

FRANCESCO BOTTURI

RICONOSCIMENTO E CULTURA.

PER UN MODELLO DELLE SOGGETTIVITÀ INTERCULTURALI

Il fenomeno multiculturale costituisce un fattore rilevante di crisi della tradizione democratica liberale sotto un duplice profilo: in quanto contribuisce in modo efficace all'erosione della base nazionale della statualità moderna e in quanto mette in discussione l'attribuzione individuale dei diritti. Tipico del fenomeno multiculturale (almeno come è avvertito nell'occidente europeo) è il portare sulla scena sociale identità culturali su basi etniche, in cui la duplice appartenenza (culturale ed etnica) configura in modo nuovo il rapporto tra identità soggettiva e cittadinanza. La rivendicazione e il (potenziale) conflitto identitario, infatti, assumono rilievo sia in dipendenza dalle inedite differenze delle identità in gioco, che non appartengono alle tradizionali mediazioni di interessi, sia in dipendenza del carattere più densamente comunitario dell'appartenenza etnica e spesso anche religiosa. Non va poi sottovalutato il fatto che il fenomeno multiculturale si somma di fatto con la crisi già endogena della base nazionale dello stato democratico e con le forti tendenze regionaliste che attraversano il vecchio continente.

Nel suo complesso il multiculturalismo costituisce e incrementa il fenomeno della *crisi dell'universalismo moderno*. Come afferma E. Caniglia il modello sociale di cui il multiculturalismo è portatore costituisce «una radicale presa di distanza nei confronti della modernità e dei suoi principi fondamentali. Con il suo appello al particolarismo culturale e alla dimensione comunitaria, il multiculturalismo sembra segnare una forte cesura rispetto all'ideologia universalistica, egualitaria ed emancipatoria che è al centro del progetto della modernità»¹. In special modo il multiculturalismo va in controtendenza rispetto all'idea societaria illuministico-moderna di eliminazione del riferimento alle differenze, alle tradizioni e alle appartenenze per raggiungere una condizione universalistica, statualmente garantita, che dia libertà all'individuo.

¹ E. Caniglia, *Il multiculturalismo come forma sociale del postmoderno*, in E. