

Fabiana Cristofari

Beni relazionali: Identità e multiculturalismo

1. Introduzione

Un rapido sguardo alle caratteristiche dello Stato moderno ci consente di mettere in luce come lo scenario attuale sia radicalmente mutato e il declino degli Stati Nazione si collochi entro gli opposti processi di globalizzazione e localismo.

In questo senso, il concetto d'identità europea post-nazionale¹ si deve confrontare con entrambi i fenomeni: da una parte, con l'elaborazione di un nuovo stile di governo capace di gestire la complessità, abbandonando – nel processo d'integrazione europea – la logica del pensiero binario noi/altri che ha costituito le basi dell'eurocentrismo, verso un pensiero della differenza che possa essere tradotto in forme più flessibili di cittadinanza; dall'altra, con la ridefinizione, sulla base di nuove categorie concettuali, del contributo che l'Europa può e vuole dare al processo di creazione di un nuovo ordine mondiale.

Tali questioni investono indubbiamente anche la dimensione strettamente giuridica lì dove l'estensione dello spazio politico attraverso entità sovranazionali ha condotto ad un'ingente produzione normativa, rafforzata con la definizione giuridico-politica di un *catalogo di diritti umani* che prescindono da riferimenti spazialmente determinati.

La transnazionalità dei diritti umani – ribaditi e specificati per l'Europa dalla *Convenzione Europea dei diritti dell'uomo* (1950) –, al di là della sovranità giuridica degli stati nazionali, può costituire una chiave di lettura con la quale aprire le porte alla creazione di una società civile europea. Le possibilità di sviluppo di quest'ultima risiedono in una nuova concezione di cittadinanza basata sull'appartenenza alla società civile e alle molteplici comunità locali di cui consta. Ma, in realtà, dietro una facciata apparentemente uniforme di consensi, i problemi relativi ai diritti umani, sia dal punto di vista teorico che della loro applicazione, sono molti e complessi per quanto riguarda la loro universalità sostanziale, ma anche a causa dell'interpretazione del testo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948) nei decenni successivi. Tali problemi si riflettono in particolar modo nella sfera del diritto penale, il quale costituisce uno degli aspetti sintomatici del multiculturalismo e del difficile rapporto emergente tra il valore della "dignità" e quello

1 Sul punto cfr. A. Lo Giudice, *Istituire il postnazionale. Identità europea e legittimazione*, Giappichelli, Torino 2011.

della diversità culturale. Lo studio dei rapporti tra diritto penale e radici culturali dell'imputato mette in luce una "babele" di opzioni penali, facendo emergere come la stessa matrice culturale talvolta costituisca un'esimente e, tal'altra, un'aggravante. Ne emerge quanto sia controverso il concetto di "dignità", che è alla base della formulazione dei diritti umani.

Il presente contributo, dunque, affronta il tema del rapporto tra i diritti umani e l'istanza della molteplicità etnico-culturale, considerando le risposte tanto del liberalismo quanto del comunitarismo, quali presupposti teorici delle politiche dell'universalità laica e del multiculturalismo, e mettendo in luce la loro intrinseca problematicità.

In tale contesto, nel corso del saggio, prendendo in considerazione anche i contributi di Taylor ("liberalismo ospitale") e Kymlicka ("culturalismo liberale"), si arriverà a proporre una terza prospettiva capace di risolvere gli aspetti aporetici del liberalismo e del comunitarismo mettendo in comunicazione le culture e consentendo agli uomini – nonostante siano diversi e in quanto siano diversi – di riconoscersi come tali.

Si tratta di un *paradigma relazionale* che – riconoscendo il dato innegabile dell'alterità nella costituzione dell'io e problematizzando una visione delle culture intese come realtà totalmente unitarie, coerenti e chiuse in se stesse – riconosce il ruolo centrale della *riflessività relazionale*² la quale porta a ricercare le ragioni del bene comune non in funzione delle singole esperienze culturali (prese singolarmente o collettivamente) ma delle loro relazioni intersoggettive.

Ne deriva la possibilità di uno spazio pubblico che non elida la diversità culturale (liberalismo) né si limiti a garantire la coesistenza delle diverse culture (comunitarismo) ma sia in grado di farle interagire positivamente in modo da contribuire a forgiare l'idea di un bene che in tanto è comune in quanto è costituito dalla relazionalità intersoggettiva che va al di là delle diversità culturali e che consente, quindi, un dialogo tra esse (beni comuni intesi come *beni relazionali*).³

2 La *riflessività relazionale* consiste nel fatto che «i soggetti agenti si orientano alla realtà che emerge dalle loro interazioni, prendendo in considerazione come tale realtà sia capace (perché ha poteri propri) di riflettere sui soggetti (agenti/attori), dal momento che essa eccede il loro contributo, sia individuale sia aggregato, che nasce dai loro poteri personali» P. Donati, *Perché è emerso il problema dei beni relazionali*, in P. Donati, R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 45.

3 Nell'ambito del pensiero filosofico il concetto di beni relazionali è stato introdotto da Martha C. Nussbaum (M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004) e nell'ambito delle scienze sociali da P. Donati il quale definisce i beni relazionali come beni comuni, emergenti dalle relazioni sociali e costituiti da queste stesse relazioni: «[questi] *communal goods* possono essere prodotti soltanto assieme. Il loro valore è una funzione non soltanto degli individui ma anche e soprattutto delle loro relazioni (...) il loro senso sta in un livello di realtà che supera l'individuo, pur realizzandosi in e attraverso di esso» P. Donati, *Nuove istanze sociali e dignità umana*, pp. 161-182, in *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella postmoderna*, a cura di P. Donati, FrancoAngeli, Milano 1989.

2. Globalizzazione e complessità culturale

Le logiche di deterritorializzazione, movimento ed attraversamento dei confini disegnano una geografia mondiale radicalmente trasformata rispetto a quella consegnataci dalla modernità. La “porosità” dei confini economici, politici e territoriali disegnano “nuovi paesaggi”,⁴ configurati da flussi di persone che attraversano il globo e che favoriscono i contatti. Le sovrapposizioni che ne conseguono, facendo cadere distanze che separano e incrinando spazi che proteggono, istituzionalizzano una sorta di precarietà spaziale e temporale come forma naturale di vita dove il mondo viene rappresentato come “intreccio delle vie e delle strade percorse”⁵. Il venir meno, infatti, delle frontiere non è un fenomeno che caratterizza soltanto l’economia ma anche la politica interna, le reti comunicative e lo spazio sociale.

Nella nuova dimensione della società-mondo prossimità fisica e vicinanza sociale si divaricano:⁶ la “convivenza tra assenti”⁷ viene oggi realizzata attraverso l’annullamento delle distanze grazie alle tecnologie multimediali del “tempo reale” e al perfezionamento, sempre più sofisticato, delle tecnologie dei trasporti, le quali hanno trasformato il territorio da “luogo di elezione” (dove trascorrere la propria vita) in “luogo di eiezione” (dove essere sempre in viaggio); una sorta di “pista di decollo-atteiraggio”.⁸ A ciò si aggiunga come «l’economia monetaria ha determinato in forme sempre più ambivalenti un flusso esperienziale incessante e una progressiva accelerazione dei ritmi vitali, del movimento, della differenziazione, delle migrazioni da luogo a luogo».⁹

Con la progressiva perdita della “sovrapponibilità” tra società e Stato-nazione, si riducono – soprattutto nel mondo occidentale – anche quelle fonti di orientamento ed integrazione che, in epoca moderna, erano rappresentate soprattutto dalla religione e dalla tradizione.¹⁰ Da una parte, aumentano le risorse simboliche (ovvero i valori sociali, le forme di percezione e gli immaginari simbolici) a disposizione dei soggetti¹¹ e dall’altra, si assiste sempre di più alla compresenza di diffe-

4 Cfr. A. Appadurai, *Disgiunzione e differenza nell’economia culturale globale*, in M. Featherstone, *Cultura globale*, Seam, Roma 1996.

5 F. Macioce, *Globalizzazione e nomadismo* (in: *Sconfinamenti: Regole, reti, confini*. Castello di Gargona (SI), 14-16 maggio, 2004), www.lex.unict.it/tcrs, p. 3.

6 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente, filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

7 U. Beck individua il paradigma del globale nel fenomeno della “presenza dell’assente” (*Anwesenheit des Abwesenden*) Cfr. U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell’epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 18-19, 69-74.

8 P. Virilio (1984); trad. it., *L’orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa & Nolan, Milano 2005, p. 29; pp. 53 ss.

9 A. De Simone, *Filosofia e Sociologia dello Spazio. Saggio su Simmel*, in *Identità, spazio e vita quotidiana*, a cura di A. De Simone, Quattroventi, Urbino 2005, p. 34.

10 Cfr. C. Giaccardi, M. Magatti, *La globalizzazione non è un destino*, Laterza, Roma-Bari 2001.

11 Soprattutto grazie a quella forma di esperienza de-localizzata che le nuove tecnologie rendono possibile in modo generalizzato, mentre vengono meno i criteri condivisi per organizzare tale ricchezza simbolica. Ciò si traduce in una forte pressione sulla scelta del soggetto, che non

renti e molteplici gruppi etnici all'interno di uno stesso territorio che frammentano il "noi" rendendone mutevoli e permeabili i confini.¹² «Dato il crescente processo di delocalizzazione e di globalizzazione, appartenenze e identità sono rappresentabili in termini di "interazioni" e di "rifrazioni" intersoggettive ed interculturali»¹³ a tal punto che, lo stesso concetto di cultura – definito da Edward B. Tylor nel 1871, nella sua opera *"Primitive Culture"* come «*that complex whole which includes knowledge, beliefs, arts, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*»¹⁴ – viene da molti antropologi rivisitato alla luce di nuove categorie teorico-concettuali.

La concezione della cultura come entità statica, costante ed immutabile inizia a mostrare, già all'inizio del 1900, dei segni di corrosione: sono, in particolare, gli esponenti della corrente postmoderna, che attaccano la staticità della concezione di Tylor.

Infatti, se da una parte, secondo Tylor, esistono tante culture quante sono le società umane e tali culture si prestano ad essere studiate per tipi disposti in una gerarchia evolutiva, avendo come metro di misura la civiltà britannica di fine 800, dall'altra, al contrario, secondo le teorie postmoderne, i gruppi culturali sono di fatto, al loro interno, assai più diversi di quanto si ritenesse in passato ed entrano in dialogo tra loro molto più di quanto possa far credere la concezione tradizionale.

In maniera del tutto esemplificativa, l'antropologo statunitense, Clifford Geertz, criticando la posizione di Tylor, supera l'immagine della cultura come una "scatola chiusa" intendendola come un sistema aperto, suscettibile di contaminazione da parte delle altre culture.¹⁵ Per rappresentare la cultura secondo il suo carattere dinamico, egli utilizza l'immagine di un "polpo", dotato di un corpo centrale e di tentacoli che si assottigliano all'estremità e sono in continuo movimento.¹⁶ Così, l'antropologo svedese, Ulf Hannerz ha scritto che le culture dovrebbero essere considerate come delle «*structures of meaning carried by social networks which are not wholly based in any single territory*».¹⁷ Arjun Appadurai ha parlato, più che di culture, di «*ethnoscapes*» definite come «*the landscape of persons who make up the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest-work-*

trova però riferimenti sicuri in grado di orientarlo in questo compito. Cfr. G. Bombelli, "Comunità": tra identità e diritto, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 267-71.

12 Cfr. G. Bombelli, *Occidente e "figure" comunitarie*, Jovene, Napoli 2010, pp. 461 ss.

13 Cfr. U. Fabietti, *Il destino della «cultura» nel «traffico delle culture*, in «Rass. ital. di soc.», Vol. XLV, n.1, 2004, pp. 37-48.

14 Cfr. E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Phylsophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray 1971.

15 Con James Clifford l'antropologia entra nella sua fase postmoderna e decostruzionista, cfr. in particolare: *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, 1988, trad. it. di M. Marchetti, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

16 Cfr. C. Geertz, (1973), trad. it., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987; *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988.

17 U. Hannerz, *Cultural Complexity*, Columbia University Press, New York 1992, p. 242.

*ers, and other moving groups and persons (which) constitute an essential feature of the world and appear the politics of and between nations to hitherto unprecedented degree».*¹⁸

3. Questioni identitarie e riconoscimento

A partire dallo stravolgimento strutturale del contesto statale e societario fino ad ora descritto, la modalità secondo cui oggi viene considerato il dato della diversità etnico-culturale è notevolmente cambiata rispetto alla modernità. In maniera particolarmente efficace, Zygmunt Bauman fa notare, a tal proposito, come il crescere dei “flussi di persone” che convergono in Europa, in maniera particolare, dall’oriente e dal sud del mondo fanno sì che gli stranieri non siano più

predefiniti d’autorità, distinti e tenuti in disparte come capitava nei tempi in cui lo Stato gestiva programmi coerenti e di lunga durata volti alla costruzione dell’ordine – destinati all’annientamento – ma gli stranieri oggi sono e rimangono tra noi.

Se la modernità concordava sul fatto che “l’ordine superiore” del futuro, proprio perché omogeneo, non avrebbe concesso spazio agli stranieri, i tempi postmoderni si connotano per un consenso quasi unanime nel ritenere la differenza non solo inevitabile ma anche buona, preziosa, meritevole di attenzione e protezione.¹⁹

Ed è proprio in questa direzione che le prospettive oggi più largamente diffuse tendono a dare maggiore rilievo all’elemento della differenza culturale e, con esso, anche al contesto in cui nasce ogni individuo, contesto che ne condiziona il modo di essere e ne determina le coordinate identitarie.²⁰

La maggiore attenzione verso l’etnicità e la multi-etnicità si riscontra così non solo in ambito politico per la diffusa esigenza di trovare modalità di regolamentazione della convivenza tra diversi gruppi etnici. Ma, anche in ambito antropologico, nella misura in cui si diffonde l’idea che l’individuo vada considerato a partire dal suo contesto vitale,²¹ per cui l’identità personale (ovvero la condizione umana e il modo d’essere dell’uomo nel mondo) si costruisce facendo riferimento alla storia e alle radici del proprio gruppo culturale.

Inoltre, diverse prospettive in ambito psicoanalitico e filosofico, pur partendo da approcci diversi e riferendosi a settori disciplinari differenti, arrivano ad affer-

18 A. Appadurai, *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, in FOX, R.G., (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press. Santa Fe, N.M. 1992, p. 192.

19 Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 74-5.

20 Nel corso del processo di formazione dell’identità personale, «l’individuo si orienta in uno spazio che esiste indipendentemente dalla sua capacità o dalla sua incapacità di trovarvi la propria collocazione e che, tra l’altro, rende il compito di trovarla qualcosa di ineludibile» Ch. Taylor, *Le radici dell’io*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 47.

21 E. Caccamo, A. Ferrara, *Globalizzazione e multiculturalismo*, in E. V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p. 317.

mare l'insostenibilità del primato di una cultura sulle altre,²² dal momento che una società che rimanga “*indifferente alla differenza culturale*” non solo è fortemente discriminatoria ma disumana. In ambito filosofico, soprattutto, A. Honneth,²³ grazie ai contributi della teoria hegeliana del riconoscimento²⁴ e all'influsso determinante dello psicologo statunitense G.H. Mead,²⁵ ha favorito la comprensione dei processi morali e psicologici attraverso i quali si sviluppa nell'individuo il senso della sicurezza, del rispetto di sé e dell'autostima.

L'identità si articola – secondo tale prospettiva – nell'interiorizzazione delle attese normative esteriori e nella rivendicazione della propria unicità in rapporto all'altro.

Tale tesi, poi ripresa anche in ambito psicoanalitico,²⁶ secondo cui le pratiche sociali di riconoscimento sono decisive nella sana o difettosa formazione del Sé, ha contribuito sia a sviluppare una “concezione intersoggettiva dell'identità”, basata sul modello dialogico delle “reti d'interlocazione”,²⁷ sia a rivisitare la filosofia della soggettività moderna alla luce delle diversità socioculturali.

