

Commento. Democrazia deliberativa e universalismo della differenza

di Giacomo Marramao

I. Premessa. Un velo troppo sottile

Partirei in queste mie note da una considerazione impertinente: propria di chi, per formazione e vocazione teorica, non si riconosce né nel *mainstream* della filosofia politica normativa né nei tradizionali adagi del realismo politico. Il confronto Rawls-Sen è ovviamente blasonato, ma ha per me un sapore antico e un profilo fin troppo accademico al cospetto delle nuove forme di conflitto che si affacciano sul «teatro globale» e delle mutazioni socioistituzionali delle democrazie (*rectius*: poliarchie) occidentali.

Vero è che gli argomenti di Sen sembrano rivolti verso il “primo” Rawls, centrando in parte il bersaglio con la sua critica ai presupposti implicitamente monoculturali del neocontrattualismo “forte” di *A Theory of Justice*. La marcata stilizzazione rawlsiana della «situazione originaria» si fonda sull’assunto di una duplice omogeneità:

- a) l’omogeneità di un «comportamento razionale» standard, di stampo non solo egoistico-acquisitivo o utilitario ma anche *etico* (non dimentichiamo che alle spalle della grande opera del 1971 non vi è solo Hobbes o il paradigma economico della *rational choice*, ma soprattutto Kant);
- b) l’omogeneità culturale dei soggetti (individuali o collettivi) posti alla base del contratto: il «velo di ignoranza», in altri termini, risulta troppo sottile o non è abbastanza spesso da coprire attori che non siano al corrente di fatti come la rivoluzione americana e la rivoluzione francese o, pur essendone al corrente, non siano disposti ad attribuire ai principi espressi da quegli eventi un valore e un significato universale.

Vero è, in secondo luogo, che, nel passaggio dagli anni Settanta agli anni Novanta, Rawls ha operato una deflazione e (*absit iniuria verbo*) «flessibilizzazione» delle sue premesse teoriche con la conversione dal paradigma della razionalità a quello della «ragionevolezza» e con la conseguente proposta dell’*overlapping consensus* come sola via per venire a capo di una fase segnata dal passaggio dalla dominanza del conflitto di interessi (*rectius*: conflitto di preferenze o redistributivo) a una fase dominata dal conflitto di valori (*rectius*: conflitto identitario fra diverse metafisiche o

Weltanschauungen «complessive»), per la quale in *Political Liberalism* si fa esplicito richiamo al periodo delle guerre civili confessionali a cavallo fra XVI e XVII secolo. Ma – e sul peso di questo *ma* non si insisterà mai abbastanza – la soluzione prospettata ha un tallone d’Achille ancora più vulnerabile dell’impianto della *Justice as fairness*: là dove postula la possibilità (rispettosamente ma vigorosamente contestata da Habermas) di una impermeabilizzazione (il gergo in voga fra i filosofi direbbe «immunizzazione»...) dell’ambito dell’accordo politico, proceduralmente circoscritto, dall’ambito metafisico, rappresentato dalla pressione ambientale esercitata dai conflitti fondamentali fra visioni complessive del mondo. Ma vediamo di procedere con ordine, indicando le quattro conseguenze implicite in questa premessa.

2. Conflitto redistributivo e conflitti identitari: la “crisi della misura”

Osservato retrospettivamente, il passaggio da Rawls₁ a Rawls₂ (fermo restando il *continuum* fra 1 e 2 rappresentato dalla ricerca di un accordo sui criteri di giustizia procedurale) permette di rileggere *A Theory of Justice* come una sorta di canto del cigno della democrazia del Welfare statunitense. Nei cinquant’anni che intercorrono fra gli anni Venti e gli anni Settanta del “lungo xx secolo” (secondo l’efficace definizione di Giovanni Arrighi) è intervenuta una frattura storica rilevante nell’intreccio di economia e politica, esprimibile in termini teorici come collasso del paradigma della *misura*. Se era possibile ipotizzare una metrica del conflitto di interessi ancora nella fase del «pluralismo corporatista», gestibile (Charles Maier *docet*) con il triangolo governo-impresa-sindacato approntato dal grande Leviatano democratico welfarista, con l’emersione della nuove forme di conflitto questo dispositivo istituzionale di governo dell’economia e del lavoro sociale viene meno, dal momento che per i conflitti di valore (o di identità) non si dà una metrica come per il conflitto redistributivo. È quanto avevo cercato di argomentare già nella prima edizione del mio libro sulla globalizzazione (*Passaggio a Occidente*, 2003, poi in versione inglese aggiornata con il titolo *The Passage West: Philosophy After the Age of the Nation State*, 2012), alcuni anni prima che Amartya Sen, con il suo saggio *Identity and Violence*, rompesse la reticenza degli economisti sulla natura destabilizzante e difficilmente governabile delle nuove forme di conflitto.

3. Universalismo della differenza

La crisi del paradigma contrattualista non è che la punta di un iceberg, alla cui base procede inesorabile l’erosione dei presupposti soggiacenti ai due

principali modelli di integrazione nella cittadinanza sperimentati nel corso della modernità:

- a) il modello assimilazionista repubblicano, che postula la dimensione pubblica della cittadinanza come una sfera universalista ma neutra, incapace di legittimare le differenze nella loro singolarità e storicità specifica;
- b) il modello multiculturalista «a mosaico», secondo la felice espressione di Seyla Benhabib, che reifica le differenze configurando la sfera pubblica come un sistema di ghetti contigui o di autoconsistenze insulari.

Andare oltre questi due modelli comporta, nella prospettiva che ho tentato di delineare nei miei lavori degli ultimi anni, l'assunzione di un *universalismo della differenza*, nettamente demarcato per un verso dall'universalismo (neutralizzante e suprematista) dell'identità, per l'altro dall'antiuniversalismo (contestualista e relativista) delle cosiddette «differenze culturali». Assumendo una tale ottica, decisivo non è più (soltanto o prioritariamente) sapere come le diverse identità si autocomprendono e autodenominano (multiculturalismo), né come si vedono o interpretano reciprocamente (interculturalità), ma piuttosto come ciascuna “differenza” pensa o si rappresenta l'universale. La mia proposta di un universalismo della differenza non è dunque un posizionamento statico (come le terze vie di cui sono lastricati i cimiteri europei del Novecento), ma muove al contrario dall'esigenza di fare scaturire la nuova forma dell'universale dalle spinte universalizzanti presenti (almeno *in nuce*) in ogni identità storico-culturale.

4. Razionalità e narratività

La democrazia procedurale resta irrinunciabile, ma non è il solo *medium* per la creazione di una sfera pubblica conforme al progetto di una politica universalista della differenza. Ha ragione Habermas quando, andando oltre Rawls e distinguendo fra verità e giustificazione, afferma che dei valori, a differenza dei gusti, *est disputandum* e che se le opzioni di valore non possono certo essere dimostrate possono però essere argomentate per giustificare i comportamenti dei diversi soggetti individuali o collettivi. Sono tuttavia convinto che anche il modello dell'argomentazione razionale sia insufficiente, in quanto espone la sfera pubblica al rischio di una implicita ma inevitabile discriminazione fra soggetti dotati e soggetti sprovvisti di «competenza comunicativa» e capacità argomentativa. Per questo ritengo che una democrazia che voglia essere in grado di fronteggiare le sfide del presente debba dare spazio, oltre che alle dimensioni della razionalità procedurale e argomentativa, alla dimensione narrativa e, infrangendo l'interdetto platonico, aprire la porta della Città alla “retorica”, intesa come *medium* di partecipazione di soggetti narranti. Il che

non significa – è bene chiarirlo subito – assumere le narrazioni o le “narrative” come verità, ma al contrario come fonte di conoscenza da vagliare operando un discriminé, come ha notato Carlo Ginzburg, fra «retoriche con prova» e «retoriche senza prova». L’essenzialità della dimensione narrativa come alimento della sfera pubblica democratica sta tuttavia a segnalare la necessità, per la politica non meno che per l’economia, di far tesoro delle implicazioni del paradigma della «razionalità limitata». E ciò per due ordini di ragioni: per evitare di stilizzare l’agire dei soggetti in base alla teoria di una scelta razionale guidata da «preferenze»; e per non dimenticare il paradosso di Herbert Simon: «Come preferiamo le preferenze?».

5. Comunità transnazionale e politica della traduzione

Uno spazio politico in grado di fare interagire le diverse visioni dell’universale e dell’essere-in-comune non può risolversi nel tema del riconoscimento, per la semplice ma decisiva ragione che esso rappresenta l’inizio, non certo la soluzione dei problemi: ci si “riconosce” al massimo grado di intensità proprio fra avversari o nemici mortali. Ma non può neppure aver luogo nei termini della mera comparazione o del confronto analogico-dialogico. Occorre pertanto operare un *passaggio dal paradigma della comparazione alla politica della traduzione*. Il che comporta – come ben sanno sia Fabrizio Barca che Alessandro Ferrara – la necessità di pensare a una democrazia deliberativa su scala globale capace di andare oltre la visione ancora statocentrica delle teorie contrattualiste della giustizia distributiva. L’universale va ricostruito come istanza di traduzione delle spinte universalizzanti presenti nelle differenti culture, ma anche – come ha sottolineato più volte Fabrizio Barca – nelle tematiche transnazionali poste dai nuovi movimenti di cittadinanza attiva: dalle vecchie e nuove diseguaglianze ai beni comuni, dalla qualità dei luoghi alle emergenze ambientali, dai processi di «de-democratizzazione» (messi in luce da Wendy Brown) all’invenzione di nuove forme di partecipazione-decisione. Nella lucida consapevolezza che nel tradurre vi è sempre un resto: qualcosa che rimane... *lost in translation*.

E tuttavia per le differenze non vi è altra strada che tradursi: dal momento che l’atto del tradurre, che presuppone il carattere intrinsecamente multiplo delle identità culturali o religiose come del Sé individuale, è il solo modo per “redimere” sia il *rational fool* (lo «sciocco razionale», o come lo chiamava Robert Musil, il «razioide») dalla sua presunzione di autosufficienza, sia il fondamentalista dalla sua osessione identitaria e dalla sua pretesa di verità. Sapendo che la comunità universale del genere

umano di cui parlava Kant non potrà essere che irriducibilmente plurale e che ogni sua sintesi sarà comunque destinata a restare, come dicono i matematici, una «formula insatura». O una totalità inevitabilmente, e fortunatamente, incompiuta.

