comunità. Quest'ultimo fatto implica, quindi, anche rispetto per la comunità cui l'individuo appartiene. L'inclusione nella cittadinanza di membri di minoranze etniche, culturali, religiose è stata operata attraverso la semplice estensione di diritti individuali; tale operazione, tuttavia, non riesce a rendere gli individui di tali gruppi cittadini a pieno titolo, aventi cioè uguale dignità e meritevoli di rispetto, soprattutto perché non vengono considerati come persone con determinate caratteristiche identitarie. In realtà, una cittadinanza secondo l'impostazione liberale classica chiede all'individuo-persona di privarsi delle sue caratteristiche connotative non solo fisiche (colore, sesso, razza, etc.), ma anche identitarie (religione, cultura, etnia). Come se ciò non bastasse, poiché le differenze identitarie che connotano i gruppi sociali minoritari sono in genere costruite, come solitamente avviene per tutti i gruppi, mediante socializzazione, un individuo, al quale si mira ad attribuire uguale trattamento e rispetto indipendentemente dalle sue caratteristiche identitarie sia di singolo sia come membro di un gruppo, risulterebbe essere un agente morale di un mondo poco reale, poco possibile e poco desiderabile. Pertanto, l'inclusione individuale nella cittadinanza comporta per i membri delle minoranze l'ammissione del singolo a dispetto della sua identità in quanto membro di una collettività, e quindi in netto svantaggio rispetto ai membri della cultura di 'maggioranza', che è invece pubblicamente sostenuta, per esempio, dalla lingua ufficiale pubblica, da festività nazionali, da programmi di educazione pubblica ispirati alla cultura di maggioranza etc. Pertanto sembra evidente che la concezione prettamente individuale dei diritti non sia più adeguata alla protezione dei singoli. Anche in questo caso si delinea una precisa richiesta da parte dei gruppi svantaggiati: il riconoscimento pubblico delle differenze identitarie che si estrinseca attraverso il linguaggio dei diritti con la rivendicazione di diritti alla cultura, dei diritti culturali e dei diritti collettivi.

La rivendicazione del diritto individuale alla cultura è formulata sulla base del valore fondamentale dell'autonomia individuale per garantire il benessere dei singoli. L'autonomia cui si fa riferimento consiste nella capacità di scelte significative sulla base di opzioni dotate di valore, opzioni che, come affermato in precedenza, ac-

quistano significato solo entro una cultura comune ove pratiche, usi, costumi, convenzioni, ideali di vita siano condivisi. Da ciò è possibile far derivare un diritto alla cultura come diritto morale sulla base del quale è possibile avanzare richieste di specifici diritti culturali (diritto alla lingua specifica di un gruppo, a programmi educativi specifici, alla modificazione di simboli nazionali, etc.) per il sostegno, la protezione e la sopravvivenza di gruppi minoritari. In questo modo si garantirebbe eguale trattamento e rispetto per l'individuo considerato anche rispetto alla caratteristica di essere membro di un gruppo culturale. Viceversa, se tale concessione non dovesse realizzarsi, ci si troverebbe di fronte a un'ingiustizia dovuta al fatto che, non riconoscendo diritti culturali a gruppi minoritari, questi verrebbero privati dell'opportunità fondamentale che ogni persona ha di esercitare la propria autonomia e realizzarsi in modo completo, sia come singolo individuo che come membro di un gruppo diverso da quello sostenuto dal potere pubblico.

(iv) L'ultimo aspetto della cultura liberale che è mutato in modo considerevole è quello relativo alla neutralità dello Stato rispetto alle differenze individuali nell'applicazione della legge.

Nella sua formulazione più generale, con neutralità dello Stato ci riferisce all'idea che l'azione pubblica, esplicantesi attraverso la legge, dovrebbe trascurare non solo le differenze personali riguardanti l'origine familiare e sociale, l'etnia, il colore della pelle, la razza, il sesso, ma soprattutto le differenti visioni esistenti in una società politica di ciò che rende una vita buona. In tal modo si realizzano gli ideali di imparzialità, non discriminazione e uguaglianza di trattamento mediante un atteggiamento cosiddetto anti-perfezionistico, secondo cui non è compito dello Stato rendere migliori i cittadini attraverso l'applicazione di leggi dotate di contenuti ispirati a ideali di vita buona, di eccellenza, di perfezione umana. Infatti, è proprio attraverso l'applicazione dell'idea di anti-perfezionismo che si vuole evitare che siano di pertinenza dello Stato le concezioni del bene, che devono restare un fatto appartenente alla sfera privata¹⁵.