22 Cfr. *Ivi*, pp. 317-319.

23 A. Honneth, trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002. Ciò che caratterizza in modo interessante il discorso di Honneth risiede nella capacità di aver individuato nel riconoscimento il baricentro dell'identità antropologica, della relazione sociale e dell'esperienza morale insieme: l'identità soggettiva è relazionale, in quanto intessuta dalla rete dei suoi riconoscimenti.

24 In particolare, nella produzione filosofica di docenza a Jena, Hegel pone le basi della teoria del riconoscimento, concependo quest'ultimo come un processo tripartito in stadi dell'amore, della sfera giuridica e della comunità etica (sul punto cfr. B. Romano, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della Filosofia dello spirito jenesse (1805-1806) di Hegel*, Bulzoni, Roma 1975) che Honneth riprende per giungere alla formulazione della sua teoria sociale.

25 I concetti di psicologia sociale sviluppati da George Herbert Mead (1863-1931) fungono da strumento interpretativo dei discorsi di Hegel circa il riconoscimento come processo intersoggettivo. In particolare cfr. G.H. Mead (1943); trad. it., *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966.

26 Judith Butler (1956) e Jessica Benjamin (1946) rappresentano due tra le voci femminili nel contesto statunitense più rilevanti all'interno dell'attuale dibattito sul riconoscimento, soprattutto in ambito psicoanalitico, insieme alla psicoanalista e filosofa belga Luce Irigaray (1930). Il nucleo strutturale del pensiero di quest'ultima è il tema dell'alterità. Ella, infatti, muovendo dal tema dell'alterità di genere e identificando il femminile come la più significativa rimozione operata dalla cultura occidentale, è giunta ad analizzare i modelli d'interazione multiculturale alla luce di una teoria globale dell'intersoggettività; cfr. in particolare *Key Writings* (2004; trad. it. *In tutto il mondo siamo sempre in due: chiavi per una convivenza universale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006), *The way of love* (2002; trad. it. *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008), *Au commencement, elle était*, (2012; trad. it. *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013).

27 Ch. Taylor, in *Radici dell'io*, l'opera filosofica in cui delinea nel modo più esauriente la propria teoria della soggettività, adopera il concetto di “rete di interlocazione” per descrivere la relazione tra il Sé e il linguaggio affermando: «io sono un Sé solo in rapporto a certi interlocutori: da un lato, in rapporto a quei partner conversazionali che mi sono indispensabili per pervenire a un'autodefinizione; dall'altro, in rapporto a coloro che sono per me decisivi per continuare a padroneggiare linguaggi di auto comprensione, per quanto, com'è ovvio, queste due categorie possano sovrapporsi. Un Sé esiste soltanto all'interno di quelle che io chiamo reti di interlocu-

Nonostante ciò, secondo la ricostruzione di Taylor, le basi di tale cambiamento – risalente al secolo scorso – nascevano già in età moderna, in concomitanza con due mutamenti culturali.

Da un lato, la progressiva sostituzione dell'*etica antica dell'onore* – propria dell'*ancien régime*, basata sulle gerarchie di valore fra gli uomini – con un'*etica dell'uguale dignità*, prima del cittadino e poi di ogni uomo²⁸ (l'individuo viene, in tal modo, considerato come soggetto attivo della realtà in cui vive e pertanto gli spetta un riconoscimento dialogico), dall'altro, l'emergere di quella concezione che rintraccia l'origine della moralità in una voce interiore individualizzata, una "fonte di moralità" non impersonale e trascendente, ma in relazione con l'identità profonda e inespressa della soggettività individuale (definita da Taylor come *etica dell'autenticità*).

Tali mutamenti hanno contribuito a fare emergere l'insufficienza dell'universalismo astratto del valore della dignità umana e la necessità di tenere in conto anche delle particolarità²⁹ per cui, in mancanza di prove contrarie, bisogna presupporre che tutte le culture abbiano uguale valore. Nell'impostazione di Taylor appare come, in un'epoca in cui viene dato particolare rilievo all'autenticità, le pretese dell'identità culturale giochino un ruolo centrale sia nel privato che nel sociale.

Nella sfera pubblica questo principio richiede la protezione universale dei diritti individuali e di libertà e la soddisfazione dei bisogni particolari che gli individui esprimono come membri di specifiche culture e gruppi sociali. A tale proposito, Taylor considera come ciò possa avvenire solo «attraverso il dialogo, in parte esterno, in parte interiore, con altre persone. È per questo che la nascita del concetto d'identità generata interiormente dà una nuova importanza al riconoscimento» dal momento che, come sostiene Taylor, l'identità del soggetto³⁰ dipende in modo cruciale dalle sue «relazioni dialogiche con gli altri». ³¹ Esiste un legame tra riconoscimento e identità, «dove il secondo termine indica, più o meno, la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano». ³²

In questa linea, la categoria del *riconoscimento* come dimensione fondamentale dell'identità, su cui torneremo oltre (per approfondirne la sua portata teoretica), s'iscrive all'interno di un orizzonte concettuale accolto dal filosofo canadese Will

zione»: C. Taylor, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna* (1989), trad. it Feltrinelli, Milano 1993, p. 36.

28 L'idea di rispettare la dignità umana ha un retroterra metafisico e da Kant viene ricondotta alle facoltà razionali di ogni individuo.

29 Taylor sostiene che lo sviluppo della nozione moderna dell'identità dà luogo a una politica della differenza: «la politica della differenza discende organicamente dalla politica della dignità attraverso uno di quei mutamenti che sono noti da tempo, in cui un nuovo modo d'intendere la condizione sociale dell'uomo assegna a un principio antico un senso radicalmente nuovo» C. Taylor, trad. it., *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi 1993, p. 39.

30 *Ivi*, p. 9.

31 Cfr. *Ivi*, p. 19.

32 Cfr. *Ivi*, p. 19.

Kymlicka³³ il quale ha considerato, – tra l'altro, – la nozione di “cultura”, quale “bene primario”, indispensabile per lo sviluppo della personalità dando particolare rilievo al valore del riconoscimento dell'appartenenza culturale.³⁴

Kymlicka, infatti, vede un profondo collegamento tra la considerazione che un individuo ha di sé e il rispetto accordato al gruppo di cui fa parte. Partendo dall'idea di Rawls, che ritiene l'accesso alla cultura “un bene primario”, Kymlicka approfondisce come l'appartenenza culturale rappresenti una delle basi sociali per l'affermazione dell'autorispetto, oltre al fatto che gioca un ruolo decisivo nella formazione dell'identità delle persone. La “cultura” ha un “elevato profilo sociale”, perché contribuisce alla costruzione della percezione che gli altri hanno del singolo e alla definizione da parte di quest'ultimo della sua identità.

L'appartenenza culturale costituisce «un ancoraggio per l'autoidentificazione»³⁵ e l'autostima dell'individuo dipende dalla “stima” accordata al suo gruppo. In tal senso, lo status di uguaglianza individuale, accettato nei Paesi che hanno sviluppato una cultura democratica, si presenta come un principio che vieta le discriminazioni personali e che rispetta le identità culturali, religiose e sociali.

Secondo tali concezioni, la «libertà si difende difendendo le radici della libertà, quelle condizioni che rendono possibile la libertà stessa, in primo luogo l'esistenza di un'autonomia individuale che solo può svilupparsi in individui non sradicati, non atomizzati»,³⁶ ma che hanno avuto il beneficio di “non essere separati da” quegli “altri” concreti e significanti attraverso i quali, come ha insegnato G.H. Mead in “*Mente, sé e società*”, hanno imparato a riconoscere se stessi. In questa prospettiva, la negazione di eguali diritti di partecipazione e autogoverno alle minoranze può distruggere il senso del rispetto di sé,³⁷ mentre la marginalizzazione di determinate esperienze può infrangere il senso di autostima di un gruppo costringendolo a vivere in maniera riduttiva rispetto alle proprie capacità.

La politica del riconoscimento, dunque, è giustificata dalla convinzione che individui e gruppi sociali possono subire un danno reale se ricevono un'immagine distorta, limitativa o umiliante della propria identità.³⁸ Si tratta di una forma di oppressione proveniente dall'esterno e che deve essere neutralizzata tramite una politica che non resti indifferente rispetto alla realtà innegabile delle alterità culturali. La possibilità di esprimere e vivere liberamente le proprie particolarità si realizza, infatti, solo in relazione agli altri, dove si forgia l'identità personale. Tale condizione viene lucidamente descritta, come dirò più avanti, da Habermas, a

33 Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1995.

34 *Ivi*, pp. 148 ss.

35 *Ivi*, p. 157.

36 E. V. Trapanese, *Sociologia e modernità*, op. cit., 1997, p. 324.

37 Cfr. A. Honneth, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, op. cit.

«Le pratiche collettive possono così dar luogo a traumi individuali: attraverso lo svilimento dell'identità collettiva nella sfera pubblica può accadere che gli individui di un gruppo smarriscono la fiducia in se stessi, interiorizzando di sé un'immagine esecrabile» S. Benhabib, *La rivincita dell'identità culturale*, Mulino, Bologna 2002, p. 79.

38 Ch. Taylor, *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, op. cit., p. 9.

partire da un approccio postmarxiano ed empirista ma, comunque espressione di un'antropologia attenta alla qualità del rapporto intersoggettivo. Secondo Habermas, infatti, «le convinzioni e le pratiche religiose improntano in tutte le culture la nozione etica di sé come credenti. Analoga rilevanza hanno anche le tradizioni linguistiche e culturali per lo sviluppo e la salvaguardia dell'identità personale – sia pure intrecciata con identità collettive – dei parlanti e dei partecipanti». ³⁹ Questa constatazione suggerisce, dunque, una revisione dogmatica del concetto di “persona giuridica”. Scrive, a tal proposito, Habermas:

L'individuazione delle persone naturali si compie mediante la socializzazione. Gli individui così socializzati possono sviluppare e coltivare le loro identità solo entro una rete di rapporti di reciproco riconoscimento. Ciò non è senza conseguenze per la protezione dell'integrità della persona giuridica e per l'allargamento intersoggettivistico del concetto di sé, che finora è stato preso in modo troppo ristretto (e commisurato ad un individualismo possessivo). ⁴⁰

In questa direzione si orientano anche le scienze sociali, ⁴¹ che per lungo tempo hanno subito l'egemonia, nello studio del mutamento sociale, del paradigma della modernità, il quale ha fatto propria un'opzione assimilazionista con riferimento alle minoranze. Tale posizione si fonda sull'idea che esista e soprattutto sia necessaria una sola cultura, unificante e quindi tendenzialmente omogenea, non dando spazio alle differenze etnico-culturali, le quali vanno eliminate ricorrendo a processi di assimilazione o espulsione e ghettizzazione. ⁴²

L'idea che lo Stato debba trattare con eguale rispetto non solo il cittadino che è in ogni individuo, ma anche la *persona radicata* che ciascun individuo è, equivale a dire che, al contrario, le istituzioni pubbliche debbono valorizzare non solo ciò che di astrattamente comune rende ogni individuo eguale all'altro, ma anche ciò che, al contempo, caratterizza la diversità. In tal senso, il rispetto dell'identità personale del singolo, inseparabile dalla tutela della propria cultura, rende più difficile il funzionamento di leggi ed istituzioni che debbono valere per tutti, al di là dei confini della singola comunità. ⁴³

4. “Diritti culturali”

Se la sfida cui stiamo andando incontro consiste nell'evitare che la differenza sia totalmente depotenziata dall'indifferenza, occorre, dunque, domandarsi quale valore possa essere attribuito alla molteplicità, ovvero stabilire come debba essere tematizzato il dato innegabile dell'alterità, sul cui valore teoretico dovremmo

39 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 167.

40 *Ivi*, p. 168.

41 Cfr. L. Sciolla, *Identità*, Rosenberg & Seller, Torino 1983.

42 Cfr. W.L. Yancey, E.P. Ericksen, R.N. Juliani, *Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation*, in *American Sociological Review*, XLI, n. 3, 1976.

43 E. V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, *op. cit.*, p. 319.

tornare. Infatti, «il pluralismo delle visioni del mondo e la battaglia per la tolleranza religiosa non sono solo state le forze che hanno favorito la nascita dello stato costituzionale democratico, ma, ancora oggi, danno l'impulso al suo coerente sviluppo»⁴⁴ che, secondo Habermas, dovrebbe orientarsi sempre più in chiave cosmopolita.

In un'epoca caratterizzata dal dato innegabile della differenza etnico-culturale, emerge il problema di stabilire il giusto rapporto fra la necessità di reperire un codice comune di convivenza e l'istanza della molteplicità etnico-culturale. Ma, a tal proposito, la letteratura sull'argomento oscilla tra due estremi, che risultano difficilmente componibili: da un lato, si cerca la soluzione per sottrazione fino all'identificazione di un minimo denominatore indifferenziato e neutrale; dall'altro, si ritiene che ciò non sia possibile e si ricorre ad una soluzione per addizione.

Secondo quest'ultima prospettiva, il molteplice culturale dovrebbe essere semplicemente registrato come tale e i diritti moltiplicati.⁴⁵ I "diritti culturali" andrebbero, in tal modo, difesi come una categoria dei diritti umani da aggiungersi ai diritti già tradizionalmente riconosciuti, finalizzati a proteggere e a promuovere quelle culture destinate altrimenti ad estinguersi per gli effetti dei meccanismi di assimilazione culturale.

Le differenze nelle richieste di riconoscimento possono avere svariati contenuti a seconda che comprendano: la categoria delle immunità (l'esclusione di individui appartenenti a specifiche comunità religiose o etniche dall'obbligo di osservare determinate norme, nell'intento di garantire loro la libertà nella sfera privata tenendo conto di specifiche esigenze religiose o culturali);⁴⁶ la promozione attiva delle culture (si esplica principalmente mediante azioni positive tendenti a fornire i mezzi per garantire la sopravvivenza della lingua di minoranza: il diritto ad usarla, ed essere educati nella, lingua d'origine);⁴⁷ le misure implicanti restrizioni della libertà degli individui esterni al gruppo destinatario della protezione ("external protections");⁴⁸ le misure di riconoscimento nel diritto tradizionale delle minoranze nazionali (in Paesi come Australia, Stati Uniti, India, relativamente al diritto di famiglia, al diritto agrario e al diritto penale); i meccanismi di rappresentanza spe-

44 J. Habermas, *Tra scienza e fede, op. cit.*, p. 156.

45 Relativamente al tema della matrice religiosa delle rivendicazioni che hanno accompagnato i diritti dell'uomo cfr. *Ivi*, pp. 151 ss.

46 Ad esempio è il caso dell'esenzione prevista in alcune legislazioni dagli interventi terapeutici per i testimoni di Geova, dall'obbligo scolastico per gli *amish*, dalla legge contro la poligamia per i mormoni o è il caso dell'immunità talvolta garantita ai popoli indigeni nei confronti di leggi che restringono l'attività di caccia, pesca o uso della terra, in ragione del fatto che tali misure avrebbero un impatto negativo sul modo di vita di tali popolazioni.

47 Tali misure sono complessivamente motivate dall'esigenza di applicare il principio di uguaglianza sostanziale in termini che tengano conto della concreta condizione in cui versano determinate minoranze.

48 Ne sono un esempio la legge 101 del Québec nella versione originaria, che impediva il ricorso alla lingua inglese per le insegne commerciali; la restrizione della libertà di movimento e dei diritti di proprietà per i non-membri nelle riserve indiane.

ziale per i gruppi (aventi lo scopo di garantire la partecipazione alla vita politica) e l'autogoverno.

In un commento all'art. 27 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* del 1966 da parte dell'*Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Diritti Umani* – 08/04/94 *Commento Generale* 23 si afferma che «sebbene i diritti protetti dall'art. 27 siano diritti individuali, essi dipendono a loro volta dalla capacità del gruppo di minoranza di mantenere la propria cultura, lingua o religione». Ciò significa che i diritti degli individui sono garantiti nella misura in cui lo sono i diritti culturali del gruppo cui gli stessi individui appartengono. È un'affermazione molto significativa, che racchiude tuttavia uno tra gli aspetti più dibattuti sottostanti al concetto stesso di “diritti culturali”, ovvero il rapporto tra “diritti individuali” e “diritti collettivi” interpretato in maniera distinta dalla prospettiva liberal-democratica e da quella comunitarista.

4.1. Liberalismo

La prospettiva liberale ritiene che le richieste riassunte entro il concetto di “diritti culturali” non siano dotate di una specificità tale da legittimare la formazione di un'ulteriore categoria di diritti umani volti alla tutela dell'identità culturale. In quest'ottica,

i “diritti culturali” sono pensati come diritti individuali, ossia diritti al riconoscimento giuridico della propria identità culturale nei limiti stabiliti dall'ordinamento giuridico del paese ospitante. Le esigenze delle minoranze etnico-culturali risulterebbero già tutelate, per gli aspetti dotati di rilevanza giuridica, dai diritti civili tipicamente riconosciuti dallo Stato costituzionale alla persona, indipendentemente da ogni ulteriore appartenenza (culturale e religiosa) ed in connessione con il divieto di discriminazione e di garanzia della pari dignità.⁴⁹

All'interno di tale orientamento, è poi possibile distinguere tra una versione “radicale” ed una “debole”.

La prima, conduce a negare ogni legittima autonomia ai *diritti culturali*, che esprimerebbero invece istanze già considerate dai diritti di libertà.⁵⁰ A questo proposito, Rawls esclude che gli obiettivi di una comunità politica possano essere orientati da

49 E. Pariotti, *I diritti umani*, UTET, Novara 2008, p. 125. «In questo senso, si sottolinea – da parte della prospettiva liberale – il nesso tra logica dei diritti ed individualismo: la prima può coerentemente difendere le istanze dei singoli individui, non anche quelle dei gruppi identificati sulla base dell'appartenenza etnica» *Ivi*, p. 125. Quegli aspetti dell'identità individuale ed etnico-culturale che non rientrano all'interno dei diritti intesi secondo l'accezione liberale – in base alla quale essi hanno l'obiettivo di proteggere la persona da abusi del potere politico, da trattamenti differenziati giuridicamente ingiustificabili posti in essere dallo Stato – non assumerebbero alcuna valenza giuridica. Tra gli autori contemporanei è immediato il riferimento a J. Rawls, *Liberalismo politico*, ed. di Comunità, Milano 1999, pp. 46-50, e 167 ss.

50 P. Comanducci, *Diritti umani e minoranze: un approccio analitico e neo-illuministico*, in *Ragion Pratica*, I, n. 2, 1994, pp. 32-54. Cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2008.

una concezione di bene particolare, legata ad una cultura specifica proponendo una visione antropologica dell'io distaccato dai suoi fini e valori. La società, infatti, essendo composta, da una pluralità di persone, ognuna delle quali è portatrice d'interessi, fini e valori propri, è meglio organizzata, secondo Rawls, quando è governata da principi che non implicano in se stessi alcuna particolare concezione del bene. Si tratta di principi regolativi giustificati non per i beni che permettono di raggiungere, ma per il fatto che si conformano al concetto di diritto, quale categoria morale precedente al bene e indipendente da esso⁵¹ (come per Kant la priorità del diritto è derivata interamente dal concetto di libertà). Di conseguenza, per giustificare la società è necessario neutralizzare completamente ogni concezione del bene ed operare, secondo Rawls, un completo distacco da ogni tipo di esperienza vitale non essendo possibile definire cosa ognuno meriti finché non siano state formulate le regole della giustizia.⁵² È, infatti, proprio attraverso il confronto su quest'ultime che, secondo Rawls, le molteplici dottrine comprensive ragionevoli possono arrivare ad un punto di equilibrio riflessivo (*reflective equilibrium*), partecipando alla pratica del "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*).⁵³

In una versione "debole", invece, la tesi liberale «non esclude la possibilità per gli Stati costituzionali di tematizzare il riconoscimento delle identità etnico-culturali attraverso il linguaggio dei diritti; tuttavia fornisce a tale riconoscimento una giustificazione su base individualistica».⁵⁴ In tal senso, i "diritti culturali" sono giustificabili come un'ulteriore categoria dei diritti umani, nella misura in cui l'appartenenza ad una cultura è un elemento irrinunciabile per l'esercizio della libertà individuale. Privare un individuo di un contesto culturale (di un insieme di tradizioni e della possibilità di praticare una religione) equivale a privarlo della «base necessaria per auto-comprendersi, per compiere scelte autentiche, all'insegna della libertà».⁵⁵ All'interno di tale prospettiva, Habermas, tra gli altri, sostiene che

i diritti che sono costitutivi per la protezione dell'integrità individuale determinano lo status del singolo come persona giuridica. Questi diritti debbono estendersi anche alla garanzia di accesso a quei contesti di esperienza, di comunicazione e di riconoscimento nei quali una persona può articolare la propria immagine di sé, come pure sviluppare e mantenere una propria identità. Quei diritti culturali che vengono rivendicati e introdotti nel segno di una "politica del riconoscimento" non possono di per sé venire intesi come diritti collettivi. Sull'esempio della libertà religiosa, si tratta piuttosto di diritti soggettivi, che garantiscono un'inclusione totale. Essi assicurano a tutti i cittadini pari accesso ad ambienti culturali, a relazioni e a tradizioni interpersonali, nella misura in cui essi siano essenziali per lo sviluppo e la salvaguardia della loro identità personale.⁵⁶

51 Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 155-182.

52 I diritti non servono a definire l'identità dell'io; infatti, anche qualora precedessero le istituzioni, apparterebbero a quell'equipaggiamento di qualità da cui l'io si è distaccato.

53 Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 123-154.

54 E. Pariotti, *I diritti umani*, op. cit., p. 125.

55 *Ibidem*.

56 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, op. cit., p. 169. Cfr. L. Ceppa, *Pluralismo etico e universalismo morale in Habermas*, in «Teoria politica», n. 2, 1997, pp. 97-111; ID., *Habermas: diritto costituzionale versus diritto egemonico*, in «Teoria politica», n. 2, 1997, pp. 11-24. La prospettiva

Secondo Habermas, è la pratica discorsiva che consente ad individui di religioni, culture e visioni etiche differenti di raggiungere delle decisioni imparziali, condivisibili e valide per tutti, in quanto adottate tramite una procedura razionale che ha tenuto conto delle esigenze di tutti gli interessati ed ha dato voce alle diverse identità degli individui.⁵⁷ Rifacendosi esplicitamente a G.H. Mead, Habermas ritiene che ogni partecipante alla discussione pubblica, debba scambiare idealmente il proprio ruolo con quello degli altri, al fine di vagliare l'obiettività della propria proposta.

In tal senso, poiché le identità si formano solo attraverso il fenomeno della socializzazione, una teoria dei diritti rettammente intesa non può fare a meno di una politica del riconoscimento che tenga conto dei contributi delle diverse identità.

La riflessione avanzata da Habermas procede nella direzione di un approccio solidaristico, che va al di là del rispetto paritetico nei confronti degli altri. Non solo, dunque, riconoscere la parità ontologica di tutti ma proteggere le relazioni intersoggettive di reciproco riconoscimento.⁵⁸ È necessario prevedere, pertanto, una differenziazione del sistema dei diritti (senza modificare la prospettiva individualistica) progressiva e successiva ad una discussione pubblica, nella quale siano fatte valere specifiche esigenze relative alla parità di trattamento dei soggetti. In quest'ottica, l'autonomia personale viene rispettata integralmente quando tutti i cittadini partecipano ai procedimenti legislativi e questi ultimi non possono aver luogo se non attraverso forme comunicative rispettose dei diritti individuali fondamentali.

Un procedimento decisionale così strutturato implica automaticamente il rispetto delle identità diverse la cui tutela non costituisce un fine in sé. Essa è funzionale ad assicurare l'integrale riconoscimento pubblico dei membri di un gruppo, quali

di partenza è quella kantiana: i destinatari del diritto godono di autonomia se possono essere considerati autori delle leggi cui sono tenuti a sottostare, diversamente si ricadrebbe nel paternalismo di Stato, negando all'individuo le stesse libertà fondamentali legate allo sviluppo della sua personalità

57 In tale contesto, Habermas non fa più riferimento alla razionalità meramente individuale, di matrice kantiana ma a quella collettiva, risultante da un'attività dialogico-argomentativa liberamente svolta fra più persone. Dunque, egli prende atto dell'importanza del fenomeno linguistico e delle implicazioni filosofiche, politiche e giuridiche che derivano dal suo uso collettivo. La svolta linguistica intersoggettiva che caratterizza buona parte della filosofia contemporanea segna il passaggio da un paradigma del tutto soggettivo (filosofia della coscienza) ad uno relazionale e comunicativo. In "Teoria dell'agire comunicativo" Habermas ha proposto di sostituire l'imperativo categorico individuale kantiano – basato sul principio di universalizzabilità "U" – con la discussione pubblica aperta alla partecipazione di tutti, nella quale si produca una situazione discorsiva ideale e si decida in base al miglior argomento. Nel passaggio dalla razionalità individuale a quella collettiva (*common mind*), il principio di universalizzabilità viene riformulato nel "principio discorso", principio che assorbe il precedente e lo applica secondo un'accezione intersoggettiva. Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. I, Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997; ID., *Teoria dell'agire comunicativo. II, Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1997; ID., *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007; ID., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2009.

58 Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, La Terza, Roma-Bari 1994.

individui da rispettare nella società. La procedura deliberativa, infatti, consente d'includere nel processo decisionale tutti i cittadini su un piano di parità, indipendentemente dalla loro appartenenza culturale e/o religiosa.

4.2. Comunitarismo

La prospettiva comunitarista (all'interno della quale troviamo diverse linee teoriche nettamente distinte; la prima è quella degli antiliberali di matrice neopositivista tra cui Richard Rorty, Michael Walzer⁵⁹ e Sandel,⁶⁰ la seconda è quella neoaristotelica di MacIntyre⁶¹ e Etzioni), mette in luce come sia necessario un mutamento della logica individualistica, per sostenere l'ampliamento delle istanze tutelabili dai diritti umani. I diritti culturali andrebbero difesi come un'ulteriore categoria dei diritti umani da aggiungersi ai diritti già tradizionalmente riconosciuti. Essi devono intendersi come "diritti collettivi", ossia diritti di una comunità che può imporre il loro rispetto ed accettazione da parte dei membri del gruppo,⁶² anche se gli elementi di detta cultura fossero direttamente in contrasto con alcuni diritti liberali.

Secondo la prospettiva comunitarista – che enfatizza il tema dell'appartenenza, sottolineando il carattere di una struttura antropologica predisposta alla vita in comunità ("the natural obligation to belong")⁶³ –, la logica dell'individualismo, della pari dignità e del divieto di discriminazione risulta inadatta a rispondere da sola alle richieste di piena inclusione delle diverse identità etnico-culturali. A differenza, infatti, del liberalismo, che postula il riconoscimento universale di uguali diritti per individui "omogenei" ed astratti, il comunitarismo afferma la necessità di "prendere sul serio" le differenze culturali. Da questo punto di vista, il pieno riconoscimento dell'altro può essere raggiunto solo mediante il mutamento della logica individualistica, alla base della giustificazione e dell'esercizio dei diritti fon-

59 Cfr. M. Walzer, trad. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

60 Cfr. M.J. Sandel, (1982) trad. it., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994. Secondo Sandel il racconto della vita individuale è sempre legato al racconto della comunità di cui l'individuo fa parte, poiché è legato alle relazioni intersoggettive senza le quali non vi sarebbe una storia per il soggetto.

61 Cfr. A. MacIntyre, trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

62 Un esempio di questa concezione dei diritti culturali è il divieto imposto, in Canada, ai membri del gruppo francofono di iscriversi a scuole pubbliche di lingua inglese. In tal caso è evidente il significato dei gruppi culturali: essi sono i diritti della "cultura" di un gruppo, concepita come soggetto autonomo al di sopra dei singoli individui, i cui diritti vanno garantiti, per la propria autoconservazione, anche contro la libera volontà di scelta dei singoli membri.

63 Il modo comunitario di valorizzare la comunità culturale non è riconducibile a un paradigma unitario. Secondo Sandel le comunità prioritarie sono quelle della nazione o della classe. MacIntyre, invece, ha presente prevalentemente il modello della famiglia, della tribù o dei rapporti di vicinato, cioè le comunità di vita. Infine, Taylor accentua la comunanza della cultura, cioè la condivisione di comuni orizzonti di senso come preconditione per l'esercizio stesso dell'autonomia morale.

damentali, e l'ampliamento delle istanze da quest'ultimi tutelabili, intendendo i diritti culturali come diritti non solo negativi ma positivi.⁶⁴

Il comunitarismo, in tal senso, denuncia la prospettiva antropologica del liberalismo laddove concepisce gli uomini come delle "entità separate", singole monadi, che collaborano tra loro allo scopo di raggiungere obiettivi individuali, differenti, talora "convergenti", da cui deriva una concezione strumentale della comunità senza unità organica né obiettivi propri.⁶⁵ Il comunitarismo, al contrario, prende le mosse dalla filosofia aristotelica, che poggia su una concezione sostantiva dell'uomo, considerato come "ζῷον πολιτικόν", e su una meta-concezione politica in ordine alla quale i principi di giustizia distributiva sono volti a perseguire una nozione di bene realizzabile nella vita associata, criticando la concezione della società propria della prospettiva liberale.

Questa prospettiva esprime una visione normativa dell'ordine sociale basata sul primato dell'individuo, e della sua ragione autonoma, nel quadro di un assetto politico che garantisce a tutti i cittadini gli stessi diritti-doveri, in primo luogo i diritti di libertà e uguaglianza nelle opportunità di vita. Si tratta di un assetto che non prevede la differenza culturale come fonte di legittimazione di un diverso trattamento dell'individuo e il cui criterio d'inclusione sociale è quello dell'assimilazione a un comune sistema di valori e pratiche sociali, che rispetta le diversità culturali solo in quanto si mantengano all'interno della sfera privata.

Secondo la prospettiva comunitarista, tuttavia, la presunta neutralità statale non risulta compatibile con tutte le visioni della vita buona e con alcune rivendicazioni di tipo culturale: l'individualismo e l'atomismo su cui poggia la prospettiva liberale sono possibili solo entro un determinato tipo di civiltà e cultura che fanno propri determinati valori, istituzioni politiche e pratiche giuridiche. Da tale punto di vista, l'universalismo dei diritti umani, che fa riferimento ad un'identità umana uguale in senso puramente astratto, viene accusato di costituire, in realtà, una forma di particolarismo "nascosto", quello della cultura liberale dominante. È proprio contro questo "falso universalismo" che la prospettiva comunitarista rivendica come reale quella particolare identità che si raggiunge solo all'interno della propria comunità: l'identità culturale quale parte costitutiva di quella personale. Risulterebbe impossibile, quindi, prescindere dal rapporto con la comunità, necessaria non solo per vivere una vita veramente buona alla luce di un orizzonte di senso collettivo, ma anche per definire la propria identità personale e godere di beni comuni i

64 I diritti culturali positivi fino a poco tempo fa erano soltanto rivendicati da parte dei movimenti culturalisti o da parte delle filosofie comunitariste, ma non avevano ricevuto alcuna consacrazione in documenti normativi di carattere internazionale. Di recente però sono divenuti oggetto di attenzione da parte della Sottocommissione per la prevenzione, la discriminazione e la protezione delle minoranze e dell'Assemblea Generale dell'ONU nella *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (adottata il 18 dicembre 1992) agli artt. 1,4 commi 2 ss. e 5.

65 In tal modo, gli individui vengono immunizzati «dalle relazioni sociali (più precisamente dalle dimensioni di appartenenza e di legame delle relazioni sociali)», P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 27

quali sono usufruibili solo attraverso il legame con gli altri, a differenza dei “beni meramente convergenti”. Secondo il comunitarismo, un sistema politico ha necessariamente delle specifiche basi morali – diverse e ad esso limitate e circoscritte – alle quali non può rinunciare dal momento che, qualora queste venissero meno, si perderebbero anche la cultura e con essa la stessa comunità. Per ovviare a ciò le istituzioni sono chiamate a prendere semplicemente atto delle differenze culturali onorandole, seppure in forme non necessariamente uguali.

5. Identità personale: un confronto tra modelli e riflessi sulla legislazione penale

Seppure nelle diverse declinazioni teoriche, il modello liberale e quello comunitarista fanno riferimento ad una differente visione dell'identità, della condizione umana e del modo di essere dell'uomo nel mondo. Se, infatti, secondo la critica comunitarista, il modello liberale deriverebbe da una concezione di razionalità fondata su un universalismo generalizzante, capace solo di fornire politicamente un denominatore astratto e vago; il modello comunitario, invece – si obietta da parte liberale –, sarebbe incapace di offrire un criterio realistico e convincente di unità politica tra le differenti tradizioni culturali.

I modelli teorici del liberalismo e del comunitarismo sono stati adottati dagli ordinamenti degli Stati europei che – a seconda del rilievo attribuito alle specificità culturali ed etniche – possono essere ricondotti, per grande approssimazione, al c.d. modello della “neutralità laica” alla francese e al c.d. modello “multiculturalista” all'inglese. «Da un lato, è l'individuo a fondare e a legittimare convenzionalmente il “noi”. Dall'altro, è la comunità – come vuole la corrente comunitaria – a costituire l'identità dell'“io-cittadino”».⁶⁶

«In entrambi i casi, lo schema teorico adottato tende ad una rifondazione delle nozioni di “spazio pubblico”, di “comunità politica” e di “ordine internazionale”. E in tutte e due le ipotesi, punto decisivo dell'indagine è l'identità personale dell'individuo».⁶⁷

Il primo modello si basa sulla scelta di non attribuire, negli spazi pubblici, alcun rilievo all'eventuale appartenenza del soggetto a gruppi di immigrati portatori di una cultura diversa da quella dello Stato di accoglienza. Significativamente, la Francia, in sede di ratifica del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, ha formulato una riserva di non applicabilità nel proprio territorio dell'art. 27 di tale *Patto*. Secondo questo: «gli Stati, nei quali esistono minoranze etniche, religiose, o linguistiche, gli individui appartenenti a tali minoranze non possono essere privati del diritto di avere una vita culturale propria, di professare e praticare la propria religione, o di usare la propria lingua, in comune con gli altri membri del proprio

66 A. C. Amato Mangiameli, *Desiderai essere un cittadino. Oltre il retaggio simbolico della moderna sovranità*, Giappichelli, Torino 1996, p.17.

67 *Ivi*, p.17.

gruppo».⁶⁸ Analoga riserva è stata, inoltre, formulata dalla Francia anche in sede di ratifica⁶⁹ della *Convenzione ONU sui diritti dell'infanzia* (20 novembre 1989)⁷⁰ in relazione all'art. 30, il quale stabilisce che «negli Stati in cui esistono minoranze etniche, religiose o linguistiche, oppure persone di origine autoctona, un fanciullo autoctono o che appartiene ad una di tali minoranze, non può essere privato del diritto di avere una propria vita culturale, di professare e di praticare la propria religione, o di far uso della propria lingua insieme agli altri membri del suo gruppo».

Il secondo modello, orientato ad un impegno pubblico verso il mantenimento delle tradizioni comunitarie, delle specificità culturali ed etniche si è andato delineando soprattutto in Inghilterra, lì dove si evince una chiara tendenza ad attribuire un importante ruolo sociale e politico alle comunità etniche e alle associazioni di immigrati per cui l'appartenenza a un gruppo etnico può costituire il presupposto di un trattamento giuridico differenziato sia sul piano giudiziario che su quello legislativo (come, ad esempio, l'adozione di alcune norme che prevedono deroghe, esenzioni o comunque regimi giuridici speciali in virtù dell'appartenenza ad un gruppo culturale di minoranza). Tra i provvedimenti di carattere generale spicca per importanza il *Race Relations Act* del 1976, che dichiara illegale qualsiasi discriminazione, diretta o indiretta, basata sulla razza, sul colore della pelle, sull'origine etnica o nazionale.

Tra i due modelli, in realtà, vi è una continua "ibridazione": la situazione sociale e politica degli Stati europei conosce, infatti, varie forme di contaminazione e sovrapposizione. I problemi che, a tal proposito, si pongono, sono quelli di stabilire se e come il linguaggio dei diritti possa essere usato per proteggere l'identità culturale, come pure l'esistenza o meno di una dipendenza dei criteri di giustificazione dei diritti da altri fattori culturali.

Le problematiche relative alla rilevanza da attribuire alla differenza culturale nell'ambito del diritto si riflettono, in particolar modo, nella sfera del diritto penale, che, più di ogni altro ramo del diritto, costituisce espressione dei valori essenziali di una società: basti pensare all'aborto, all'eutanasia, alla procreazione assistita, all'omosessualità, all'adulterio, al consumo di sostanze stupefacenti, ai mezzi (comprensivi, o meno di quelli violenti) utilizzabili dai genitori per educare i figli, alla bestemmia e ai vilipendi alla religione, al maltrattamento di animali ecc... Si tratta di tutti fatti la cui disciplina penale cambia, anche significativamente, da Stato a Stato, facendo emergere una forte caratterizzazione locale del diritto penale.

La "non-neutralità" culturale del diritto penale è una caratteristica tradizionale che non pone particolari problemi, fin tanto che esso, quale prodotto "locale", è destinato ad essere applicato a soggetti che da sempre abitano in quel luogo e si sono formati all'interno della cultura propria di quello stesso luogo di cui

68 Cfr. La legge francese di ratifica del 4 novembre 1980.

69 Cfr. La legge francese di ratifica del 2 luglio 1990.

70 La Convenzione è stata approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre del 1989 a New York ed è entrata in vigore il 2 settembre 1990.

il diritto penale è l'espressione. Tuttavia, con il fenomeno della globalizzazione e la relativa commistione di culture, il diritto penale è sempre più coinvolto in forti tensioni non solo negli USA ma anche nell'UE. Infatti, la mobilità, quale condizione privilegiata dell'uomo contemporaneo, e la conseguente crescita dei flussi migratori ha portato all'interno dei confini europei individui con culture molto diverse dalle nostre. L'UE si configura, dunque, come una società multi-culturale – per dirla con le parole di Will Kymlicka – di tipo polietnico⁷¹ con un sempre più alto fattore di diversità culturale al suo interno accadendo, talvolta, che gli immigrati aderiscano alle loro tradizioni religiose e/o culturali in modo più “ortodosso” degli stessi connazionali rimasti in patria. Si verifica, dunque, che l'immigrato, nel Paese di destinazione, trovi regole di condotta e, in particolare, norme penali, diverse da quelle presenti nel suo Paese di provenienza, e tale diversità è dovuta, almeno in alcuni casi, alla differente cultura con il suo universo concettuale ed esistenziale. L'immigrato, quindi, potrebbe essere indotto a commettere un fatto previsto come reato, ma che risulta, invece, conforme, o per lo meno tollerato, nel suo Paese d'origine e all'interno della sua cultura: si pensi ai casi di poligamia e di mutilazione genitale femminile, illeciti nei sistemi occidentali; o ai matrimoni tra parenti stretti, ammessi da alcune tradizioni ma che nei Paesi dell'UE integrano l'incesto; o di “riti matrimoniali” che secondo i codici penali dell'Occidente realizzano i reati di violenza sessuale e sequestro di persona; o, ancora, ai riti d'iniziazione che comportano lo sfregio del viso o del corpo di minori e che in alcuni sistemi – come in quello italiano – integrano il reato di lesioni ecc. ...

Dinanzi alla diversità culturale si pone il problema di come debba reagire il diritto penale relativamente alla necessità o meno di conferire un qualche rilievo alla ‘motivazione culturale’ che ha spinto l'autore alla commissione del fatto illecito, e se tale riconoscimento necessita di una previsione legislativa speciale, o a tal fine sono sufficienti gli strumenti normativi ordinari.

In questo senso, soffermandoci sul contesto europeo,⁷² e procedendo per estreme schematizzazioni, sembra possibile distinguere tra le linee di tendenza delle le-

71 Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, op. cit., p. 15 e p. 37 dove distingue tra società multiculturali di tipo multinazionale e di tipo polietnico. Nello stesso senso, cfr. F. Viola, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in A. Bernardi (a cura di), *Multiculturalismo, diritti umani, pena*, Giuffrè, Milano 2006, p. 39.

72 Negli Stati Uniti, è ammessa, in sede giurisprudenziale, l'applicazione delle *cultural defense* la quale «muove dalla constatazione che il soggetto agente, in ragione dell'acculturazione conseguita, non è in grado di motivarsi in modo del tutto conforme al precetto penale. Invocarla significa addurre a propria difesa la mancanza della “mens rea”. Il soggetto, per far valere la *defense*, deve allora dimostrare che il comportamento illecito è stato realizzato nel ragionevole convincimento di agire in buona fede, sulla base della sua eredità o tradizione culturale. In tal modo può far valere la sua minore responsabilità o la sua minore consapevolezza per specifiche ragioni» B. Pastore, *Identità culturali, conflitti normativi e processo penale* in B. Pastore, L. Lanza, *Multiculturalismo e giurisdizione penale*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 26-27. L'applicazione delle *cultural defenses* solleva il problema delle forme di utilizzazione in sede giurisprudenziale dell'elemento culturale anche nei sistemi di *civil law*, chiamati sempre più a fare i conti con il

gislazioni e della giurisprudenza e, all'interno di entrambe, tra risposte improntate alla tolleranza, all'indifferenza o all'intolleranza nei confronti delle culture minoritarie e delle loro tradizioni. Tale diversificazione legislativa e giurisprudenziale è un portato dell'epoca più recente. La generale tendenza in Europa, infatti, ad eccezione dell'Inghilterra, almeno fino a tempi non troppo lontani, era quella di non distinguere – con riferimento ai soggetti attivi del reato – tra quelli appartenenti o meno alla cultura dominante del luogo di commissione del fatto.

A tal proposito, in Italia, le prime esperienze di reati etnici con riferimento alla delicata tematica delle mutilazioni genitali femminili (MGF) sembrano confermare l'insuperabile ambivalenza dell'orientamento etnico-culturale del diritto penale, lì dove la stessa matrice culturale può ispirare non solo l'attenuazione della pena ma anche, come nel caso del nostro Paese, interventi più severi. Infatti, la legge 9 gennaio 2006 n. 7 *Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*,⁷³ introducendo nel codice penale un nuovo reato disciplinato all'art. 583 *bis* c.p.,⁷⁴ da un lato dispone per gli autori delle suddette mutilazioni⁷⁵ un trattamento sanzionatorio più severo di quello previsto per coloro che volontariamente pongono in essere qualsiasi altro tipo di lesioni di analoga gravità; dall'altro lato prevede la perseguibilità dei fatti in questione anche nei casi in cui essi siano commessi all'estero, ampliando così i normali limiti di validità spaziale della legge italiana.⁷⁶

pluralismo etnico e a garantire un'adeguata integrazione degli individui e dei gruppi immigrati. Laddove, come nell'ordinamento italiano, sono estranei sia la figura delle *cultural defenses*, sia qualsiasi altro istituto pensato con riferimento specifico ai reati culturalmente fondati, gli strumenti utilizzabili per valutare i fatti e per modulare la pena alla luce delle "ragioni culturali" dell'autore sono, fondamentalmente, le norme sulle circostanze attenuanti generiche (art. 62 *bis* c.p.) e sul potere discrezionale del giudice (art. 132 ss. c.p.). Cfr. B. Pastore, *Identità culturali, conflitti normativi e processo penale* in *op. cit.*, pp. 41-43.

73 In G.U. 18 gennaio 2006, n. 14, ed in vigore dal 2 febbraio 2006. L'originario disegno di legge non prevedeva l'introduzione di un'autonoma figura di reato, ma introduceva un aggravante al delitto di lesioni (art. 582 c.p.), consistente nel fatto di cagionare «una lesione degli organi genitali provocata in assenza di esigenze terapeutiche, al fine di condizionare le funzioni sessuali della vittima».

74 Prima della legge n. 7/2006, in Italia, per lungo tempo il riferimento normativo era stato costituito dall'art. 32 Cost.; dall'art. 5 c.c. (atti di disposizione del proprio corpo) e dalle norme penali in materia di lesioni (artt. 582 e 583 c.p.) e di abusi di maltrattamenti nei confronti dei minori.

75 Cfr. M. Paganelli, F. Ventura, *Una nuova fattispecie delittuosa: le mutilazioni genitali femminili*, in «Rassegna italiana di criminologia», nn. 3-4, 2004, pp. 455 ss.

76 Per un'analisi sulla normativa rimando ai contributi di G. Fornasari, *Mutilazioni genitali femminili e multiculturalismo: premesse per un discorso giuspenalistico*; di G. Brunelli, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti) di una legge*; Gf. Zanetti, *Argomenti normativi in tema di escissione*, in A. Bernardi, B. Pastore, A. Pugiotto (a cura di), *Legalità penale e crisi del diritto, oggi: un percorso interdisciplinare*, Giuffrè, Milano 2008. Cfr. anche A. Facchi, *Pratiche culturali e sfide al diritto: il caso dell'escissione*, in Gf. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Carocci, Roma 2003, pp. 13-26; A. Vanzan, L. Miazzi, *Modificazioni genitali: tradizioni culturali, strategie di contrasto e nuove norme penali*, in «Diritto, immigrazione e cittadinanza», n. 1, 2006, pp. 13-34.

In Italia, tuttavia, la materia delle mutilazioni genitali femminili non è la sola ad ispirare interventi più severi. Significativa, per comprendere l'orientamento legislativo del nostro Paese a proposito del rilievo da attribuire in sede penale al fattore culturale, è anche la legge 31 luglio 2005 n. 155 *Recante misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale*, la quale ha raddoppiato le pene in precedenza previste nei confronti di coloro che prendono parte a pubbliche manifestazioni «con il volto in tutto o in parte coperto mediante l'impiego di qualunque mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona».

Anche il delitto di "impiego di minori nell'accattonaggio", introdotto dal cd. *Pacchetto sicurezza 2009*⁷⁷ – in cui confluiscono il d.l. 23 febbraio 2009 n. 11⁷⁸ convertito nella legge 23 aprile 2009 n. 38 e la legge 15 luglio 2009 n. 94 –, sembra riconducibile alla categoria dei reati culturalmente motivati andando a colpire un'usanza fortemente radicata nella cultura dei gruppi etnici ROM, in ossequio alle tradizioni del c.d. *mangel* (furto e impiego dei minori nell'accattonaggio) che, secondo i loro valori e le loro norme non costituisce, invece, un reato. Infatti, i "gadje" (i "sedentari") sono ricchi mentre i "rom" sono poveri;⁷⁹ «e se i rom rubano qualcosa ai primi è soltanto per poter vivere, senza che questo renda poveri i gadje».⁸⁰ Alla base del *mangel* vi è una spiegazione etnico-culturale: «il conflitto, sempre più esasperato tra la cultura viaggiante dei ROM e la nostra cultura stanziale; l'impossibilità di sostentarsi con i mestieri tipici della tradizione; l'incapacità di uscire dalla propria cultura e di farsi assimilare da quella esterna trascinano i ROM sul terreno della criminalità».⁸¹

La matrice culturale sembra ispirare interventi più severi non solo in Italia anche se non in maniera unitaria né in tutte le materie.

