

INCERTEZZA, PLURALISMO, DEMOCRAZIA

Roberto De Vita

1.Il senso dell'incertezza	1
2. Pluralismo e relativismo	4
3. Pluralismo e democrazia	9
4. Democrazia e diversità	10
Bibliografia	17

1. Il senso dell'incertezza

La realtà attuale viene descritta, non solo nelle analisi sociologiche, ma anche in quelle economiche, politologiche, e nelle varie scienze fisiche e naturali, come caratterizzata da una strutturale incertezza. In modo sommario i riferimenti a sostegno di questa rappresentazione sono riferibili alla crescente complessità e frammentarietà della realtà sociale, alla crescente egemonia della tecnica nella vita umana e sociale, alla pluralità delle presenze.

Il significato sociale di complessità a cui si fa riferimento in queste note è all'aumento delle contingenze e pertanto alla riduzione dello spazio dei comportamenti e delle aspettative che sono regolate dalla necessità e dalla consuetudine, all'aumento delle opportunità di scegliere secondo il principio dell'indeterminazione, individuato nelle scienze fisiche da Goedel e da Heisemberg, cioè della non certezza dei fondamenti ultimi del sapere. Dentro ogni sapere scientifico, anche il più oggettivo, influisce l'osservazione dell'osservatore e le sue scelte determinano la natura dell'informazione, e pertanto anche le teorie fisiche non descrivono il mondo "come è" ma soltanto quello che possiamo percepire per cui il compito della scienza, per gli antirealisti, non è scoprire la realtà ma costruire modelli della realtà che vadano d'accordo con l'osservazione (cfr. B. Van Fraasen, 1985).

La realtà pertanto manca di sintesi unificanti e convergenti, la scienza non dispone più le sue teorie in successioni ordinate, ma piuttosto con punti di vista non sempre convergenti; tramonta l'utopia dell'inizio del secolo di Henri Poincaré di una "sintesi imponente" tra le scienze, alla "sintesi" si è sostituita la "complessità". Il secolo si chiude nella incertezza, nella complessità non sovraordinata da valori guida permanenti ma subordinata alla sola regola dell'adattamento sistematico riuscito ad imporsi come risposta alle continue, improbabili sfide dell'ambiente.

Complessità è anche disponibilità nella vita sociale, culturale, etica, politi-

ca, di molte più equivalenze funzionali, molti più strumenti di intervento e proposte rispetto alle sfide di un ambiente, sia fisico che umano, sempre più complesso e attivo e con una crescita di autonomie anche al proprio interno, eterogeneamente reattivo nei confronti dei sistemi; per questo sia il sistema sociale che il sistema del sapere non possono mantenere una struttura decisionale piramidale, gerarchica, secondo processi comunicativi tra centro e periferia. I sottosistemi sono relativamente autonomi e la circolarità delle comunicazioni è sempre in tempo reale senza rigidità programmatarie a tempi medi e lunghi. I vari sistemi autoreferenziali sono sensibilissimi a quello che accade nell'ambiente ma per difendersi da esso. La flessibilità è solo al loro interno, si strutturano in forme chiuse. All'interno si sviluppano tendenze a imporre profili di "personalità autoritaria".

La caduta della struttura gerarchica comporta una caduta, nel campo del pensiero riflesso, del pensiero metafisico a beneficio di prassi astrattive sempre più egemonizzate dalla scienza e dalla tecnica. La tecnica è il motore dello sviluppo sociale e umano. Essa non è strumento per soddisfare bisogni ma per crearne di nuovi, per inventare desideri, senza una meta che non sia il puro e semplice potenziamento tecnico senza scopo e senza perché. Il tempo della tecnica non ha come prospettiva la realizzazione di un "senso" perché ciò che persegue non sono fini da raggiungere ma semplici risultati ottenuti e impiegabili in vista di ulteriori risultati.

Anche i rischi crescenti del degrado ambientale, della riduzione dell'uomo a ingranaggio dell'apparato tecnico, del potenziamento della distruttività in ordine alla natura e alla comunità pur stimolando nuove consapevolezze e nuovi momenti di opposizione, non arrestano lo sviluppo a-finalistico della tecnica in cui sono ancora riposte le speranze della nostra sicurezza più che il terrore di una possibile estinzione della vita sulla terra o un risorgimento umano nel mondo della macchina. Questo comporta una caduta dell'ottimismo scientifico come progresso infinito dell'uomo, ed emergono le difficoltà di percepire il futuro, la paura per il destino dell'uomo e dell'umanità.

La morale stessa, che un tempo aveva la natura come referente, ora deve fare i conti con le possibilità della tecnica che i principali ispiratori della morale e dei principi etici non avevano previsto. Non è più possibile fare riferimento ad una antropologia naturale o essenzialista, o ad una definizione dell'"essere sé stessi"; il presupposto etico è che l'esistenza è fine a se stessa, non può essere subordinata a nessuna altra finalità che non sia il proposito di vivere fino in fondo il proprio "esserci". Ciò minaccia di risolvere i problemi etici e morali in una sorta di retorica dell'impotenza dove si chiede, o si implora, "chi può" (la tecnica) di non fare ciò che può. I confini stessi

dell'esistenza umana, la nascita e la morte, già non appartengono più all'ordine della natura, né tanto meno all'ordine etico: non più all'essere (la natura), o al dover essere (l'etica) perché un poter essere (la tecnica) ha scompaginato i quadri di riferimento.

La scienza e la tecnica, che accorciano lo spazio e velocizzano il tempo, che allievano il dolore e allungano la vita, che mobilitano su scala totale le risorse del pianeta, forniscono una guida all'agire assai più potente di qualsiasi morale. Ci impongono obbligazioni che vincolano e regolamentano la nostra quotidianità più di tutte le morali scritte nella storia dell'umanità e rendono così, in prospettiva, sempre più marginale fino al limite del superfluo ogni altro imperativo.

Il progresso tecnico sottrae, in gran parte, all'agire del singolo e della collettività anche il fatto della responsabilità, in quanto si può parlare di responsabilità solo in presenza di una consapevolezza delle proprie azioni e delle loro conseguenze. Il sapere individuale e collettivo è inadeguato all'ordine di grandezza della competenza tecnica, che conferisce potere al nostro agire, e quindi difficilmente una morale dell'intenzione e della responsabilità possono essere non solo efficaci ma assumere un qualche significato nell'ambito del fare tecnico.

È profondamente inquietante il fatto che la ricerca e la possibilità di esplicitare dei valori appare sempre più come qualcosa di "penultimo" rispetto alla realtà ultima della tecnoscienza; la conseguenza, già da molti ipotizzata ed anche teorizzata, è che nella complessità moderna, dopo il disincanto che ci ha privato di bussole, strumenti e orientamenti sicuri, si può solo "navigare a vista" in una situazione incerta e precaria non superabile, dove la legittimità, anche sul piano etico, può essere risolta solo come convenzione.

La politica e l'economia, che si fondavano rispettivamente sul concetto di democrazia e su quello di mercato, vedono questi due moduli, a cui un tempo era affidato il compito di regolare la convivenza tra gli uomini e lo scambio delle merci, divorati dalla retorica della persuasione che, nel segno della videocrazia, produce consenso e regola produzione e consumo delle merci. Non più tanto democrazia e mercato come espressione della politica e dell'economia, ma videocrazia come creazione della politica e dell'economia. Lo stesso tema dei rapporti tra etica ed economia che in questi anni ha acquisito un'ampia e rapida popolarità, rischia di assecondare una impostazione errata del dibattito avvalorando l'economicismo e il moralismo come punti di vista legittimi quando invece il conflitto non è tra "etica ed altro" ma tra "valori etici diversi" (cfr. Magatti, 1993).

2. Pluralismo e relativismo

Il processo di complessità è accelerato, sia sul piano quantitativo dei sottosistemi che qualitativo delle relazioni e interdipendenze, dal fenomeno nuovo per l'occidente del pluralismo culturale e del dilatarsi della dimensione multiculturale. La storia, che è sempre più solo storia occidentale si sente minacciata da altre "storie" vissute ai margini dei suoi confini, ma ora cresciute e divenute pressanti con il loro carico di senso e di uomini che agli occhi della storia occidentale appaiono per molti versi incomprensibili e minacciose. Sono storie che combattono guerre di razza e di religione contro una storia occidentale che nei loro confronti combatte guerre economico-finanziarie, commerciali e ambientali. E nessuno dei fronti è omogeneo e ad armi pari.

Il pluralismo culturale e di conseguenza il dilatarsi della dimensione multiculturale della società occidentale pone problemi di non facile soluzione per un obiettivo di compresenza non conflittuale e non gerarchizzata di culture, tradizioni, costumi, religioni diverse in una realtà europea, e in particolare italiana, che non è mai stata, né ha avuto le condizioni per proporsi di essere, un *melting pot* ma è fatta di identità locali tradizionalmente e gelosamente conservate e non di fusioni. Tale compresenza su un territorio comune e la richiesta di riconoscimento costituisce una delle sfide maggiori alla tradizione teorica, istituzionale e politica occidentale (cfr. Taylor, 1993; Crespi e Segatori, a cura di, 1995).

La lontananza culturale non si associa più con la lontananza spaziale e l'incontro/scontro, l'inclusione/esclusione, nella cui dialettica si gioca oggi il vero conflitto sociale ed anche elementi nuovi delle forme democratiche, si disputa all'interno delle singole società compresa quella del nostro paese.

Tale realtà richiede sia una nuova riflessione etica ed epistemologica sia la riformulazione di tematiche tradizionali quali quelle del multiculturalismo, della tolleranza e del rispetto dell'altro, dell'identità, della differenza, dell'alternativa tra universalismo e relativismo culturale.

Da una parte si richiede, per una convivenza ordinata e pacifica, un universalismo che non sia egemonico, dall'altra il rispetto delle diversità che ripropone, sulla critica dell'illuminismo universalista, un relativismo culturale e razziale della incommensurabilità tra cultura e forme di vita, dove le culture tendono a diventare sempre più autoreferenziali.

Il pluralismo è una dimensione di esteriorizzazioni ma è anche di interiorizzazioni che implica la dimensione soggettiva, di un soggetto che viene a trovarsi a far parte di contesti diversi, che possono essere sinergici o

conflittuali, ma in ogni caso in assenza di un centro di ricomposizione dei vari frammenti del mosaico delle esperienze, delle appartenenze e delle opportunità, in una realtà che sollecita a vivere tutte le esperienze possibili e a poter disporre di un ampio ventaglio di situazioni differenziate in cui muoversi; egli vive sempre più fluttuando alla ricerca di soluzioni che non saranno mai definitive e che egli, soggettivamente, seleziona tra quelle possibili.

La nostra società conosce, a differenza della prima società industriale, una maggiore omogeneità di condizioni di vita ma anche una più grande diversità di valori, di culture, di pratiche, di linguaggi, per cui nella vita quotidiana “l’individuo si trova...continuamente di fronte l’esigenza di scegliere tra identità diverse e non è da meravigliarsi se alla fine egli tenda ad aderire a quelle forme di identificazione che sono direttamente collegate alle sue radici originarie, accentuando così le forme di particolarismo” (Crespi, 1990, p.196).

Berger (1994, p.181) afferma che “il pluralismo indebolisce tutte le certezze” e induce processi di pluralismo sociale, etico, e di relativismo. Già Luckmann nel 1969 (Luckmann, 1969) aveva rilevato come lo stesso concetto e dimensione del sacro offra una pluralità tale di risposte che non consente più una religione istituzionale oggettiva, “universale”, ma solo scelte fragili e private di significati “ultimi”, da cui sorge anche un pessimismo relativamente alla possibilità di costruire una società ancorata a valori “collettivamente condivisi e cogenti”.

Se si accetta l'affermazione di Morin (Morin 1988) che “il futuro si chiama incertezza” si può ipotizzare anche la crescita, sociale e soggettiva, dell'esigenza di ricercare, di rivolgersi a messaggi di “sicurezza” e di “certezza” e quindi si ripropone, in un nuovo contesto, la tematica permanente dei “valori”, della “verità” non solo sul piano filosofico ma anche sociologico ed etico orientativo dell'agire sociale.

Una situazione di incertezza verso il futuro porta a ricercare sicurezza dall'immanenza alla trascendenza, dal relativo all'assoluto. Dopo la glorificazione nietzsiana di “al di là del bene e del male” e di tanto nichilismo pratico, non si può contare più su un “imperativo categorico” quasi “innato” in tutti gli uomini e quindi si ricorre a messaggi rassicuranti dall'esterno e a cercare dei fondamenti all'agire che specificamente la religione può fornire in modo “forte”, ponendo così dei limiti anche al processo di crescita indefinita della secolarizzazione.

L'aggrapparsi ad una fede, a dei valori, a delle regole non fa navigare in un mare non più in tempesta, ma può infondere la forza di affrontare i flutti anche su una debole imbarcazione e sperare di raggiungere la riva senza naufragare. Bobbio (Bobbio,1993) per rappresentare la precarietà della condizio-

ne presente usa l'immagine inquietante del naufrago su una zattera in balia delle onde “nell'assoluta imprevedibilità del dove andare ed esposto al rischio radicale dell'ignoto”.

La difesa dell'ortodossia, fino al limite del fondamentalismo, favorisce una forte identificazione e un senso di appartenenza tra soggetto e sistema con forme di agire funzionali al sistema, una forte identità di gruppo e una contrapposizione con coloro che sono fuori dal sistema di appartenenza; è un processo che potremmo dire di autopoesi. Si può affermare, sia pure in modo sommario, che tendenze verso l'universalismo e la globalizzazione e processi di tipo particolaristico sono fenomeni contestuali nella ricerca di identità e per superare il senso di indeterminatezza indotto dal pluralismo. Nella realtà attuale, probabilmente, si ha una fase dove è massima la tensione tra universalismo e particolarismo. Le relazioni, anche a livello internazionale, oscillano continuamente fra la storia di Hobbes e quella evocata da Kant.

Nell'epoca del disincanto e del policentrismo, il politeismo dei valori rischia di rendere insignificante ognuno di essi e produce un effetto apparentemente contraddittorio: la coscienza cerca un fondamento per le proprie scelte morali proprio nell'epoca della dissoluzione dei fondamenti. Ma in realtà il paradosso è solo apparente: il riferimento consapevole a valori ultimi, assunti come tali, lunghi dall'essere assimilabile al tradizionale ricorso rassicurante ad una etica di tipo eteronomo, si presenta come frutto del processo di razionalizzazione dell'etica che conduce al costituirsi di una personalità autonoma, ossia capace di conferire un significato al proprio agire improntando la sua complessiva condotta di vita alla coerenza ed alla costanza con cui certi valori ultimi sono assunti e perseguiti, con una costruzione non solo di un etica ma anche di una “verità” soggettiva che può portare sia ad un dispiegamento del pluralismo sia ad un relativismo estremo.

Nella situazione attuale il concetto di pluralismo è riferibile non solo alla consapevolezza dei confini che distinguono affermazioni significanti di una cultura da quelle di culture diverse ma, in quanto fenomeno moderno, il modo migliore di intenderlo è come riconoscimento della relatività di ogni esperienza, di ogni identità, di ogni pretesa “veritativa”, come un modo di vedere il significato alla luce della differenza.

In una cultura premoderna la differenza era considerata come stranezza o falsità: una mentalità moderna è disponibile ad accettare la storicità delle identità in un contesto pluralistico, cioè una identità intesa come altra faccia della differenza.

Il pluralismo si realizza nella misura in cui si relativizzano i significati e i codici simbolici richiesti per il rispetto della dignità della persona umana e

nella misura in cui si percepisce la contraddittorietà della realtà sociale. Il rispetto è verso la persona e verso l'idea della tolleranza.

Così come riferimenti “certi” non significano riferimenti “assoluti”, allo stesso modo relativizzazione non significa relativismo, e tanto meno relativismo estremo che è il massimo di intolleranza nella misura in cui sostiene la priorità del cognitivo come principio. Tutto può essere relativo fuorché la relatività così come tutto può essere contrattabile fuorché l'universale dominio del contratto.