L'idea di neutralità, nata all'interno del pensiero liberale per garantire che lo Stato si astenesse dall'assumere pubblicamente qualsiasi impegno religioso, si è poi caratterizzata come vera e propria astensione del pubblico potere su tutte le questioni di tipo etico anche secolarizzato.

L'ideale di neutralità è di fondamentale importanza soprattutto per i pensatori liberali appartenenti alla corrente del liberalismo co-

¹⁵ Il concetto di perfezionismo è stato introdotto da J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982.

siddetto neutralista o politico¹⁶. Tale ideale è stato progressivamente considerato come un principio per stabilire la legittimità politica delle istituzioni pubbliche. Come osserva Galeotti, infatti, «la legittimità delle istituzioni pubbliche liberali dovrebbe risultare neutrale rispetto alle visioni del mondo e alle concezioni del bene individuale che caratterizzano le società contemporanee, in modo da essere riconosciuta da tutti i soggetti di una società pluralistica, indipendentemente dalla loro origine, credo e cultura»¹⁷. Una neutralità così concepita non solo si ricollega alla tolleranza rispetto alle visioni del mondo e del bene e risponde a un requisito di uguaglianza nell'applicazione della legge, ma soprattutto legittima il consenso politico su principi e istituzioni fondamentali come risultato di una scelta costituita da individui liberi, uguali, razionali, con interessi e concezioni del mondo potenzialmente in conflitto¹⁸. Nella società multiculturale contemporanea l'ideale di neutralità è così fortemente messo in discussione nel dibattito sul multiculturalismo che sembra necessario chiedersi se la realtà del pluralismo culturale sia compatibile con un principio così fondamentale per le democrazie liberali. L'attacco a quest'ideale è operato rispetto a un suo aspetto particolarmente debole: la cecità alle differenze. Se è vero l'argomento secondo cui l'idea di neutralità giustifica, da una parte, l'attribuzione di uguale libertà relativamente alle concezioni del bene come tratto essenziale della giustizia sociale e, dall'altra, l'imparzialità e non discriminazione verso qualsiasi credo etico e religioso, esso ignora i diversi pesi e la diversa forza contrattuale che le varie concezioni del bene hanno nella società reale. In essa alcuni gruppi di minoranza sono in un certo modo svantaggiati dal fatto di occupare posizioni definibili come minoritarie; è innegabile, infatti, che l'asimmetria del pluralismo dei gruppi sia un fatto reale e concreto. Tale asimmetria è ignorata per principio dall'ideale di neutralità a causa appunto del presupposto fondamentale di cecità rispetto alle differenze. Se, però, si presta attenzione al fatto che la condizione di appartenenza a gruppi minoritari comporta una serie di svantaggi, magari accumulati in una storia di discriminazioni, il legame di appartenenza a un gruppo (di maggioranza) o a un altro (di minoranza) implica una notevole differenza soprattutto in termini di accesso alle risorse connesse a una certa posizione sociale¹⁹. Inoltre, se la possibile discriminazione verso alcuni gruppi e la loro invisibilità pubblica possono essere frutto di una motivazione connessa intrin-

¹⁶ S. MAFFETTONE - S. VECA (edd) *Manuale di Filosofia Politica*, Roma 1996, p. 192.

¹⁷ A. E. GALEOTTI, *Multiculturalismo*, cit., p. 21.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 19 e ss.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 25-26.

secamente alla loro identità di gruppo, la situazione si complica ulteriormente. Infatti, la cancellazione pubblica delle differenze sociali e soprattutto delle identità collettive, anziché bilanciare eventuali svantaggi connessi all'appartenenza, rinforza il senso di umiliazione e vergogna di un'identità collettiva che rimane pubblicamente invisibile. È difficile pensare che ci si possa sentire a proprio agio e avere stima e rispetto di se stessi se si viene accettati socialmente e legalmente attraverso l'attribuzione della cittadinanza, a dispetto della propria identità di membri di un gruppo. Una cittadino così concepito, ovvero un cittadino che acquista la cittadinanza per estensione dei diritti individuali a prescindere dalle proprie caratteristiche identitarie, è un cittadino sostenuto da una persona realmente autonoma e libera? È un cittadino che ha la reale capacità di fare uso del suo status legale e di svolgere un ruolo attivo come membro di una società democratica?