77 Gazzetta Ufficiale 18 agosto 1998, n. 191, Supplemento Ordinario. Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero.

78 *Decreto sicurezza: misure di contrasto alla violenza sessuale e stalking*, Decreto Legge, testo coordinato, 23 febbraio 2009 n. 11, Gazzetta Ufficiale 24 aprile 2009.

79 Cfr. L. Mancini, *I Rom tra cultura e devianza*, in «Dir. pen. proc.», 1998, p. 770; I. Castangia, *L'Europa delle persone e i diritti delle minoranze zingare*, in «Jus», 1999, p. 195

80 *Ibidem*.

81 C. De Maglie, *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, ed. ETS, Pisa 2010, p. 53. È da notare, come mentre prima l'impiego di minori nell'accattonaggio era previsto come contravvenzione dall'art. 671 c.p. il quale tutelava il bene giuridico della "moralità pubblica e del decoro pubblico" – lasciando sullo sfondo dell'incriminazione il problema della tutela del minore – attualmente, invece, ai sensi dell'art. 600 *octies* c.p. – rubricato "*Impiego dei minori nell'accattonaggio*" – è punito con la reclusione fino a tre anni «salvo che il fatto costituisca più grave reato, chiunque si avvale per mendicare di una persona minore degli anni quattordici o, comunque, non imputabile, ovvero permette che tale persona, ove sottoposta alla sua autorità o affidata alla sua custodia o vigilanza, mendichi, o che altri se ne avvalga per mendicare» (Legge n. 94 del 2009). In tal modo, la norma, oltre a collocare la fattispecie all'interno dei delitti contro la persona, introduce una trasformazione della fattispecie da contravvenzione a delitto, punito con pene molto più severe.

La posizione della Spagna e dell'Inghilterra (così come in Norvegia⁸² e Belgio⁸³), infatti, si presenta simile a quella del nostro Paese con riferimento alle mutilazioni genitali mentre – in entrambi i Paesi – risulta essere diversa per quel che riguarda l'uso del velo e, in Inghilterra, anche per quel che riguarda l'accoglimento della diversità del fattore culturale contemplata in diverse materie del diritto penale. Dunque, anche in Spagna ed in Inghilterra (Guiné e Moreno 2007),⁸⁴ per quanto concerne le mutilazioni genitali femminili, sono state create “norme penali specifiche” facendo eco, anche in questi Paesi, alle iniziative internazionali ed europee tese a contrastare tali pratiche.

Infatti, durante la Quarta e la Quinta Conferenza dell'ONU sulle donne (la prima nel 1995, la seconda nel 2005) si è fatto appello ai Governi di «adottare ed applicare disposizioni normative contro gli autori di pratiche e abitudini dannose, comprese le MGF» e sulla stessa linea, al livello europeo, sono state emanate la Raccomandazione del Consiglio d'Europa n. 1371/1998 concernenti *Maltrattamenti inflitti ai fanciulli*, la Raccomandazione relativa alla *Violenza contro le donne in Europa* n. 1450/2000 e la *Risoluzione* n. 2035/2001 del Parlamento europeo con cui si chiede agli Stati membri di «considerare qualunque forma di mutilazione genitale come un reato autonomo, indipendentemente dal fatto che la donna interessata abbia prestato qualunque forma di consenso (...)».⁸⁵ Così, nel solco di questi provvedimenti, in Spagna è stata varata la *Ley Orgánica* 3/2005 che proibisce e sanziona la pratica delle mutilazioni genitali all'art. 149.2 cp., in corrispondenza a quanto espresso nell'*Exposición de Motivos de la LO 3/2005*:⁸⁶ «*El hecho de que las mutilaciones sexuales sean una práctica tradicional en algunos países de los que son originarios los inmigrantes en los países de la Unión europea no puede considerarse*

82 Nell'ordinamento norvegese, le MGF sono sempre state oltre che un reato penale anche una violazione in sede civile. Ma, nel 1995, per regolare alcune questioni controverse e per rendere più chiara la posizione dell'ordinamento di fronte al fenomeno, fu emanata una legge specifica (*Act* n. 74 del 15 dicembre 1995) che proibisce le MGF. La legge norvegese si applica anche all'estero; quindi il cittadino norvegese (o anche il semplice residente in Norvegia) che ha eseguito una pratica all'estero, non è esente da sanzione penale.

83 In base a quanto stabilito dall'ordinamento belga, dal 2000 chiunque pratica, facilita o promuove una mutilazione degli organi genitali femminili, con o senza il consenso della donna, è punito con l'arresto da tre a cinque anni. Il tentativo è punito con l'arresto da otto giorni ad un anno. Se la mutilazione è praticata su una minore per trarne profitto, la sanzione sarà da cinque a sette anni di lavoro forzato (*hard labour*). Se dalla mutilazione deriva una malattia, che appare inguaribile, o un'invalidità lavorativa permanente, la sanzione sarà da cinque a dieci anni di lavoro forzato. Se dalla mutilazione deriva, quale conseguenza non voluta, la morte della donna, la pena sarà da dieci a quindici anni di lavoro forzato. Un aggravio della pena è previsto se la mutilazione viene praticata su una minore o su una persona incapace di provvedere a sé, a causa del suo stato fisico o mentale, dal genitore o da persona incaricata di custodia sulla minore o sulla inabile, o da qualunque persona che coabita occasionalmente od abitualmente con la vittima.

84 Cfr. <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/31/contents>.

85 Risoluzione Consiglio Europeo A5-0285/2001 del 20/9/2001, in *Official Journal of the European Communities*, 28/3/2002, C77E/126.

86 *Ley Orgánica* 3/2005, dell'8 luglio che modifica la *Ley Orgánica* 6/1985, dell'1 luglio, del *Poder Judicial*, para perseguir extraterritorialmente la práctica de la mutilación genital femenina.

una justificación para no prevenir, perseguir y castigar semejante vulneración de los derechos humanos».

Nonostante la severità del diritto penale spagnolo in materia di MGF, invece, per quanto riguarda l'uso del velo – a differenza dell'Italia – non si è giunti ad una conclusione unanime e, le alterne vicende giudiziarie, sia in Inghilterra che in Spagna, hanno lasciato la decisione agli istituti scolastici coinvolti. In Inghilterra, inoltre, l'ambito penalistico ha manifestato, da tempo, come orientamento di carattere generale, la tendenza a dare rilievo al fattore della differenza culturale secondo una prospettiva che potrebbe essere considerata “improntata alla tolleranza”.⁸⁷

A tal proposito, si può ricordare lo *Slaughter of Poultry Act* del 1967, seguito dallo *Slaughterhouses Act* del 1974 e, infine, sostituito con *The Welfare of Animals (Slaughter and Killing) Regulations* 1995, *Statutory Instruments* 1999/400, i cui artt. 21 e 22 consentono ai musulmani e agli ebrei di macellare gli animali secondo le loro tradizioni, anche in deroga alle disposizioni (anche penali) vigenti in materia. Si segnala, inoltre, il *Matrimonial Proceedings (Polygamous Marriages) Act* del 1972, che, a determinate condizioni, prevede il riconoscimento di effetti giuridici e la dichiarazione di validità di un matrimonio anche se contratto all'estero “sotto la vigenza di una legge che ammette la poligamia”; la sezione 139(5) del *Criminal Justice Act* del 1988, che autorizza a portare in pubblico armi da taglio o da punta, oltre che per motivi di lavoro, anche «*for religious reasons or as part of any national costume*», e che è stata principalmente introdotta per permettere agli indiani sikh di indossare, anche nei luoghi pubblici, i loro pugnali tradizionali (*kirpans*);⁸⁸ la sezione 11 dell'*Employment Act* del 1989, che consente agli indiani sikh di portare il turbante, anziché l'elmetto protettivo, nell'ambito delle attività lavorative nei cantieri edili e, infine, l'istituzione, a partire dal 2007, sulla base di una norma contenuta nell'*Arbitration Act* del 1996, di tribunali arbitrali che possono applicare il diritto islamico (le cd. *shari'acourts*) e affrontare anche questioni di rilevanza penalistica (ad esempio, in materia di matrimoni forzati e violenze domestiche).

Si tratta, dunque, di una linea di condotta diametralmente opposta a quella della Francia, la quale può essere assunta come il modello per eccellenza di un ordine pubblico realizzato all'insegna della “laicità” della Repubblica e viceversa.

Il senso del principio della “laicità aperta”, adottato dal Legislatore francese, è quello di tracciare una linea di demarcazione fra forme legittime e illegittime di espressione delle convinzioni religiose e culturali nello spazio pubblico.

L'evento che ha condotto alla recente revisione del principio di laicità è stato l'*affaire du foulard* sorto nel 1989 quando tre studentesse furono espulse da un

87 Come, infatti, fa osservare Zanetti «per lungo tempo, la politica britannica nei confronti degli immigrati dalle ex colonie ha avuto tratti singolari. Nessuna reale assimilazione veniva forzata o anche solo auspicata. Le autorità, suscitando e riconoscendo *leaders*, favorivano il coagularsi di comunità di immigrati all'interno delle quali costumi e tradizioni dei paesi di origine venivano, e vengono tuttora, mantenuti in vita» Gf. Zanetti, *L'escissione, i gruppi e le istituzioni: una critica per principi*, Carocci, Roma 2003, p. 38.

88 Interessante è il caso risolto dal Tribunale di Cremona, 13 gennaio – 19 febbraio 2009, n. 15 in «Corr. Merito», n. 5, 2009, p. 399 ss.

liceo di Creil perché rifiutavano di togliere, a scuola, il velo islamico. Fu allora che emerse come il modello della laicità, intesa quale “separazione”, mostrasse un aspetto oppressivo verso quanti volessero esprimere la propria appartenenza comunitaria e religiosa, da cui l’esigenza di ridefinire il principio della laicità alla luce della sfida del pluralismo religioso-culturale determinato da un nuovo contesto globale.

La Francia, oltre a rappresentare uno dei pochi esempi di divieto delle mutilazioni genitali femminili nel quadro del diritto penale preesistente (manifestando un atteggiamento di radicale indifferenza rispetto al fattore culturale),⁸⁹ è anche l’unico Paese in cui gli interventi rituali sui genitali femminili sono stati sistematicamente perseguiti.⁹⁰

Inoltre, in Francia, dal 2004, vige la Legge n. 2004-228 del 15 marzo, sulla “laicità” – denominata anche *Legge del velo* – che vieta l’uso del velo islamico nelle scuole primarie e secondarie ma anche quello “ostentato” di tutti gli altri simboli di appartenenza religiosa come la croce o la *kippah* ebraica: in tal senso, l’uso del velo non è proibito come elemento di discriminazione della donna ma in quanto manifestazione di appartenenza religiosa.⁹¹

È il modello di “laicità” cosiddetta “aperta”, che si è sviluppato negli anni più recenti a partire dal principio dello Stato laico affermatosi durante la Rivoluzione francese, il quale ha sancito in campo filosofico e morale il trionfo della Ragione e il riconoscimento dell’autonomia individuale e, in ambito politico, la completa affermazione della Libertà. Tale principio si è evoluto durante la terza Repubblica (1870-1940) con la netta separazione dello Stato dalla Chiesa.

Nel 1989, furono approvate la legge *Jospin* che riconosceva agli alunni la libertà di espressione e la libera manifestazione del pensiero all’interno delle scuole e la legge sulle condizioni di soggiorno ed ingresso degli stranieri. Inoltre, nello stesso anno venne anche creato un *Conseil Pour le Culte Musulman*⁹² e il *Conseil d’Etat* ha espresso il proprio parere sull’uso dei simboli religiosi negli istituti scolastici, sostenendone la compatibilità con il principio di laicità, purché si limitasse ad essere espressione di appartenenza religiosa.

L’esercizio della libertà di espressione e di culto non può giustificare l’uso di segni d’appartenenza religiosa che costituiscano un atto di pressione, di provocazione, di proselitismo o di propaganda; che attentino alla dignità o alla libertà dell’allievo o ad altri membri della comunità educativa; che compromettano la loro salute o sicurezza; che nuocciano allo svolgimento delle attività d’insegna-

89 La legge è uguale per tutti indipendentemente dall’origini etniche. Gli interventi rituali sui genitali femminili sono una fattispecie che rientra tra i reati di violenza ai sensi dell’art. 222-9 del cp.

90 Per una più approfondita analisi del caso francese cfr. A. Facchi, *L’argomento dell’infelicità e l’escissione*, in Gf. Zanetti, (a cura di) *Elementi di etica pratica*, op. cit., pp. 19-21

91 Cfr. D. Tega, *Il Parlamento francese approva la legge anti-velo*, in «Quaderni costituzionali», n. 2, 2004, p. 398.

92 Nel 2001, un *Conseil Français du Culte Musulman* e dei *Conseils Régionaux du Culte Musulman*

mento o turbino l'ordine dell'istituto o il normale funzionamento dell'ordine pubblico.

Nonostante ciò, le indicazioni del *Conseil d'Etat*, pur chiarissime nella loro formulazione teorica, omisero di specificare quando l'uso di un simbolo religioso è da ritenere ostensivo e in quali circostanze, invece, sarebbe turbato l'ordine pubblico. Nel 2003 venne nominata una Commissione di riflessione che, presieduta da B. Stasi, presentava il proprio rapporto al Presidente della Repubblica sull'applicazione del principio di laicità. La premessa da cui muoveva la Commissione è che «*la laïcité est constitutive de notre histoire collective*» e che «*la France a érigé la laïcité au rang de valeur fondatrice*».

Dall'analisi dei commissari emersero i pilastri sui quali doveva poggiare il principio di laicità francese: la neutralità dello Stato e la protezione della libertà di coscienza degli individui. Solo uno Stato seriamente laico può garantire la libertà di coscienza, di culto e di scelta fra molteplici religioni e la possibilità di mutare credo o di rifiutare di credere senza incorrere in discriminazioni sociali.

Secondo tale prospettiva, lo Stato deve sostenere una visione forte della cittadinanza, che oltrepassi le appartenenze comunitarie, confessionali ed etniche nell'interesse superiore della Nazione. Affinché l'individuo possa esercitare pienamente l'autonomia di giudizio che gli viene riconosciuta, lo Stato non può che essere neutrale nei confronti delle religioni, soprattutto nell'ambito dell'istruzione, luogo deputato alla formazione della capacità critica del cittadino. Ecco perché la pretesa d'indossare il velo a scuola può essere percepita come una minaccia all'ordine repubblicano: il velo rappresenta simbolicamente la negazione del principio di laicità dello Stato, ostacola la costruzione libera e autonoma della coscienza civica dell'individuo, oscura quella Ragione che ha illuminato l'individuo nell'edificazione dello Stato moderno, disgrega l'ordine sociale e la coesione della comunità francese.

In questa prospettiva, il comunitarismo è visto come un pericolo per l'ideale repubblicano dell'unità del corpo sociale: solo la Repubblica, quale ente superindividuale, è l'unica istituzione depositaria dei valori universali e liberali e consente a ciascun individuo di emanciparsi dal vincolo dei legami sociali i quali, invece, impediscono di essere dei buoni cittadini, capaci di prendere atto di ciò che il "destino comune"⁹³ e il "vivere insieme" comportano.⁹⁴

Secondo la prospettiva liberale – così com'è esposta nel repubblicanesimo francese – non è possibile tollerare enti intermedi tra Stato ed individuo; da qui il significato del "principio di laicità aperta", per cui, da una parte, i cittadini vedono protetta la propria libertà di coscienza; dall'altra, sono tenuti a rispettare lo spazio pubblico. La "laicità" francese crea, in tal modo, uno spazio pubblico neutrale al

93 Tale espressione specifica è stata inserita nel Preambolo del progetto di Trattato istituzionale della Costituzione europea per la sua forte valenza simbolica, a differenza dei testi d'ispirazione anglosassone che fanno riferimento alle comuni origini, piuttosto che ai comuni destini.

94 Sul tema del "separatismo francese" Cfr. S. Taranto, *Diritto e religioni nelle democrazie contemporanee*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2010, pp. 143-163.

marginale del quale è possibile il pieno esplicarsi delle libertà individuali ed entro il quale, invece, tali libertà trovano limitazioni.

Dalla panoramica legislativa brevemente delineata, nonostante siano rintracciabili alcune linee di tendenza in parte concordi, permane comunque una grande variabilità degli orientamenti penalistici. Infatti, anche se è indubbiamente possibile distinguere tra Paesi più o meno propensi a riconoscere rilievo penale al fattore culturale, non sono però infrequenti, anche all'interno di ogni singolo Stato, mutamenti di atteggiamento da parte sia del legislatore sia dei giudici in ordine al significato attribuibile, sul piano penale, al "fattore culturale", così come agli istituti giuridici nei quali, eventualmente, quest'ultimo possa trovare espressione.

6. Pluralismo e dialogo tra culture

La questione dei "reati culturalmente motivati", oltre a suscitare alcune perplessità sotto il profilo più specificatamente penalistico,⁹⁵ ripropone un ordine di problemi di carattere filosofico-politico che rendono complesso e controverso il rapporto tra neutralità dello Stato liberale e la tutela delle differenze culturali, invitando a riflettere sul limite entro il quale possa o debba spingersi il riconoscimento della diversità, se si vuole che la pluralità delle culture risulti compatibile con un ordine sociale garante delle ragioni della libertà.

La frammentazione del nostro mondo, quale portato della globalizzazione, ha fatto esplodere le barriere culturali prima intese come stili di vita condivisi all'interno di delimitati confini territoriali. In tal modo, ciò che prima era elemento di identificazione rischia, ora, di essere esposto alle "forze vettoriali"⁹⁶ della globalizzazione e, attraversando ogni confine, potrebbe presentare le diverse culture come conflittuali tra loro, minacciando l'identità dell'Europa. Se oggi, tuttavia, non è più possibile non prendere consapevolezza dell'ingenuità che si nasconde dietro la pretesa volontà di assolutizzare i valori culturali europei – facendoli assurgere ad unità di misura delle altre culture – occorre domandarsi se sia, per questo motivo, necessario rinunciare ad essi o se essi possano in qualche modo entrare in dialogo con le altre culture.⁹⁷

95 Sul tema, tra gli altri, cfr. F. Basile, *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano 2010; A. Bernardi, *Il "fattore culturale" nel sistema penale*, Giappichelli, Torino 2010; C. De Maglie, *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, op. cit.; P. Baldassarre, L. Lanza, *Multiculturalismo e giurisdizione penale*, Giappichelli, Torino 2008.

96 «Il *glocal* si configura (...) come una coabitazione conflittuale di due linee di tendenza: il trend "sinergico" del globale, rappresentato dal complesso tecnico-economico e finanziario, e quello "allergico" del locale, rappresentato dalla turbolenza delle diverse culture. A partire di qui si producono faglie profonde, linee di frattura conflittuali che (...) non separano le civiltà come fossero blocchi identitari omogenei e chiusi in se stessi, ma attraversano piuttosto, per vettori interni, tutte le civiltà del pianeta: dalle democrazie occidentali allo stesso mondo islamico» G. Marramao, op. cit., p. 46.

97 Cfr. Art. 22 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*: «L'Unione rispetta

A tal proposito, gli aspetti normativi fino ad ora descritti sono un indizio dell'intrinseca problematicità sia delle politiche del multiculturalismo che di quelle dell'universalità laica in quanto entrambe escludenti la possibilità di ogni "relazione" con la diversità culturale.

Le politiche multiculturali, infatti, privilegiano il valore delle culture e la dignità antropologica in esse espressa, ma considerandole come "universi culturali chiusi in se stessi", non risultano adatte alla trasformazione della coesistenza di fatto in una convivenza sociale e politica. Come sostiene Pier Paolo Donati, «il limite intrinseco del multiculturalismo, sotto ogni punto di vista (epistemologico, morale, politico), è la *mancaza di relazionalità fra le culture* che esso istituzionalizza. È semplicemente *cieco* (in senso affettivo, cognitivo e morale) di fronte alla cultura come fatto relazionale». ⁹⁸

Le politiche dell'universalità laica per ovviare alla carenza di unità nell'ipotesi multiculturalista prospettano la possibilità del massimo pluralismo etnico-culturale e della sua regolazione nella condizione della massima neutralizzazione del rilievo pubblico delle culture. Il paradigma francese, della cittadinanza "laica", sopra illustrato, si fonda sul principio della "coesistenza repubblicana", come minimo comun denominatore, rispetto a cui le differenze culturali subiscono però la "sorte" di un' "universalità astratta", equivalente ad una neutralità culturale dagli esiti problematici. Infatti, il modello liberale, non crea una società senza *ethos* ma assume inevitabilmente un'antropologia ben definita con un *ethos* determinato, e una propria gerarchizzazione di valori, tra i quali, al primo posto, una libertà che si ritiene possa darsi in maniera del tutto indipendente dal rapporto con l'altro nella sua diversità. Si tratta di una forma di secolarismo totalizzante, la quale legittima un sistema politico che, «per "rendere uguali tutti i diversi" compie un'opera di neutralizzazione. Si "elidono" le ragioni etiche e religiose che sono costitutive delle culture invece di prendere in considerazione le ragioni di senso di cui ognuna si fa portatrice per cogliere le differenze e, quindi attribuirgli un diverso significato e valore». ⁹⁹ Ma, a ben considerare, nel momento in cui si tenta di eliminare ogni visione comprensiva dell'uomo, l'autonomia di quest'ultimo finisce per essere sottratta a forze "cieche". Infatti, la concezione procedurale della razionalità pratica propria del liberalismo si basa, effettivamente, su un determinato concetto di bene che, identificato con l'autonomia individuale, porta a riflettere sul fatto che ritenere che l'uomo possa essere autonomo nella società converte quest'ultima in una realtà autonoma rispetto all'uomo.

Tra il modello liberale e quello comunitarista, si fa strada un altro possibile modello che si muove verso una prospettiva *interculturalista*, tramite la discussione sulla capacità della tradizione dei diritti individuali di integrare il riconoscimento giuridico delle identità culturali collettive.

la diversità culturale, religiosa, linguistica».

⁹⁸ P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 30.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 6-7.

Nella direzione del superamento dell'interpretazione individualistica dei diritti si muovono Ch. Taylor¹⁰⁰ («liberalismo ospitale») e W. Kymlicka¹⁰¹ («culturalismo liberale»), sulla base del riconoscimento – precedentemente esposto – dell'intimo legame tra libertà e cultura e, proprio per questo, in direzione di un'idea di cittadinanza differenziata secondo l'appartenenza di gruppo.

Kymlicka, a tal proposito, sostiene la necessità di reinterpretare lo statuto della democrazia liberale per renderla capace di accogliere la categoria dei diritti culturali specifici ai gruppi minoritari, pensati come baluardo contro le pretese assimilazioniste della maggioranza, adattando le istituzioni – alle quali non avrebbero accesso a causa delle loro caratteristiche etniche – ad essere rappresentative anche delle loro pratiche ed identità (ad esempio apertura di servizi pubblici speciali per gli immigrati nei settori essenziali della società: scuola, casa, sanità, legislazione ecc. ...)

In questa prospettiva, ne discende che non siano in ogni caso accettabili quelle politiche e quei provvedimenti che attentano, in qualche misura, ai diritti umani fondamentali (mutilazioni genitali femminili, riconoscimento matrimoni combinati, inquadramento legale delle regole della famiglia musulmana e così via ...). Questa appare essere una posizione al confine fra l'assetto liberaldemocratico occidentale e un diverso assetto che “istituzionalizza il pluralismo delle differenze culturali”, le quali vengono promosse nella misura in cui sono compatibili con i diritti umani fondamentali elaborati nell'alveo della tradizione liberaldemocratica.

In una prospettiva analoga si muove Ch. Taylor il quale, in contrasto con la priorità assoluta assegnata dai teorici liberali ai diritti individuali sui diritti collettivi, ritiene che la tutela dell'identità culturale possa precedere la difesa dei diritti individuali almeno in quei casi in cui è la “sopravvivenza”¹⁰² di una forma di vita culturale ad essere minacciata dal mancato riconoscimento della sua specificità. Alcuni beni, come l'identità linguistica e culturale, sono una condizione per la definizione dell'identità personale e, come tali, costituiscono un interesse decisivo dei membri del gruppo in questione e pertanto, devono essere tutelati in uno Stato di diritto.

Una società che tutela le identità culturali, in questo modo – secondo Taylor – rimane liberale, ma interpreta il liberalismo in modo tale da non escludere alcuni scopi comuni (la propria identità linguistica e culturale), come beni distinti e, almeno quando è in gioco la sopravvivenza della comunità¹⁰³ come tale, prioritari:

100 Ch. Taylor, trad.it., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, op. cit., pp. 9-62; J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in op. cit., pp. 63-110. *Netta opposizione ai diritti culturali, come contraddittori con l'idea di pluralismo liberale* in G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2000.

101 W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturalista*, op. cit.; cfr. M. Bellati, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di W. Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005 con ampia bibliografia.

102 Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, La Terza, Roma-Bari 1999, p. 84.

103 Il modello alternativo a quello liberale proposto da Taylor è quello della *complementarietà* in quanto porta gli individui a perseguire sia i propri interessi sia le aspirazioni degli altri. Solo agendo in modo associato e cooperativo è possibile evitare l'uniformità sociale e l'umanità dispone di un maggior ambito d'azione e di scelte disponibili. Lo scetticismo per l'universalismo

«una società con fini collettivi forti può essere liberale purché sappia rispettare la diversità, soprattutto quando ha a che fare con persone che non condividono i suoi fini comuni, e sappia salvaguardare in modo adeguato i diritti fondamentali». ¹⁰⁴ Si tratta di un liberalismo “ospitale verso la differenza”, che non pretende di rimanere completamente neutrale verso la specificità culturale di un popolo, ma anzi fa dell’identità di tale popolo uno dei suoi fini costitutivi riconoscendo anche l’esistenza di diritti collettivi. Questi ultimi, tuttavia, «non possono coincidere con qualunque pretesa elevata da un gruppo o una comunità a difesa dei propri interessi: ciò comporterebbe un insanabile conflitto sociale e metterebbe radicalmente a repentaglio le libertà fondamentali degli individui». ¹⁰⁵

L’ideale dei diritti umani come “metodo”, ovvero come possibilità d’individuare l’esistenza di un primato delle spettanze del soggetto sulla sua cultura d’appartenenza può, in tal senso, costituire una risposta dinanzi a realtà nelle quali il diritto alla differenza si accompagna, spesso, «alla pretesa dell’indifferenza verso tutto quanto avviene al proprio interno, verso le tante differenze negate e oppresse». ¹⁰⁶ La rivendicazione di un’identità esclusiva, infatti, può facilmente convertirsi nel diritto alla chiusura e nella mancanza di qualsiasi forma d’istanza critica. A tal proposito, verrebbe da chiedersi se, in nome del riconoscimento di ogni istanza culturale, sia lecito arrivare a giustificare l’oppressione e la persecuzione o perfino la morte. «Il rimedio al rischio di questi esiti negativi non sta, certo, in un singolo articolo dei lunghi elenchi di diritti che, con tutti i loro riferimenti storici e condizionamenti politici, si sono venuti accumulando in questi anni, ma in quell’insegnamento minimo e basilare di cui sono espressione»: ¹⁰⁷ ogni soggetto gode del diritto al riconoscimento della sua cultura, ma questa non può vantare un diritto sul soggetto con tutto ciò che fa riferimento a quell’insieme di valenze esistenziali ed ontologiche cui l’uomo in quanto tale non può rinunciare. ¹⁰⁸

liberale e per i modelli politici procedurali porta Taylor a propugnare una politica della sopravvivenza culturale dei gruppi.

¹⁰⁴ Ivi, p. 85.

¹⁰⁵ R. Mordaci, *Ch. Taylor: l’identità moderna*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 415. «Tuttavia, Taylor afferma che le culture (o meglio, i gruppi che s’identificano in una forma di vita culturale) dovrebbero godere di un diritto di uguaglianza presuntiva, quello che Taylor chiama la presunzione di ugual valore. (...) Ciò non esclude che si possa nondimeno articolare un giudizio conclusivo che riconosca la superiorità di certe forme di vita rispetto ad altre, ma un tale giudizio richiede una profonda “fusione di orizzonti” che non lascia affatto immutati i criteri di giudizio con cui due culture inizialmente si avvicinano». *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁶ S. Amato, *Identità umana e processi d’identificazione politica*, in *Multiculturalismo e identità*, C. Vigna, S. Zamagni (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 301.

¹⁰⁷ Ivi, p. 301.

¹⁰⁸ In questa prospettiva Baldassarre Pastore fa notare come il riconoscimento può essere dato a quelle culture che non violano i diritti e non mettono in discussione il principio del danno come limite invalicabile alla tolleranza. Se, dunque, i soggetti appartenenti a gruppi culturali si appellano alle istituzioni e al diritto dei paesi d’accoglienza per uscire dalla violenza, dallo sfruttamento e dall’oppressione, appartiene ai doveri di ogni stato di diritto offrire loro quella protezione che è offerta a tutti i soggetti dell’ordinamento, qualora la libertà, la sicurezza personale,

In sede di diritto penale questo comporta che «le pretese avanzate in nome della diversità richiedono giudizi di bilanciamento da effettuarsi con spirito aperto e rispettoso, senza dimenticare i principi basilari di civiltà giuridica»,¹⁰⁹ rimediando «alla posizione di svantaggio in cui possono trovarsi i soggetti culturalmente diversi con mezzi che consentano l'eliminazione delle disparità di trattamento¹¹⁰ tramite la garanzia effettiva del diritto di difesa e l'attuazione del "giusto processo"». ¹¹¹ Il compito del giudice consisterebbe nell'impegnarsi per soluzioni conformi al valore dell'eguale rispetto per tutte le persone coinvolte e dell'eguale considerazione di tutte le prospettive e punti di vista rappresentati in modo pienamente congruente con il ruolo della giurisdizione in uno Stato costituzionale. In questo senso, Baldassarre Pastore, pur nel prendere in considerazione alcuni possibili aspetti problematici del ricorso alla "cultural defense",¹¹² ne sottolinea l'utilità. Quest'ultima, infatti, consisterebbe nel consentire al giudice

l'integrità e la proprietà siano messe in discussione. Sarebbe incoerente che, per una presunta correttezza culturale, si abbandonassero alle norme tradizionali del gruppo i soggetti deboli che non intendono sottostare a usanze oppressive, a segregazioni, ad abusi, ordinati peraltro al consolidamento degli equilibri di potere dati, B. Pastore, L. Lanza, *Identità culturali, conflitti normativi e processo penale*, in *op. cit.*, pp. 11-15.

109 *Ivi*, p.49.

110 La via prevalentemente percorsa negli USA è quella di calibrare la risposta penale valutando la matrice culturale (*cultural defense*) sia come causa di esclusione della responsabilità o della punibilità, sia come causa di attenuazione delle conseguenze sanzionatorie.

111 *Ivi*, p. 49. «Fermo restando, infatti, che il fatto in senso oggettivo o materiale conserva il ruolo di spina dorsale della tipicità, si tratta di prendere in considerazione gli elementi soggettivi, nella misura in cui l'interpretazione della singola fattispecie incriminatrice lo richiede per la determinazione del fatto tipico. (...). La costruzione dei fatti appare strutturalmente legata alla cultura, al linguaggio utilizzato per enunciarli, alle opzioni di valore che ne orientano la comprensione e alle acquisizioni concettuali che li definiscono e che rinviano a tradizioni e forme di vita condivise. (...) Diventa di primaria importanza, a questo riguardo, l'assolvimento di un compito ermeneutico che nasce dalla percezione dell'estraneità altrui ed è volto a vincersela, riconoscendosi in un mondo comune, richiedendo un impegno di traduzione attraverso lo sviluppo di vocabolari comparativi che diano articolazione alle differenze e rendano possibile la comprensione» *Ivi*, pp. 56 – 58, vedi anche pp. 59-61

112 1. La previsione di esimenti o attenuanti "culturali" pregiudicherebbe la funzione deterrente, riabilitativa e di orientamento culturale delle norme penali incriminatrici incoraggiando gli appartenenti a gruppi costituitisi a seguito di processi migratori a non conoscere ed educarsi alle regole penali del sistema ospitante; 2. Ricorrere in sede penale al fattore culturale porterebbe al sacrificio, in nome dei "diritti culturali collettivi", di beni giuridici individuali meritevoli di tutela e protetti negli stati costituzionali legittimando, in tal modo, la violenza sui soggetti deboli. 3. Fare appello a fattori culturali nell'ambito di un processo potrebbe condurre a considerare le identità culturali in maniera rigida. «Ciò presuppone un'immagine essenzialistica e museale delle culture, che esclude ogni possibilità di interazione, confronto, intreccio, trasformazione» (*Ivi*, p. 31) 4. «L'applicazione delle *cultural defence* può anche condurre ad una "balcanizzazione" dell'ordinamento giuridico. Esse sarebbero, infatti, il "cavallo di Troia" per il riconoscimento di ogni particolarismo, in una logica di chiusura autoreferenziale tra le diverse culture, con la conseguente messa in discussione di quel legame sociale essenziale per la convivenza civile. Vi è il pericolo che, in nome di appartenenze religiose, etniche, o di altro tipo, si esiga il diritto a "nicchie normative" o ad eccezioni alla regola» (*Ivi*, p. 32) 5. Infine, la possibilità di ricorrere alla *cultural defence* potrebbe condurre a violare «una condizione costitutiva del

di calibrare la commisurazione della pena valutando quei fattori culturali che, in alcuni casi, incidono sulle motivazioni dell'agente. Rappresenterebbe, pertanto, uno strumento idoneo a conseguire, secondo criteri di giustizia individualizzata, un equilibrio tra l'esigenza di reprimere condotte penalmente rilevanti e quella di valorizzare le differenze in uno spazio vieppiù pluralistico. I fattori culturali, comunque, non andrebbero presi in considerazione, soprattutto al fine di escludere la responsabilità dell'agente, in caso di violazione di beni personalissimi e indisponibili come la vita, l'incolumità fisica, la libertà sessuale e, in generale, tutti quei beni tutelati da fattispecie poste a protezione dei diritti umani inviolabili, con la sola esclusione, da alcuni ipotizzata, dei casi in cui il comportamento valutato come anti-giuridico si realizza tra adulti consenzienti e capaci di consentire ed è "victimless". Opererebbe, al riguardo, la distinzione tra *violent* e *non-violent crimes*, posto che i primi sono reati realizzabili con l'uso estremo della violenza fisica o psicologica. L'esclusione della pena potrebbe essere riconosciuta, invece, quando vengono commessi reati cosiddetti "nonviolenti", riguardanti fatti "culturalmente motivati" sostanzialmente inoffensivi o tali da non mettere in pericolo la convivenza sociale.¹¹³

7. Beni relazionali e culture

In base a quanto emerso fino ad ora, se da una parte, l'ideale dei diritti umani può costituire un orizzonte di riferimento che orienta rispetto alle "varianze culturali", dall'altra, è necessario riconoscere le insufficienze dell'ispirazione liberale alla formulazione dei diritti dell'uomo verso un loro possibile ripensamento. Infatti, la prospettiva liberale – innalzando a valore supremo la predisposizione dell'uomo ad improntare la sua condizione esistenziale verso la costruzione di una propria identità in relazione ai fini che egli stesso si dà – ha finito per identificare il concetto, non solo di bene, ma di "dignità" con la "libertà di autodeterminazione" che dà luogo a dinamiche di prevaricazione del più forte sul più debole, creando un sistema asimmetrico di rapporti.

Alla base vi è una visione individualista dell'uomo – propria di una certa linea di tendenza all'interno del complesso quadro della modernità – che, facendosi portatrice dell'idea dell'uomo come "soggetto autarchico",¹¹⁴ ha finito per veicolare una forma di "soggettivismo"¹¹⁵ e l'idea di una libertà intesa come indipendenza rispetto agli altri per cui i diritti, come pretese di arbitrio insindacabile, derivano

sistema penale, che impedisce di addurre a propria difesa la mancata conoscenza della legge. Si creerebbe, allora, una disparità di trattamento tra i consociati, con conseguente aggiramento dei principi di legalità e di certezza» (*Ivi*, p. 32). Per una più dettagliata analisi degli orientamenti contrari all'uso delle esimenti culturali Cfr. A.D. Renteln, *The Cultural Defence*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2004, pp. 192-194.

¹¹³ *Ivi*, pp. 33-34.

¹¹⁴ Tale prospettiva, a dire di Taylor, è stata inaugurata da Cartesio il quale ha postulato una ragione disincarnata.

¹¹⁵ Nonostante andrebbero fatte le opportune precisazioni, in questo contesto potrebbe valere, in una qualche misura, la lettura che Taylor fa di Cartesio quando, con riferimento al suo pensiero, scrive: «esige che ciascuno, uomo o donna, pensi auto-responsabilmente per sé» (Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, op. cit., p. 31) e sceglie «di postulare che noi siamo essenzialmente ragione disincarnata. Noi siamo puro spirito, distinto dal corpo» (*Ivi*, p. 119).

da una concezione irrelata dell'io (*ab-soluto*) sottratto al contesto relazionale. Ma, in quanto tale, il modello individualista risulta presentare delle insufficienze per i diritti umani dal momento che, non garantendo la tutela di un sistema simmetrico di rapporti, contravviene al motivo ispiratore dei diritti umani stessi. Inoltre, esso si fa veicolo di prospettive che – in quanto elaborate all'interno di un determinato contesto culturale – non possono se non essere particolari facendole, al contrario, passare come universali e neutrali.

In tal senso, il modello repubblicano francese, nella sua apparente apertura, nasconde un meccanismo di assimilazione culturale escludendo qualsiasi forma di alterità e, con essa, qualsiasi processo d'integrazione e negoziazione tra gli individui. Essi, infatti, per partecipare alla gestione della "cosa comune", devono rinunciare alla loro identità personale e comunitaria in nome del "principio di laicità". Così, quando la differenza culturale e religiosa diviene oggetto di discussione, la prospettiva liberale della "laicità" la neutralizza trasportandola sul terreno dell'incomunicabilità.¹¹⁶ In tal modo, essa abdica ad ogni tentativo di composizione fra le diverse istanze culturali e religiose per la ricerca di un qualche bene comune – ovvero un «bene prodotto e fruito insieme in cui tutti i soggetti multiculturali siano coinvolti»¹¹⁷ – ed impone uno stato comune di cose che rimane implicito e latente.

In risposta a questa prospettiva, il comunitarismo si è proposto come critica nei confronti del modello individualista, recuperando la categoria antropologica della "relazione" e, per questo, quella del contesto spazio-temporale nel quale il soggetto si radica. Nonostante ciò, le proposte del comunitarismo radicale hanno finito per limitare il soggetto nello spazio dell'appartenenza ad una comunità particolare contravvenendo, in tal modo, a quell'esigenza di riconoscimento della diversità culturale da loro stessi postulata. Per il comunitarismo, il soggetto dei diritti è l'individuo come membro di una comunità specifica più che come appartenente all'umanità nel suo insieme. Si tratta di una prospettiva riduzionista che corre il rischio di essenzializzare l'idea di cultura come patrimonio di un gruppo etnico o di una razza e di oggettivare le culture in quanto entità separate calcandone troppo l'omogeneità interna e considerandole alla stregua di "distintivi dell'identità di gruppo".¹¹⁸ Nel fare ciò, il comunitarismo assume che i soggetti appartenenti ad una cultura abbiano una piena comprensione reciproca¹¹⁹ escludendo qualsiasi forma di dialogo, scambio e apprendimento tra le culture poste al di là dell'analisi critica.¹²⁰ In questo modo, dunque, esso rinuncia ad ogni criterio di universalità

116 Sul punto cfr. B. Pastore, *Identità culturali, conflitti normativi e processo penale* in *op. cit.*, pp. 9-10 e ID., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007, pp. 37-48.

117 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, *op. cit.*, p. 25.

118 Tale prospettiva si intende come riduzionista in quanto si basa su una forma di determinismo culturale il quale fa dipendere la conoscenza dell'uomo in modo del tutto necessario dalla cultura.

119 Cfr. a questo proposito la teoria di Huntington in S.P. Huntington, *Lo scontro di civiltà e il nuovo disordine mondiale*, Garzanti, Milano 2005.

120 Cfr. T. Turner, *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of it?*, in «Cultural Anthropology», 8, 4, pp. 411-429.

quale legame tra le culture proponendo un progetto di difficile realizzazione: la coesistenza delle diverse tradizioni etniche, religiose e culturali sulla base del loro diritto all'esistenza, senza considerare come possano interagire tra di loro e agire nella sfera pubblica in modo da contribuire a forgiare una ragione comune.

In tal senso, sia la prospettiva liberale che quella comunitarista, entrambe portatrici di prospettive che risultano particolariste, non mettono in comunicazione le culture impedendo di vedere la complessità del dialogo ed incoraggiando «opposizioni binarie come quella tra *noi* e *l'altro*».¹²¹ L'alternativa a tali prospettive è l'elaborazione di un *paradigma relazionale* che, andando oltre il liberalismo (il quale considera solo i beni meramente convergenti) e il comunitarismo (per il quale il bene comune è considerato essere identico a quello di comunità di appartenenza), miri ad identificare il bene comune come bene fondato su una struttura esistenziale di tipo relazionale e, pertanto, come bene costituito da relazioni e non già da una proprietà in comune.

Infatti, se contrariamente alle premesse riduzioniste esposte precedentemente, si ritiene – secondo quello che Benhabib chiama “*universalismo interattivo*” – che le culture sono “costruzioni dinamiche dell'identità” sempre in atto di svolgimento e, dunque, «creazioni o, meglio, ricreazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra noi e l'altro»,¹²² ciò significa che “l'altro” è anche sempre dentro di noi ed è uno di noi.¹²³ Se, dunque, “l'interazione” è intrinseca al modo di essere delle culture, si potrebbe affermare che, in negativo, disconoscere l'alterità implica il disconoscimento anche della propria identità¹²⁴ e che, in positivo, è proprio nella relazione con l'alterità che è possibile cogliere i valori universali comuni.¹²⁵ Questi, emergenti nell'interazione comunicativa,¹²⁶ appartengono agli esseri umani come tali e non solo ad una parte di essi e non solo in quanto individui ma anche alle loro relazioni. «Ogni relazione, come per esempio quelle tra genitori e figli, tra uomo e donna, tra il giudice e il colpevole di un reato, ha certe qualità umane e quindi certi diritti-doveri che altre relazioni non hanno»¹²⁷

Non si tratta di un atto spontaneo ma di un “continuo apprendimento ai *beni relazionali*”¹²⁸ da cui elaborare un ideale del diritto – e con esso dei diritti umani – che sia a tutela della persona umana (non come individuo ma come relazione)

121 S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 48. Cfr. ID., *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.

122 *Ivi*, pp. 94 e 27.

123 *Ivi*, p. 27.

124 Cfr. sul punto B. Montanari, *Potere e dignità della persona umana*, in «Ius», n. 3, 2013, pp. 445-6.

125 L'“*universalismo interattivo*” consente di relazionarsi con ciò che è *altro*, senza perdere la consapevolezza di ciò che si è, di tendersi verso l'altro senza spezzare il legame con *se stessi*. Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit.

126 Cfr. sul punto anche F. Botturi, *Universalismo e multiculturalismo*, in *Universalismo ed etica pubblica*, F. Botturi, F. Totaro (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 126

127 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. 76

128 M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, op. cit.

rispetto alle sue esigenze fondamentali. È per questo, infatti, che il fenomeno del giuridico sorge nell'esperienza umana.¹²⁹ Per questo il diritto, e da questo la pensabilità, su uno sfondo di fenomenologia oggettivabile, di "diritti umani", nonché la fondazione dei corrispondenti "doveri umani" fondamentali. Essi si attivano a partire dalla presa in carico del carattere relazionale dell'esistenza e dei rapporti di simmetria e reciprocità tra l'*io* e l'*altro* radicati nella parità ontologica degli enti in relazione. Ne deriva che «nessun uomo può pretendere a godere di soli diritti lasciando agli altri solo obblighi, perché ciò lo porrebbe fuori del suo ordine ontologico»¹³⁰ caratterizzato dalla *finitudine*,¹³¹ la quale fonda anche il valore della sua libertà. Si tratta della libertà propria di una "soggettività universalmente strutturata nella relazione"¹³² in cui la dimensione dell'*io* non è pensabile senza quella dell'*alterità*.

È tale "struttura intersoggettiva" che – come fa notare Bruno Montanari, rileggendo il testo di Sergio Cotta – «nella sua invarianza ontologica deve orientare il ragionamento assiologico ed il gesto etico. In altre parole, l'universalità del valore coincide con il *rispetto* per la dimensione universale della condizione umana, così come emerge dalla *conoscenza* dell'individuo empirico».¹³³ Dunque, l'*invarianza* intersoggettiva, quale struttura ontologico-esistenziale che «entra nella costituzione della giuridicità»,¹³⁴ diventa «il criterio di accettabilità del variante» culturale.¹³⁵

I modi d'intendere il concetto di *dignità*, cui i diritti umani fanno riferimento, può andare in due distinte direzioni: è possibile porre l'accento sulla *dignità* del singolo individuo, inteso quale sorgente di diritti illimitati ed è possibile,

129 S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991.

130 S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in «Iustitia», XXX, n. 1, 1977, p. 22.

131 Il termine viene utilizzato da Bruno Montanari riprendendo e, in parte, differenziandosi da Sergio Cotta che, invece, fa uso del concetto di "finitezza" quale concetto alla radice dell'indigenza ontologica che definisce l'esistenza umana (cfr. S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. op. cit.*, in particolare pp. 72-80; *Soggetto umano. Soggetto giuridico, op. cit.*, cap. III). Per spiegare il concetto della finitudine (che definisce e differenzia l'ente-uomo dagli altri viventi) nel suo intrinseco legame con l'alterità, Bruno Montanari utilizza l'immagine del confine il quale «delimita, separa, ma al tempo stesso, proprio delimitando e separando, *determina la necessità*, empirica e logica, di qualcosa di *altro al di là*. Il confine definisce e al tempo stesso riconosce un *al di là*. Ciò significa che intrinseca alla realtà della finitudine vi è quella dell'*alterità*, la quale, però, *concettualmente*, ha quasi come suo sinonimo quella di un *oltre*. Con ciò voglio dire che il concetto di "alterità" non si limita a quello empiricamente determinabile, ma contiene *quell'indeterminatezza* che è meglio evocata dal termine "oltre"». B. Montanari, *Soggetto umano-soggetto giuridico. Il diritto nella prospettiva ontologico-esistenziale di Sergio Cotta* in *Persona y Derecho*, n. 57, 2007, pp. 109-110; Cfr. Sul punto anche B. Montanari, *Potevo far meglio? Ovvero Kant e il lavavetri. L'etica discussa con i ventenni*, CEDAM, Padova 2008, in particolare cfr. pp. 12 – 19; *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano 2013, pp. 49-71; *Potere e dignità della persona umana, op. cit.*, pp. 443-454.

132 B. Montanari, *Soggetto umano-soggetto giuridico, op. cit.*, p. 101.

133 *Ivi*, p. 91.