Il concetto di rispetto è una prima base universalista e nasce e si concretizza nel confronto e nel dialogo sulla base di un riconoscimento di uguaglianza e di differenza. Crespi afferma che è “da un universale rispetto della indicibilità della *differenza* e, dall’altro, dal riconoscimento del *comune essere insieme* in una situazione esistenziale di cui non conosciamo tutti gli elementi” (Crespi 1990, p.203) che si trova la via per superare un relativismo estremo e il nichilismo cioè, in altri termini, dallo sforzo cosciente e progressivo di costruzione di relazioni democratiche e da una ricerca paziente di frammenti da portare al mosaico sempre incompiuto della “verità”.

R.Panikkar, profondo studioso del dialogo interreligioso afferma che “pensare che un popolo, una cultura, una religione abbia diritto - o il dovere - di dominare su tutto il resto del mondo resta il segno di una epoca ormai trascorsa della storia....Il punto di incontro non può essere né la mia casa, né quella del mio vicino; esso si trova all’incrocio delle strade, fuori delle mura, laddove potremmo eventualmente decidere di piantare una tenda per il nostro presente” (Panikkar, 1988, p.146).

Il problema che si pone di fronte alla necessità di realizzare una convivenza pacifica nel pluralismo e nella situazione di incertezza è se sia possibile una forma di razionalità capace di argomentare, di fornire motivazioni, ragioni accettabili da tutti riguardanti l’agire individuale e sociale, cioè su questioni di “senso” e non di “fatto”, di “valore” e non di “strategia”.

Si tratta cioè di superare una razionalità scientifica capace di trovare i mezzi più efficaci per la realizzazione di fini già dati, per una razionalità che sia in grado di giustificare gli stessi fini dell’agire umano, preservandoli da un decisionismo di tipo irrazionalistico.

La fine delle ideologie totalizzanti, delle certezze assolute, evidenzia il crollo dei due capisaldi della modernità e la loro problematizzazione, l’idea di progresso e la fiducia nella razionalità scientifica. Su questa fine, che apre la “postmodernità” si apre il disincanto nei confronti di precedenti *weltanschauungen* assolute, il tempo della liberazione delle differenze e di un indefinito pluralismo dopo il predominio di forti identità culturali, il tempo

in cui la ragione non è più capace di cogliere il fondamento ultimo della realtà di cui si mette in discussione, sul piano scientifico e filosofico, la sua esistenza oggettiva.

Già autori come Horkheimer e Adorno avevano criticato la sociologia "scientifica" di Max Weber per la sua "avalutatività" proponendo una sociologia "filosofica" capace di criticare la società esistente da un punto di vista razionale, superando la stessa legge di Hume dell'impossibilità logica di dedurre prescrizioni da descrizioni, o ai giorni nostri autori come Apel, con la "pragmatica trascendentale", e Habermas, con l'"etica discorsiva", hanno, il primo, individuato nella comunicazione razionale, e cioè nell'argomentazione, la condizione trascendentale di ogni conoscenza e di ogni azione, mostrandone le implicazioni di carattere chiaramente etico e, il secondo, sviluppando un'etica di tipo argomentativo indicando nel dialogo, cioè nell'agire comunicativo, la sola attività capace di favorire l'emancipazione dell'individuo da ogni forma di dominio.

Il pluralismo porta alla consapevolezza che la diversità non può offrire il conseguimento di un punto di vista universale da cui valutare le esperienze e la varie appartenenze.

Questo può consolidare l'esperienza del pluralismo oppure accentuare processi di relativismo estremo o di assolutismo.

Accettare il pluralismo non significa in alcun modo accettare necessariamente il relativismo, come afferma Isaiah Berlin che citando Schumpeter afferma "rendersi conto della validità relativa delle proprie convinzioni ep pure difenderle senza indietreggiare è ciò che distingue un uomo civile da un barbaro" (Berlin, 1990, p.6). Egli contrappone alle prospettive etiche moniste, di riferimento platonico che si fondano su una e una sola risposta "vera", l'idea centrale del pluralismo in cui la ricerca si esercita sulla varietà di convinzioni su come una vita deve essere vissuta e organizzata e in cui i valori non sono riconducibili ad una unica sintesi finale. In Berlin emerge la proposta del pluralismo come unica soluzione plausibile agli opposti ma simmetrici inconvenienti dell'universalismo e del relativismo.

Il passaggio fondamentale dell'argomentazione di Berlin consiste nell'opporre al modello universalistico l'altra faccia della filosofia illuministica della storia, cioè l'idea dell'autonomia irriducibile delle culture prospettata da Herder, e prima di lui da Vico. All'utopia di una storia intesa come transito progressivo, lineare o dialettico, alla trasparenza della ragione farebbe riscontro la salutare opacità delle differenze culturali, comprese nella loro incommensurabile individualità. Per Berlin nessuna etica, nessuna razionalità dell'agire si forma da sola, ma in un alveo di tradizione e di linguaggio e

quindi in un simbolismo specifico. Ogni cultura, quindi, dispone di parametri propri e di una propria gerarchia di valori diversa dalle altre. Per il comportamento razionale non è possibile postulare un unico metro di misura perché si intaccherebbe ciò che primariamente rende umani gli esseri umani e cioè la capacità di differenziarsi culturalmente. Su questa base egli prospetta anche un modello di convivenza, oltre che di etica, fondato sulla democrazia pluralista o delle differenze, dove il conflitto viene visto come momento “forte” costitutivo del processo democratico, la ricerca del bene comune come equilibrio instabile tra le aspirazioni dei vari gruppi. L’importanza di Berlin, che integra l’orizzonte relativistico di Kelsen con il concetto di pluralismo culturale, lascia però irrisolta una delle questioni fondamentali della convivenza democratica e della fondazione etica come il valore dei diritti umani individuali, inalienabili del soggetto umano.