Ancora una volta la domanda di riconoscimento pubblico delle identità collettive prende forza non solo come richiesta di tolleranza pubblica delle differenze identitarie, ma soprattutto come richiesta di sostegno di identità collettive di minoranza che risultano escluse dalla vita pubblica. La giustificazione di una simile richiesta consiste in un argomento di giustizia che sottolinea il fatto della disparità reale di trattamento e di considerazione pubblica subita da membri di gruppi minoritari. Tale richiesta comporta, però, il dover affrontare un problema di enorme complessità per il liberalismo contemporaneo. Affinché avvenga un riconoscimento e una valorizzazione pubblica delle differenze identitarie, queste devono essere considerate sotto l'aspetto del loro contenuto; ma la considerazione di un qualche contenuto che rientri in un ideale di vita buona è per definizione bandito dalla neutralità liberale proprio perché essa si configura come atteggiamento antiperfezionistico. Questa situazione di *impasse*, pertanto, obbliga a interrogarsi con ancora maggior impegno sulla compatibilità delle richieste emergenti nel dibattito sul multiculturalismo con i capisaldi della tradizione delle liberal-democrazie.

Per concludere questa sezione è utile ricordare un punto essenziale: le domande multiculturaliste di riconoscimento e valorizzazione pubblica delle differenze identitarie dovrebbero persuadere i teorici politici a riconsiderare e probabilmente a superare un'idea centrale del pensiero liberale: la tolleranza. Solitamente, tale idea presuppone un punto archimedeo, quello liberale, da cui è possibile giudicare in merito alle differenti *weltanschauungen* e visioni politiche della società rispettando passivamente queste ultime a patto che non comportino danni verso terzi. Al contrario, le rivendicazioni sollevate nel dibattito sul multiculturalismo richiedono che tale punto venga rimosso come conseguenza del riconosci-

mento dell'eguale dignità di tutte le espressioni culturali. Verso queste ultime, quindi, si dovrebbe assumere un'attitudine positiva mediante il riconoscimento pubblico delle identità collettive e la concessione di diritti alla cultura e diritti collettivi. A questo punto è opportuno chiedersi se sia ancora possibile affrontare le sfide poste dal multiculturalismo mantenendo una prospettiva liberale classica. Jeremy Waldron, proponendo la sua prospettiva cosmopolita, sembra rispondere positivamente tale domanda.

4. *Jeremy Waldron e la teoria liberale*

La prospettiva filosofica cui Waldron fa riferimento è il liberalismo, ovvero quella concezione politica che fa valere il principio di libertà individuale intesa non solo come mera negazione di ogni autorità esterna (libertà negativa), ma come autonomia o capacità di obbedire a norme razionali che scaturiscono dall'interno dell'uomo. Ponendo poi la fonte di ogni legittimità dell'autorità e della legge nell'individuo, che deve poter giustificare l'esistenza di un ordine politico in virtù dell'intelligibilità di esso davanti al proprio tribunale interiore, si garantisce la legittimità di un'organizzazione politica. Inoltre, accanto ai diritti che proteggono la libertà individuale, sono necessari diritti economico-sociali che garantiscano l'accesso ai beni materiali per un esercizio effettivo della libertà personale; l'interazione tra questi diritti è garantita da una teoria della giustizia che stabilisce principi che rendono possibile la relazione tra il diritto (potenziale) a esercitare la propria libertà e il diritto ad accedere a risorse materiali per poter effettivamente esercitare tale diritto di libertà (attuale).

Nella proposta cosmopolita di Waldron vengono trattati quegli aspetti centrali della cultura liberale che sono entrati in crisi con l'avvento del multiculturalismo come problema teorico.

È opportuno ricordare che una prospettiva cosmopolita prende vita da una concezione cosmopolitica della realtà, ovvero da un orientamento di pensiero che giudica la realtà da un punto di vista ampio e universale.