134 *Ivi*, p. 103.

135 S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico, op. cit.*, p. 91

al contrario, concepire l'obbligo di conformare la propria vita sul concetto di dignità. Nel primo caso, la *dignità* è la base di una rivendicazione – ovvero qualcosa di cui ci si può servire – nel secondo un ideale, ovvero qualcosa da servire e raggiungere che inevitabilmente rimanda al nesso tra diritti e doveri.¹³⁶ Tale prospettiva di reciprocità attiva e passiva si mostra nella relazione complessa tra uomo ed uomo, tra singolo e società di appartenenza ma anche, a mio avviso, tra singolo e cultura di appartenenza. Ne deriva la conseguente critica delle pretese da parte della singola cultura di assurgere ad uno statuto d'indiscutibilità, perché la cultura stessa non è un ente a sé stante, bensì una concretizzazione dell'essere umano dotato di *dignità* in quanto persona, pari ad ogni altra nella sua costituzione ontologica caratterizzata dalla finitudine. È tale *dignità* che è il criterio assoluto ed incondizionato di obiettività delle relazioni interpersonali e, quindi anche, societarie e comunitarie contro tutte quelle azioni che costituiscono atti di violenza o oppressione nei suoi confronti¹³⁷ in quanto, strumentalizzando l'uomo, contravvengono alla sua «costituzione esistenziale di ente in relazione con l'altro».¹³⁸

Il riferimento alla *dignità* della *persona umana*, in quanto fondamento dei diritti umani, conduce a mettere in luce come questi stessi, se da una parte, possono avere una dimensione di storicità,¹³⁹ dall'altra, posseggono una dimensione permanente con cui le culture sono chiamate a confrontarsi. Contro la possibilità di una deriva "particolarista" – corrispondente all'attitudine a porre la propria cultura come criterio di giudizio delle altre – si tratta di riconoscere il "sovrappiù", «quello che le differenze ci rivelano, nel bene o nel male, sull'uomo» e sul rispetto di quest'ultimo e «non solo quello che ci mostrano sugli usi e sulle consuetudini degli uomini».¹⁴⁰ Solo attraverso un atto di riflessività, che porta a cogliere la comunanza con l'Altro, si può arrivare ad elaborare il perché della differenza, il suo significato, la sua ammissibilità o meno, ancora il rispetto oppure addirittura la condivisione.¹⁴¹ A partire dalla comune umanità sarà possibile «declinare la differenza in modo tale da distinguere in essa ciò cui posso rinunciare, perché è un motivo irrazionale (non stabilisce alcuna relazione significativa), e ciò che, invece, può costituire una base utile per l'incontro e il dialogo su qualcosa di degno per entrambi, che può specificarsi in modi diversi di essere – senza suscitare l'estraneazione, l'esclusione,

136 Cfr. V. Possenti, *I diritti dell'uomo nella tradizione europea*, in «Persona y Derecho», n. 1, 1991, p. 334.

137 Tutto questo significa recuperare delle adeguate basi antropologiche nella fondazione dei diritti umani lì dove non appare risolta l'affermazione di Dworkin secondo la quale i "diritti" presuppongono "una vaga ma potente idea di dignità umana" (R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mon., Harvard U.P. 1982, p. 198) dal momento che se all'uomo deve essere riconosciuta qualche "dignità" questa deve essere fondata e non vaga e presupposta.

138 B. Montanari, *Potere e dignità della persona umana*, in *op. cit.*, p. 448.

139 Cfr. J. Hervada, *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana*, in «Persona y derecho», n. 1, 1991, p. 345 ss.

140 Cfr. S. Amato, *Identità e processi d'identificazione politica*, in *op. cit.*, p. 297.

141 Cfr. P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, *op. cit.* p. XI

il conflitto, lo scontro – semplicemente perché sono “valori di scopo” che rispondono diversamente a un comune “valore della dignità”». ¹⁴²

A tal proposito, se da una parte è vero che nessuna cultura può essere assolutizzata, perché l’universale che dà forma alle culture non è obbiettivato né è obiettivabile nell’espressione culturale europea, dall’altra quest’ultima è caratterizzata – rispetto alle altre culture – da una “natura centrifuga” lì dove la sua dimensione specifica consiste – di principio – nel non essere eurocentrica ma antropocentrica ovvero, caratterizzata dal riconoscimento delle altre culture all’interno di un paradigma universalistico al cui centro ha posto, almeno di principio, l’essere umano “tout court”. ¹⁴³ È, infatti, nel contesto culturale europeo che si è assistito a quel processo teorico-intellettuale che ha condotto ad elaborare la categoria della *dignità* con riferimento all’uomo.

Riguardo all’Europa, è, dunque, quest’identità antropocentrica e, per questo, strutturalmente eccentrica che occorre preservare. Essa si presenta come il contrario di un’identità avente un contenuto fissato una volta per tutte così come anche il contrario di quella sorta «di indifferenza ai contenuti che sembra emergere da certe letture che vorrebbero fare dell’Europa una sorte di Torre di Babele, dove i discorsi, i giochi linguistici sono tanti e tutti ugualmente legittimi e ugualmente consistenti». ¹⁴⁴ Il nucleo dell’identità europea cui fare riferimento nel processo d’integrazione delle altre culture è quello in cui sono custodite le radici che hanno condotto a mettere al centro l’invulnerabilità della dignità di ogni uomo. È quest’ultima ciò che garantisce la possibilità d’impostare il problema del rapporto tra sfera istituzionale e diversità religiose o culturali secondo la logica inclusiva caratteristica della giuridicità ¹⁴⁵, contrariamente a quella integrativo escludente propria della politica in cui “il terzo” risulta essere necessariamente l’estraneo (il “nemico” secondo la scansione schmittiana “amico-nemico”). ¹⁴⁶ La centralità dell’uomo è ciò che fa dell’identità europea una struttura aperta e, al contempo, una piattaforma di dialogo interculturale lì dove le diversità vanno comprese nella fondamentale prospettiva dell’unità del genere umano cogliendo così il significato profondo delle

142 *Ivi*, p. XII.

143 «Questo antropocentrismo che caratterizza la cultura europea ha una radice complessa, a suo modo multiculturale: è nato dalla sintesi di tre grandi dinamiche, ciascuna delle quali – presa in sé e per sé – non possiede connotati propriamente definibili come europei» (F. D’agostino, *Giustizia per l’Europa*, in *Parole di giustizia*, Giappichelli, Torino 2006, p. 74): l’apporto di Gerusalemme (consiste nella trasformazione del senso del “tempo” – comune a tutte le culture – nel senso della storia, come temporalità aperta ed orientata che, sottratta alla casualità delle dinamiche fisico-cronologiche, si antropologizza), quello di Atene (consiste nella percezione del “logos”, ovvero nella percezione che la realtà abbia un fondamento stabile conoscibile da parte dell’uomo) e quello di Roma (consiste nell’affermazione dello “ius”).

144 S. Belardinelli, *L’altro illuminismo*, Rubbentino, Soveria Mannelli 2009, p. 118

145 A tal proposito può essere interessante confrontarsi con l’analisi del concetto di “laicità” in senso giuridico e come concetto politico ad opera di F. Macioce, *Una filosofia della laicità*, Giappichelli, Torino 2007, in particolare, pp. 29-61.

146 Cfr. SCHMITT C., *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 108 e *passim*.

stesse. Infatti, soltanto la visione contestuale sia degli elementi di unità che delle diversità rende possibile la comprensione e l'interpretazione della piena verità di ogni cultura umana. Si tratta di un ideale di rispetto che va oltre quello del comunitarismo multiculturale lì dove si cerca di «riconoscersi tra persone mediante una facoltà che tutti gli individui, in quanto umani, possono attivare, ma che richiede un surplus di riflessività»:¹⁴⁷ l'uomo è il vero fondamento della pluralità delle culture e la sua dignità il criterio normativo di ciascuna.

A tal proposito, il compito ermeneutico della filosofia, quale pensiero rivelativo sull'uomo, è quanto mai necessario dal momento che la verità su quest'ultimo non si identifica né con i costumi, né con il linguaggio né con le concettualizzazioni di una cultura determinata; infatti, un individuo prima di essere appartenente ad un popolo, ad una religione, ad una cultura, è innanzi tutto un uomo e come tale deve vedersi rispettato.

Sulla base del presupposto che la cultura non assorbe la natura umana, il compito ermeneutico del pensiero rivelativo consiste, da una parte, nell'evitare l'assolutizzazione delle singole culture – chiamate a confrontarsi con l'uomo – e, dall'altra, nel contribuire a rintracciare «una dimensione comune fondamentale dal momento che, le diverse culture non sono in realtà se non diversi modi di affrontare la questione del significato dell'esistenza dell'uomo in quanto tale».¹⁴⁸ Riconoscere la trascendenza dell'uomo rispetto alle condizioni biologiche o socioculturali della sua esistenza costituisce la premessa perché nessuna cultura si chiuda in se stessa¹⁴⁹ e, secondo un processo riflessivo e dialogico, continui ad interrogarsi¹⁵⁰ attraverso l'uso della «ragione relazionale», uscendo da una certa tendenza della modernità ad intendere la riflessività come l'attività di un soggetto che riflette chiuso in se stesso (la ragione autonoma). La riflessività relazionale corrisponde «ad un interrogarsi, da parte di un soggetto – osservatore individuale o collettivo – nella propria conversazione interiore, sui propri convincimenti, dubbi, emozioni, deliberazioni, ragionamenti, alla luce di come essi si formano nel relazionarsi all'Altro»¹⁵¹ e, appli-

147 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. 17.

148 G. Paolo II, *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, 1995. Cfr. A. Ollero, *Democracia y relativismo en Cristianos y Democracia*, César Izquierdo Carlos Soler, ed. Universidad de Navarra, 2005, pp. 46 – 68.

149 «Il multiculturalismo diventa un problema quando da semplice “fatto sociale” si trasforma in un' ideologia che vorrebbe mettere sullo stesso piano delle identità parziali che pretendono di essere considerate valide per tutti (universalmente) oppure pongono delle istanze con i valori comuni che fondano il vivere sociale». Ad esempio una religione che non ammette in linea di principio «altre religioni o le tollera solo provvisoriamente; una cultura che considera la donna un essere inferiore o una proprietà dell'uomo, e accetta le leggi egualitarie dello Stato solo perché costretta dalla forza. In tali casi, i valori di quelle culture affermano una parzialità come se fosse universale, e accettano la coesistenza con altre culture solo in via provvisoria e contingente». P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. 21.

150 Cfr. F. D'Agostino, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, in C. Vigna, S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e Identità*, op. cit.; P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., pp. 91-123.

151 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. XX. «È un ritornare su se stessi (il soggetto che riflette *su se stesso, dentro se stesso*) per esaminare come il proprio Io abbia elabo-

cata all'agire sociale, ha il privilegio di condurre a cercare le ragioni altrui e, sotto certe condizioni, di valorizzare ciò che di umano c'è in esse, posto che «le distinzioni portino all'emergenza di valori umani condivisibili o almeno rispettabili».¹⁵²

In questa prospettiva, risulta più chiaro perché i valori fondamentali comuni non possano consistere né in una sommatoria di culture né in un minimo comune denominatore indifferenziato. Essi, al contrario, saranno il risultato storico di una incontro/scontro tra le tradizioni culturali alla luce di una ricerca della verità sull'uomo.

È solo in relazione a tale quadro storico concreto che, come mette chiaramente in luce Francesco Botturi,

è possibile apprezzare lo sforzo di definire le *condizioni assiologiche (diritti) e procedurali (regole) del confronto* tra le culture, evitando il grave equivoco di scambiare queste con un universale pre-supposto alle culture stesse. Le condizioni del confronto, infatti, hanno il compito (tipico dello Stato) di definirne e di garantirne lo spazio qualificato (mai neutrale) per la convivenza degli universali culturali. La creazione e la garanzia di tale spazio è il compito delle istituzioni pubbliche imparziali (ma non indifferenti, bensì sulla base degli universali già storicamente condivisi ai livelli istituzionali più autorevoli).¹⁵³

Il ruolo dei diritti umani, in tal senso, cambia: non sono imposti a nessuno ma disponibili per chiunque; creano inclusione, non esclusione. «Se, infatti, è difficile, trovare una convergenza sui cosiddetti diritti umani fondamentali, o anche i cosiddetti “diritti civili” dell'individuo, che spesso hanno un'impronta tutta occidentale, questi diritti diventano comprensibili a tutti nella misura in cui emergono dall'interazione culturale e vengono riferiti a quelle relazioni che devono salvaguardare e promuovere l'uomo nella sua umanità, cioè che esprimono l'umanizzazione dell'individuo che si fa persona nella misura in cui diventa “un essere riconoscente”».¹⁵⁴

rato la conoscenza (rappresentazione, emozione) di un oggetto o di una qualità dell'Altro. Ossia è l'attivazione di un processo di conoscenza sulla nostra conoscenza, tenendo conto di come il referente, l'Altro, influisca sul nostro modo di elaborare internamente la conoscenza, rappresentazione o sentimento che abbiamo di esso», *Ibidem*, p. XX. Cfr. M. S. ARCHER, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento, 2006; *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

152 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. XX.

153 F. Botturi, *Riconoscimento e cultura*, http://www.diesselombardia.it/imgdb/Riconoscimento_cultura.pdf, p. 10.

154 P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, op. cit., p. 113. In tal modo, le società multiculturali possono configurarsi come società politiche in cui vi sono molteplici identità culturali con uguale diritto di riconoscimento. Infatti, come fa notare Stefano Rodotà oggi «l'unica idea praticabile di spazio pubblico è quella del confronto». Si tratta di «un'altra versione procedurale della democrazia, spostata negli spazi pubblici: non quella del principio di maggioranza ma quella dell'esistenza di spazi democraticamente riconosciuti e garantiti a tutti dove le diverse culture, religioni, fedi, possono confrontarsi e in primo luogo riconoscersi» S. Rodotà, *Il diritto e i diritti nell'epoca dello “scontro delle civiltà”*, in «Ragion Pratica», n. 4, 2005 p. 733; cfr. E. Pariotti, *Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani*, in «Ragion Pratica», n. 16, 2001, pp. 65. «Lo spazio politico deve essere lo spazio che favorisce la comunicazione tra le diversità. Il

La giuridificazione del valore della dignità umana – nel senso del riconoscimento della persona come soggetto di diritto – è certamente il portato della cultura occidentale. Tuttavia è possibile ritenere che la valenza normativa inerente, appunto, al concetto di “persona” possa essere riconoscibile dalle altre culture qualora lo si traduca nei termini sopra indicati. È, infatti, la struttura intersoggettiva dell’uomo-finito a costituire la dimensione universale della condizione umana che chiede, quindi, il riconoscimento dell’alterità e quella della normatività etica e giuridica che da questa discende.

Inoltre, una tale prospettiva evita tanto che il soggetto rinunci alla propria identità personale nella sfera pubblica tanto che la multiculturalità divida la società obbligando gli individui ad una totale omologazione al gruppo etnico di appartenenza e facendo, quindi, delle diverse culture dei sistemi chiusi in se stessi ed indifferenti rispetto alla ricchezza propria della differenza.

riconoscimento delle diversità richiede un’interazione sociale significativa. Il fine della comunità politica è, così, l’elaborazione di un terreno che intrecci le diversità culturali, al fine di evitare la frammentazione e lo svuotamento dell’identità politica. Se le culture sono mondi a se stanti, lo spazio politico sarà una sorta di intersezione vuota, non vi saranno criteri per stabilire valori politici che siano comuni a tutte le culture, almeno fra tutte le culture presenti all’interno del territorio dello stato» Ivi, p. 79; B. Pastore, *Per un’ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 59 ss. F. Viola, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in A. Bernardi, (a cura di), *Multiculturalismo, diritti umani, pena, op. cit.*, pp. 37-39.