3. Pluralismo e democrazia

La democrazia non è l’equivalente di verità, di giustizia, di moralità. Essa è un “ordinamento” e come tale uno strumento e non un fine. Non è affatto certo che democratico sia sempre uguale a giusto. Le leggi democratiche sono legittime non perché siano giuste ma perché esse sono promulgate legittimamente, secondo una procedura democratica legittima accettata (cfr. Rawls 1994, p.100). La legittimità è un’idea più debole della giustizia e impone limiti meno severi a ciò che può essere fatto. La legittimità può rendere possibile una vasta gamma di ingiustizie che la giustizia non consente.

La democrazia consiste prima di tutto nella possibilità per il popolo di designare in tal modo coloro che andranno a legiferare e a governare e di sanzionarli alle elezioni seguenti. Senza l’alternanza la democrazia è una illusione.

Il modo di procedere della democrazia, fondato sulla partecipazione e il controllo del potere da parte dei cittadini è il meccanismo più conforme alla dignità della persona umana. Ma non tutto ciò che si decide attraverso questo meccanismo è di per sé incontestabilmente conforme alla dignità della persona: ha sempre una relatività storica e culturale.

La democrazia non è una ideologia totalizzante ma un metodo riferito a dei principi relativi e storicamente non definitivi. La democrazia rifiuta ogni entificazione, dell’individuo e della collettività, in cui si dissolvono la relazionalità e la libertà della persona umana. Come afferma Habermas “lo Stato democratico costituzionale non rappresenta una struttura finita, ma

piuttosto un'impresa delicata e soprattutto fallibile e modificabile, il cui scopo è realizzare il sistema dei diritti *ogni volta di nuovo* in circostanze che cambiano” (Habermas 1996, p.77).

La sostanza della democrazia non riflette il già dato e il già realizzato, ma evoca piuttosto la preparazione di un nuovo essere e di nuovo esistere, in una logica evolutiva che è inesauribile, e la cui incompiutezza, che è matrice di tensione creativa, costituisce uno dei fondamentali titoli qualitativi della democrazia.

La democrazia è caratterizzata da contenuti significativi non solo per un programma politico, per una convivenza sociale ordinata, ma anche di tipo antropologico che interessano le forme, le espressioni, le dimensioni attraverso cui si articola l’attività degli individui.

Nella complessità della situazione attuale per Putnam (Putnam, 1981, trad. ital. 1985), che ritiene l'esistenza di tanti criteri di verità quante sono le culture, l'orientamento da tenere è sulla base di verità relative da ricercarsi attraverso la mediazione tra posizioni diverse, possibile se si ritrova un senso profondo della solidarietà e si rifiuta ogni intransigenza.

Rorty, nella prospettiva di un pragmatismo che ritiene non più interessante il problema della verità e assegna valore politico per la democrazia solo alle tradizioni ricevute, afferma che “la verità non è rilevante per la democrazia politica” (Rorty, 1987, p.43ss). Per Rorty si possono avere convinzioni “incrollabili” personali ma queste dovrebbero essere “privatizzate” quando ambienti elitari le propongono come “dottrine” che richiedono lealtà e con effetti di divisione a livello sociale, e in pubblico essere presentate solo in un contesto di comunità rispettose di altre comunità.

D.Antiseri (Antiseri, 1993, p.47) afferma che non è razionale la ricerca di un fondamento certo nella politica, come nell'etica e nella scienza ogni teoria è, popperianamente, smentibile per principio, “è logicamente impossibile *dimostrare certa*, assolutamente vera, qualsiasi teoria; mentre è logicamente possibile smentire, a suon di fatti contrari, una teoria”.

4. Democrazia e diversità

La democrazia è anche conflitto ma limitato da una appartenenza comune, dove si decide in base alla forza, i “voti”, e non in base alla “verità”.

Il dovere della tolleranza dello stato democratico è da esercitarsi quando sorge un contrasto tra una singola norma collettiva e l’atteggiamento individuale che rifiuta di accettarla per questioni di principio in quanto non si può

porre una delimitazione democratica a norma suprema del giusto.

Una convivenza civile presuppone l’“incontro” di istanze ed esigenze diverse. Non è sufficiente la “tolleranza” per fondare una integrazione sociale e un consenso democratico ma occorre riferirsi ai fondamenti della diversità per recuperare o per inventare quanto può essere valido per l'uomo di oggi e di domani. La tolleranza esclude l'oppressione ma non include la relazione. In una società pluriculturale la dimensione implicata non è quella della tolleranza ma dell'interdipendenza.

Tra regole democratiche e codici di comportamento c'è una complementarietà, essi possono rinforzarsi a vicenda in maniera significativa, ma il pluralismo implica non solo tolleranza ma rispetto ed una distinzione adeguata tra la sfera pubblica da quello privata, anche se distinguere non può equivalere a separare. Il soggetto morale agente non può essere diviso schizofrenicamente tra pubblico e privato, tra fede e politica.

Ma è la stessa concezione religiosa o di fede che impone una distinzione tra beni ultimi e penultimi. La democrazia è il luogo dei beni penultimi dove la pluralità delle ideologie, delle fedi, delle etiche, ricercano e trovano il livello più alto di convergenza. Il problema è il rapporto valori/legge. La democrazia è avere leggi che evitino il più possibile di trasferire valori, principi, ideologie, sempre parziali, nelle leggi. La legge semplicemente può definire la libertà di scelta all'interno di regole che proteggano i diritti di tutti.

La democrazia “dei voti” deve dare una spiegazione convincente del perché esseri umani diversi devono vivere insieme per garantire l'avvenire del senso civico. La domanda a cui rispondere è in fondo quella formulata da Rawls (Rawls, 1994, p.6-7) “come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli?” Come è possibile conciliare il pluralismo con l'integrazione?

Il problema fondamentale di nostri tempi è, quindi, quello di governare le differenze (sociali, etniche, religiose) e renderle compatibili nel rispetto della diverse identità. Per perseguire tale obiettivo il contesto non può essere quello del “politeismo dei valori” di Max Weber ma quello del pluralismo e delle differenze in una prospettiva, che in queste note ci sembra essenziale, di superamento di posizioni di relativismo estremo e di fondamentalismo, ritenendo che il primo assoluto da superare è quello del mercato in una prospettiva liberista, e non liberal-democratica, per cui l'interesse collettivo non esiste al di sopra degli interessi individuali.

Gli assoluti sono sempre semplificazioni della realtà complessa, mentre è più adeguata una ricerca di verità relative, nell'accettazione cosciente e re-

sponsabile del dubbio e del rischio, attraverso la mediazione di posizione diverse, in attento ascolto e nel rispetto della propria e dell'altrui esperienza, nell'apertura al futuro e alla speranza. La verità non è tanto da ricevere, da possedere ma da ricercare nella sua inesauribilità, come ha insegnato Pareyson, e impegna ogni uomo e caratterizza una cultura nel suo divenire storico. Il divenire esiste proprio perché c'è il mistero.

La teoria dei giochi ci ha insegnato che, nei giochi misti, non-classici a n-partecipanti, la logica dell'agire sociale intreccia cooperazione e rifiuto, e in termini di Apel, agire strategico e agire dialogico coesistono perché da un lato l'osservanza delle regole per raggiungere il consenso appare necessaria all'esistenza del comportamento strategico stesso, dall'altro ciascuno continua a mirare al suo interesse, ma con la clausola che non si deve mai arrivare a mettere l'avversario con le spalle al muro o annientarlo fisicamente (Bodei 1988, p.81ss). Come afferma Bodei nei giochi misti è fondamentale il “nec tecum nec sine te vivere possum” (Bodei 1988, p.82) quindi è fondamentale prefiggersi una strategia dell'accordo raggiungibile tramite il compromesso sulla base di argomentazioni che non sono né puramente strategiche e di comodo, né puramente razionali.

Sia Rawls che Habermas intendono proporre le linee fondamentali che debbano ispirare la struttura fondamentale di una società democratica. Entrambi, come sintetizza Ferrara (Ferrara 1996, p.24-25) hanno in mente un modello di “democrazia deliberativa, dove deliberativa sta in opposizione a democrazia intesa come pura mediazione pragmatica degli interessi”, anche se tra i due c'è una diversa prospettiva in quanto Rawls incentra la sua analisi “sulla deliberazione democratica all'interno delle istituzioni”, Habermas vede la democrazia deliberativa e i suoi contenuti di giustizia nel quadro di “un più ampio processo di formazione della volontà politica che, oltre ai momenti istituzionali..., include anche una sfera pubblica non formalmente strutturata ma che esercita ugualmente una funzione di influenza e di controllo”.

Una delle posizioni radicalmente critiche del relativismo, e di riflesso del pluralismo come sua matrice, è stata sostenuta, tra gli altri ma con l'autorità legata alla dimensione del ruolo, dal Pontefice Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Veritatis Splendor* del 1993, in quanto il relativismo si contrappone al valore assoluto della verità. L'enciclica denuncia il rischio di quelle teorie filosofiche che esaltano la libertà a scapito della verità (n.4) al fine di sottovallutare le norme oggettive (n.71-83), rilevando di conseguenza la presenza di rischi anche nel pluralismo della democrazia (n.101) in quanto può essere indotto ad allearsi con il “relativismo etico” che toglie alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale e la priva, più radicalmente, del

riconoscimento della verità.

Senza voler accennare ad una analisi di queste affermazione, fatta in un altro lavoro (De Vita 1996) si può sottolineare il fatto che viene posto un legame inscindibile fra l'affermazione di principi morali ed il contenuto concreto degli atti: "solo una morale che riconosce delle norme valide sempre e per tutti, senza alcuna eccezione, può garantire il fondamento etico della convivenza sociale, sia nazionale che internazionale"(n.97).

In questo modo si può arrivare al limite, come in alcune posizioni fondamentaliste, a considerare antidemocratici anche quegli stati che legalizzano e legiferano con maggioranze democratiche ma non in conformità con la verità proclamata dalla Chiesa. In questi casi le leggi non avrebbero validità giuridica con l'obbligo per il credente di opporsi nell'impossibilità di essere contemporaneamente fedele all'assolutezza della legge morale e alla relatività e storicità della legge civile, egli verrebbe colpito da una sorta non expedit da cui può essere sciolto solo nell'esercizio dell'obiezione di coscienza.

In posizioni simili, legittime sul piano degli orientamenti etici soggettivi del credente e della sua testimonianza nella società "pluralista", non viene però approfondito adeguatamente il fatto che la legge civile è correlata all'ethos e, attraverso questo, non direttamente all'etica; le leggi non proscrivono tutto ciò che è male, né prescrivono tutto ciò che è bene. "È come se si dubitasse della capacità delle democrazie di garantire la "solidarietà" fra tutti gli uomini e la ripartizione equa delle risorse, visti che - facendo dell'individualismo e del pluralismo i propri pilastri - esse finirebbero per condurre al relativismo etico e all'indifferenza verso i destini di chi soffre"(Bodei 1995, p.148).

L'agire non può essere espressione e segno di un'opzione fondamentale ma è un atto morale in quanto scelta deliberata e responsabile che mostra la persona. Il pluralismo e la democrazia si fondano non sulla certezza di una sola verità, ma sulla pluralità e relatività delle "verità" che possono trovare una convergenza anche etica, i cui valori siano ordinati al cosiddetto "bene comune" (in primo luogo la difesa dei diritti della persona umana e della natura).

La democrazia non è fonte di moralità nè pretende di esserlo; essa è un procedimento decisionale fra beni possibili. La democrazia si fonda su "regole", per cui non si può parlare tanto di relativismo quanto piuttosto di relatività e di perfettibilità.

Il pluralismo può richiedere prezzi molto alti ma "occorre però non scambiare gli effetti con le cause perché non è la democrazia moderna a produrre il pluralismo e l'individualismo: sono piuttosto il pluralismo di poteri virtualmente conflittuali e la crescita del senso di autonomia di molti individui

a rendere necessaria la democrazia come quadro di reciproca compatibilità” (Bodei 1995, p.148-149).

I rischi dell’individualismo e del relativismo ci sono, ma per questo occorre creare dei “contrappesi”, delle regole e un sistema etico minimo, come etica della responsabilità e del rispetto. Solo il dialogo e il rispetto possono consentire di pervenire ad un nuovo ethos comune, con morali differenziate ma non conflittuali. Il relativismo è senza dubbio un abbassamento dei valori di riferimento, ma non va dimenticato che il “valore assoluto” della democrazia consiste proprio nell’assunzione della possibilità di un consenso su un piano di relatività dei valori compromessi. La democrazia nasce e si consolida perché ciascun partecipante rinuncia a qualche aspetto delle proprie convinzioni e non utilizza pienamente l’assolutismo valoriale e religioso.

L’assenza di regole, come il massimo di libertà nell’insicurezza e il massimo di nichilismo nietzsiano, finiscono per condurre le persone su piani opposti in qualche forma di fanatismo e di fondamentalismo che possono rassicurare ma non spiegare.

Habermas e Rawls discutono di come affrontare questo problema con regole che presuppongono dei principi il meno possibile controversi, che Rawls (Rawls 1996, p.66) chiama “ragionevole consenso per intersezione”.

Scegliere la democrazia vuol dire rifiutare ideologismi astratti e fanatismi. La ragione democratica contiene tuttavia una sua costitutiva complessità, in quanto è tenuta alla chiarificazione logica, alla distinzione concettuale, ma anche al rispetto di quelle ragioni della esperienza che non rientrano tutte negli schemi di una dialettica puramente mentale e discorsiva. Nella consapevolezza delle responsabilità culturali e politiche, la democrazia cerca di ordinare le cose umane secondo la prevedibilità di certi nessi causali e secondo il valore riconosciuto a certe verità acquisite.

La democrazia, nello svolgersi della fenomenicità pratica, conosce un dibattito continuo, la cui qualità e produttività dipende dalla capacità critica che essa ha storicamente maturato, tra la razionalità cosciente e deliberata e quella che si forma nelle mediazioni e negli equilibri tra le correnti libere della esperienza. La disponibilità della democrazia a riconoscersi come risultante della dialettica che sussiste tra opzioni culturali ed etiche diverse permette l’apertura al pluralismo sociale e ideologico da cui trarre ciò di cui ha bisogno e a cui dare ciò di cui dispone. Ciò non vuol dire una dichiarazione di passività rispetto a sistemi di valori forti e incompatibili con i suoi principi.

La disponibilità della democrazia al pluralismo, anche ideologico, si spiega con la sua consapevolezza che non si deve, e in gran parte non si può,

assoggettare ad arbitrari riduzionismi la struttura polimorfica della società moderna, e che la “verità” democratica, sempre criticamente aperta, è bisognosa di contemperamenti, adattamenti e complementi provenienti da ogni orientamento di pensiero in grado di promuovere e arricchire un dialogo politico tollerante e costruttivo.

Questo non significa che la democrazia accetta necessariamente un relativismo come indifferenza ai valori o semplice tolleranza delle differenze, ma che si fonda sul valore assoluto del rispetto delle differenze e dello sforzo di rendere compatibili, pacificamente, i diversi.

La democrazia deve elaborare un contenuto valoriale, delle regole morali come piano unitario di convivenza, che siano riconosciute dalle varie “verità” in gioco senza che queste siano sopraffatte o siano esaurite in queste regole.

Nei rapporti sociali non si può agire secondo linee interne alle soggettive affermazioni di fede.

C’è nella democrazia una specie di sospensione di giudizio, una abdicazione al confronto critico, rispetto alle idee che si muovono nel pluralismo sociale e politico, non da intendere come apologia di una eclettica e disimpegnata etica pubblica provvisoria, ma piuttosto come riconoscimento che la verità della democrazia è troppo grande per essere espressa da un solo gruppo di valori politici e ognuno di questi in grado di vincere il proprio singolarismo può dare un apporto socialmente e storicamente rilevante.

Il concetto di verità nella vita democratica si risolve di fatto nelle relazioni intersoggettive e cioè nella “pratica” dei rapporti sociali. Il carattere relazionale della verità nella democrazia deriva dall’elemento consensuale dell’accordo, se vi sarà accordo. La verità in democrazia è tutta nel rapporto interpersonale, nel dialogo aperto al riconoscimento dell’altro, degli altri. La verità del mondo degli uomini è come la giustizia: la verità di oggi è l’ingiustizia di domani.