5. *Il cosmopolitismo: l'eredità kantiana*

La prospettiva di Waldron sul cosmopolitismo si ispira al cosmopolitismo kantiano. Il punto di partenza del pensiero kantiano è costituito da una considerazione della condizione esistenziale degli individui: «La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme entro limiti determinati»²⁰ costituiti dal *globus terraqueus*; di conseguen-

²⁰ I. KANT, *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1998, pp. 189-191.

za, ciascun individuo può sì muoversi verso territori lontani, ma si troverà prima o poi di fronte a qualcun altro che si è spostato in direzione opposta. Mezzi di trasporto diversi hanno aiutato gli uomini a incontrarsi superando gli ostacoli naturali. Inoltre, una curiosità innata li ha spinti a spostarsi, a viaggiare, a conoscere il diverso. Il commercio è stato un altro fattore che ha messo in comunicazione uomini che abitavano territori anche molto distanti fra loro²¹. L'elemento centrale di questa considerazione è costituito da un fatto naturale innegabile: gli uomini si trovano inevitabilmente a coesistere nello stesso spazio geografico, che, seppur di grandi dimensioni, è pur sempre fisicamente limitato. La coesistenza tra gli individui in questo spazio non è sempre pacifica, in quanto inizialmente ognuno si trova in uno stato di natura caratterizzato da situazioni conflittuali. Lo stato di natura, infatti, è quello stato ipotetico in cui ciascuno agisce secondo quanto gli sembra giusto e buono usufruendo della propria libertà naturale di utilizzare ciò che trova in natura. Secondo Kant, è necessario che l'individuo esca da questo stato connotato da conflitti derivanti da prepotenze personali, ed entri in uno stato giuridico o civile dove ciò che è proprio, 'il mio e il tuo', sono legalmente garantiti da un diritto di libertà. Il mancato ingresso nello stato di giuridico costituisce la più grande ingiustizia, poiché, al di fuori di esso, nessuno è certo del suo contro la prepotenza altrui²². Lo stato di natura, infatti, non è necessariamente ingiusto, ma il giusto in esso è solo provvisorio; invece nello stato giuridico, in cui è legalmente determinato ciò che deve essere riconosciuto a ciascuno come suo, il giusto è perentorio, cioè garantito dalla legge. Nello stato giuridico o civile, quindi, è assicurata la pacifica convivenza degli individui in quanto la legge stabilisce 'il mio e il tuo' dirimendo i conflitti derivanti dal tentativo di ciascuno di perseguire il proprio interesse personale. Secondo Kant, tutti i gruppi costituiti da esseri razionali necessitano dello stato civile; anche i diavoli, ossia individui che mirano esclusivamente al soddisfacimento del proprio interesse personale, hanno bisogno dello stato giuridico per poter convivere pacificamente.

Ora, secondo Kant, è possibile applicare questo ragionamento per analogia agli Stati, affinché si possa costituire uno stato giuridico a livello internazionale che garantisca una condizione di pace perpetua. Egli afferma cioè che le stesse ragioni che hanno condotto gli individui a entrare in una costituzione statale possono spingere gli Stati a sottrarsi ai mali derivanti dalle continue guerre e a

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 140.

entrare in una costituzione cosmopolitica²³, a cui Kant propone di affiancare un diritto cosmopolitico, che riconosce non tanto i principi delle relazioni tra gli Stati, quanto piuttosto pone la necessità della garanzia dei diritti degli individui rispetto agli Stati²⁴.

6. *Il cosmopolitismo di Jeremy Waldron*

Waldron sostiene, seguendo Kant, che «ogni individuo si trova inevitabilmente *side by side* con i propri simili in un rapporto d'influenza reciproca, poiché lo spazio geografico abitabile esistente, per vasto che possa essere, è comunque limitato. Migrazioni, trasmissione di idee causate da contatti interculturali e commercio hanno fatto sì che gli uomini venissero progressivamente a contatto, in relazione reciproca gli uni con gli altri»²⁵.

Pertanto, il primo fondamentale presupposto della prospettiva cosmopolita waldroniana è che l'individuo sia in rapporto di relazione e influenza reciproca con i propri simili, non solo quelli appartenenti a un unico gruppo culturale, ma anche a gruppi culturalmente diversi. Questo presupposto è fondato sulla constatazione di un fatto da non trascurare se si vuole costruire una prospettiva autenticamente realista: nelle moderne società politiche ognuno di noi si trova geograficamente in un'inevitabile relazione di influenza reciproca con i propri simili.

Il secondo presupposto fondamentale è anch'esso basato sulle intuizioni kantiane. Come scriveva Kant nella *Metafisica dei costumi*, se gli individui vogliono vivere in uno stato di pace, «l'unico dove il mio e il tuo sono garantiti da leggi», è necessaria «un'associazione giuridica degli uomini sotto leggi pubbliche» che presiedano alle loro possibili relazioni²⁶. Pertanto, «se ciascun individuo è inevitabilmente in rapporto di relazione reciproca con i propri simili, e se si vuole che tali rapporti siano pacifici, è indispensabile giungere a patti (*coming to terms*) con i propri simili per costruire e mantenere una struttura giuridica necessaria ad assicurare la pace, risolvere i conflitti, fare giustizia, evitare grandi danni e costruire una base per migliorare le condizioni di vita»²⁷. Il dover giungere a patti coi pro-

²³ I. KANT, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in ID., *Scritti di Storia, Politica e Diritto*, Roma-Bari 1995, p. 156.

²⁴ Cfr. G. GOZZI, *Diritti dell'uomo e diritto cosmopolitico*, in G. CAVALLARI (ed), *Individuo, comunità, globalizzazione*, Roma 2001, p. 81.

²⁵ J. WALDRON, *Actually existing cosmopolitanism*, EUI Lecture, February 2001, p. 16.

²⁶ I. KANT *La metafisica dei costumi*, cit., p. 194.

²⁷ J. WALDRON, *What is cosmopolitan?*, in «Journal of Political Philosophy», 8, 2000, p. 239.

pri simili rientra in quello che l'autore definisce come il dovere di partecipazione civica (*duty of civic responsibility*), ovvero un dovere morale che obbliga l'individuo a entrare in un'associazione giuridica regolata da leggi pubbliche per ottenere garanzie di esistenza pacifica. Tale dovere morale è radicato nell'esigenza e nel diritto che ogni individuo ha di competere con i propri simili per l'utilizzo e il controllo delle risorse in uno spazio geografico condiviso con altri, solitamente non scelti, che vantano stesse esigenze e diritti. Dichiarò infatti Waldron: «gli individui vivono l'uno accanto all'altro, raggruppati insieme in circostanze in cui essi devono semplicemente trattare gli uni con gli altri, indipendentemente da qualsiasi disparità riguardo alle loro visioni della giustizia, della moralità, del diritto»²⁸.

Dunque, l'individuo ha il dovere morale di associarsi giuridicamente coi propri simili, con cui si trova in rapporto di relazione reciproca, per dar vita a una struttura giuridica in cui un adeguato sistema di leggi regoli pacificamente i rapporti sociali. Ciò si fonda sull'argomento normativo che postula un obbligo morale di associazione reciproca.

È indispensabile, a mio avviso, tenere presente queste due assunzioni della prospettiva waldroniana in quanto fungono non solo da fondamento di tutto il suo orientamento cosmopolita, ma soprattutto rappresentano, nell'insieme, una sorta di filtro concettuale attraverso cui è possibile proporre argomentazioni normative circa l'organizzazione giuridica, politica e sociale delle moderne società politiche.

Ma cosa intende Waldron per cosmopolitismo? Una parziale spiegazione viene fornita in un articolo del 2000 dal titolo *What is cosmopolitan?*, in cui dichiara che con cosmopolitismo intende riferirsi a due distinti ambiti e concetti: il cosmopolitismo nella cultura e l'idea kantiana di diritto cosmopolitico.

Il cosmopolitismo nella cultura rappresenta abitudini e stili di vita degli esseri umani; come si deduce significato dal suo articolo *Minority cultures and the cosmopolitan alternative* in cui l'aggettivo cosmopolita indica «un modo di essere nel mondo, un modo di costruire la propria identità che è diverso, e possibilmente opposto, all'idea di appartenere o essere derivati o inseriti in una cultura particolare»²⁹. Waldron, per esempio, sostiene che la cultura è «qualcosa di simile a un perdurante insieme di pratiche sociali esistenti come un modo di vivere per un intero gruppo umano. Inoltre, la cultura rappresenta quell'eredità di un gruppo, costituita dal

²⁸ *Ibidem*, p. 24.

²⁹ *Ibidem*, p. 227.

modo di identificare problemi di vita sociale e di risolverli; problemi che sono seri e che necessitano di una soluzione». Una cultura, quindi, comprende un modo particolare di trattare le relazioni tra i sessi, l'educazione dei figli, l'organizzazione dell'economia, la trasmissione della conoscenza, la punizione delle offese, e in generale tutte le vicende che influenzano i vari livelli della vita umana³⁰. La cultura, poi, ha precise caratteristiche strutturali: non è integra, monolitica, unitaria, ma eterogenea, diversificata e non unitaria. Le culture, infatti, hanno un carattere non monocromatico nel senso che «possiedono già un qualche aspetto cosmopolita»³¹. Infatti, se per esempio si guarda a città come New York, Bombay, Parigi, Londra, centri urbani di cultura mondiale, si può notare come in esse commerci, immigrazioni, scambi culturali avvengano quotidianamente e tradizioni diverse si mescolino interagendo tra loro. A partire da tale presupposto, egli elabora conseguenze normative precise. La più rilevante è che la cultura pura e incontaminata nella sua singolarità è un'anomalia, un'eccezione spiegabile alla luce di contingenze storiche e condizioni geografiche di straordinario isolamento. Un esempio di questo tipo sono i Maori in Nuova Zelanda.

Pertanto, se, come afferma Waldron, l'identità personale è strettamente legata alla cultura e quest'ultima presenta le caratteristiche appena descritte, allora è necessario confutare un modello, assai diffuso nei dibattiti sull'identità, che egli chiama «una persona: una cultura». Al contrario, egli propone un modello differente che definisce come «una persona: molti frammenti culturali»; quest'ultimo caratterizza il modello cosmopolita. Ognuno di noi, dice Waldron, riscontra nel tempo che la propria identità, in parte ricevuta e in parte costruita, è una fonte di infelicità. Tuttavia, «poiché essa è costituita da elementi provenienti da fonti culturali diverse, non si deve 'naturalmente' purgare quegli elementi che non si conformano a uno schema predefinito prescrittoci da una comunità che riteniamo essere la depositaria della nostra cultura»³². Con questo egli sostiene che l'identità personale è formata da elementi culturali differenti che rispecchiano la composizione reale dei gruppi e delle culture delle moderne società politiche, culture e gruppi che, a loro volta, rappresentano le fonti da cui tali frammenti provengono. Un esempio concreto del modello cosmopolita citato da Waldron è Salman Rushdie³³.

³⁰ J. WALDRON, *Cultural identity and civic responsibility*, University of Otago, Summer 1998, p. 6.

³¹ J. WALDRON, *What is cosmopolitan?*, cit., p. 231.

³² J. WALDRON, *Multiculturalism and melange*, cit., p. 106.

³³ *Ibidem*.

Il modello cosmopolita proposto offre quindi due vantaggi fondamentali. Prima di tutto, se l'identità non è strutturalmente legata a un unico e integro contesto culturale, non è necessario comprendere un'intera cultura per rispettare un individuo. Secondariamente, il rispetto per la differenza, rivendicato nei dibattiti sull'identità politica, è regolato a livello individuale piuttosto che dall'appartenenza a un gruppo. Pertanto, in una società multiculturale, il modello cosmopolita rifiuta assolutamente l'egemonia della cultura dominante come chiave essenziale per la comprensione e il rispetto dell'individuo, in quanto nega che una qualsiasi cultura possa occupare un posto privilegiato nella costituzione della sua identità personale o nella determinazione di cosa debba contare per rispettarlo.

Come detto il *cosmopolitan right* costituisce il secondo aspetto rilevante della prospettiva cosmopolitica di Waldron: esso si riferisce a un ambito della filosofia politica e del diritto che delinea la condizione umana dell'individuo e di come si debba concepire l'interazione di questa con la legge, i diritti e la giustizia³⁴. Due sono gli argomenti di matrice kantiana che supportano la concezione del *cosmopolitan right*. Il primo, di carattere descrittivo, rappresenta una considerazione circa la condizione degli individui nel mondo nelle moderne società politiche. Come è stato precedentemente affermato, gli individui, in virtù delle circostanze geografiche che caratterizzano l'ambito terrestre, si trovano inevitabilmente *side by side* coi propri simili in una relazione di influenza reciproca cosicché membri di gruppi culturali differenti coesistono. Il secondo argomento è di tipo normativo: poiché potenziali conflitti possono sorgere sia dalla competizione per l'accesso e l'utilizzo delle limitate risorse in un territorio specifico sia in merito a differenti concezioni sulla giustizia e sui diritti, è necessaria un'associazione giuridica degli uomini regolata da leggi pubbliche³⁵.

In conclusione, è utile soffermarsi nuovamente e più ampiamente proprio sull'argomento normativo sostenuto da Waldron che è l'essenza della sua prospettiva circa l'organizzazione sociale, politica e giuridica della società. In sostanza, infatti, considerando le condizioni geografiche che caratterizzano l'ambito esistenziale degli individui e il fatto che questi ultimi si trovino in rapporti di influenza reciproca, se si vuole che tali rapporti siano pacifici è necessario giungere a patti coi propri simili. Tali patti sono il contenuto di un artificio razionale mediante il quale è possibile creare e mantenere una struttura giuridica che garantisca pace e giustizia,

³⁴ *Ibidem*, p. 229.

³⁵ J. WALDRON, *What is cosmopolitan?*, cit., p. 239.

risolva i conflitti e favorisca il miglioramento delle condizioni di vita³⁶. Di conseguenza, secondo Waldron, giungere a patti rappresenta la *conditio sine qua non* per convivere pacificamente in una società ben ordinata, ovvero in una società in cui esiste una struttura giuridica che si esplica nella forma della legge positiva, in cui i cittadini sono ben disposti a cooperare a prescindere da ogni reciproca comprensione individuale e culturale, che può essere inizialmente differente e contrastante con quella di altri. Il *cosmopolitan right*, quindi, stabilisce principi equi per il governo di un territorio (e delle relative risorse) abitato da individui appartenenti a gruppi culturali differenti; tali principi sono principi di libertà che governano la proprietà privata. Se, al contrario, il giungere a patti non si realizzasse, l'impossibilità di stabilire principi di libertà e principi regolanti la proprietà privata rappresenterebbe allo stesso tempo l'impossibilità di realizzare una base comune, mutuamente riconosciuta e quindi sicura, su cui gli individui possano basarsi per vivere la propria vita e far uso delle risorse necessarie alla loro sussistenza³⁷. Certamente, egli sostiene, gli individui hanno differenti e contrastanti visioni circa la giustizia, la moralità, il diritto; tuttavia, «l'esigenza della legge positiva è relativa alla situazione geografica di ogni individuo che si trova a vivere in rapporto di relazione reciproca con i propri simili e che quindi non può scegliere coloro coi quali giungere a patti»³⁸. Proprio questo infatti suggerisce la politica, ovvero che «non esistono alternative al dovere di giungere a patti con gli individui coi quali si è in rapporto di relazione reciproca; si deve semplicemente trattare con gli altri a prescindere dall'esistenza di qualsiasi disparità iniziale circa la visione della giustizia, della moralità, del diritto»³⁹. Proprio su quest'ultimo punto Waldron è perentorio:

«Il *cosmopolitan right* non è un principio filantropico dell'etica, ma un principio di diritto. Esso impone una certa disciplina giuridica nella politica, una disciplina radicata nella nostra diversità, nel nostro potenziale disaccordo, e tuttavia nel nostro bisogno della legge. Poiché abbiamo differenti visioni riguardo alla giustizia e seguiamo differenti tradizioni, ma comunque viviamo *'unavoidably side by side'*, dobbiamo giungere a patti con i nostri simili. Il bisogno di giungere a patti ha un impatto sul modo in cui siamo in diritto di presentare noi stessi, in qualità di soggetti di parte rispetto a differenti visioni, a partecipare a disparate tradizioni. Il presentarsi agli altri come impegnati (*engagement*) a supportare una serie di norme e pratiche culturali specifiche, come se fossero aspetti bruti dell'identità personale, come il sesso, il colore della pelle, e perciò come non-negoziabili, è incompatibile con l'idea di *cosmopo-*

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 240.

³⁸ *Ibidem*, p. 241.

³⁹ *Ibidem*.

litan right. Tale incompatibilità è dovuta al fatto che la disciplina del *cosmopolitan right*, nella politica domestica, ritiene che ognuno debba considerare le norme della propria cultura per ciò che sono realmente e non come aspetti costitutivi dell'identità personale; quindi, tale visione rappresenta possibili soluzioni a problemi che si sono sviluppati in un gruppo in un lungo arco di tempo rispetto a problemi e conflitti derivanti dal dover condividere territorio e risorse con altri che hanno sviluppato differenti approcci fondati su differenti esperienze»⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*.