Se si esclude questo livello penultimo si cade nell’assolutismo e nel fondamentalismo che, come afferma H.Kung è presente potenzialmente in ogni religione (Kung 1995, p.47).

La relativizzazione di tutti gli assoluti, nelle religioni e nelle ideologie, è una condizione per un impegno nella storia con autonomia e responsabilità e per prospettare un processo di liberazione di tutti gli uomini e di tutto l’uomo.

La ricerca della verità è sempre inconclusa. Il mondo non cessa di essere un problema per la verità e neppure la scienza fornisce criteri assoluti di verità.

La cultura dell’incontro e della ricerca degli altri ha il suo fondamento nel limite e nel dubbio metodico.

I vari integralismi e fondamentalismi si fondano su contenuti di certezze assolute. Quello che i fondamentalismi presentano non è tanto il volto di Dio ma il *proprio*. Vi è una radice moderna nei fondamentalismi. Essi non sono analizzabili e spiegabili al di fuori del programma culturale e politico della modernità e della sua visione totalizzante del mondo e della vita che adopera simboli solo apparentemente anti-moderni o premoderni. Essi sono luoghi in cui emergono processi tipici della razionalizzazione e delle costruzioni ideologiche della modernità.

Si possono considerare moderni e innovatori in quanto da una parte si proclamano custodi della tradizione ma dall'altra considerano solo una parte della tradizione e cioè ciò che si integra nella propria parziale visione del mondo. I movimenti fondamentalisti rifiutano in blocco la prospettiva tipicamente illuminista della esplorazione razionale di tutti gli aspetti della natura e della società, nonché ogni variazione della collocazione di Dio nella comprensione del cosmo e della vita dell'uomo. Essi tendono a concepire la ricostruzione del mondo secondo una visione orientata al passato. In questo senso sono diversi dalle idee progressiste, soprattutto moderne, molte delle quali erano comunque fondate su antiche visioni escatologiche cristiane che promulgavano l'idea di un progresso in fieri basate sull'espansione continua della ragione.

In tutte le società le ideologie o le religioni fondamentaliste costituiscono un modo di reagire ai processi di mutamento e tendono a configurarsi come autentici regimi di verità laddove si sviluppa una crescente differenziazione sociale e una cultura pluralista che fa del dialogo e dell'incontro uno stile di vita.

I vari fondamentalismi hanno in comune l'aspirazione ad "una completa ricostruzione dell'ordine sociale e politico propugnata con un forte zelo universalistico" (Eisenstat 1994, p.49) a cui l'individuo deve sottomettersi totalmente, nel rifiuto della cultura democratica occidentale e dei valori della libertà personale e dell'autonomia individuale compiendo una violenza storica tipica di ogni totalitarismo.

Un fondamentalismo è, di conseguenza, di per se stesso conservatore e dogmatico e diventa reazionario e assolutista allo stesso modo di un relativismo estremo inteso come "sfrenato scetticismo della ragione", secondo la definizione di Habermas, e sono entrambi inadeguati a costruire forme di convivenza civile pluralista, pacifica, di solidarietà sociale.

Bibliografia

- Antiseri D. (1993), *Teoria della razionalità*, Borla, Roma.
- Berger P.L. (1992), *A Far Glory. The Quest for Faith in a Age of Credulity*, New York, The Free Press (trad. ital. *Una gloria remota*, Il Mulino, Bologna 1994).
- Berlin I.(1990), “Alla ricerca dell’ideale”, in Veca S., a cura di (1990), *Etica ed economia*, La Stampa, Torino.
- Bobbio N. (1993), “Bipartitismo impossibile”, in *La Stampa*, 6.7.1993.
- Bodei R. (1988), “Verso una logica dell’agire?”, in Berti E., a cura di, *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
- Bodei R. (1995), “Elogio del relativismo”, in *Micromega*, 2.
- Crespi F. (1990), “Dove vanno le società complesse”, in *Micromega*, 3.
- Crespi F., Segatori R. a cura di (1995), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma.
- De Vita R. (1996), *Pluralismo ed etica*, FrancoAngeli, Milano.
- Eisenstat S.N. (1994), *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Bari.
- Ferrara A. (1996), presntazione di “Passione democratica routine degli interessi”, in *Micromega*, suppl. al n.5/95.
- Giovanni Paolo II (1993), *Veritatis Splendor*, Città del Vaticano.
- Habermas J. (1996), “Per la critica del liberalismo politico di John Rawls”, in *Micromega*, suppl. al n.5/95.
- Kung H. (1995), “Etica mondiale”, in *Il Regno*, 2.
- Luckmann T. (1966), *The invisible Religion*, McMillan, New York (trad. ital. *La religione invisibile*, Il Mulino Bologna 1969).
- Magatti M. a cura di (1993), *La porta stretta. Etica ed economia negli anni '90*, FrancoAngeli, Milano.
- Morin E. (1989), *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano.
- Panikkar R. (1988), *Il dialogo interreligioso*, Cittadella Ed., Assisi.
- Pareyson L. (1971), *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.

- Putnam H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press
(trad. ital., *Ragione, Verità e Storia*, Il Saggiatore, Milano).
- Rawls J. (1994), *Liberismo politico*, Comunità, Milano.
- Rawls J. (1996), “Risposta a Jurgen Habermas”, in *Micromega*, suppl. al n.5/
95.
- Rorty R. (1981), *Consequences of Pragmatism*, Princeton Press (trad. ital., in
Vattimo G. a cura di, *Filosofia '86*, Laterza, Bari 1987).
- Taylor C. (1993), *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Anabasi,
Milano.
- Van Frassen B. (1985), *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna.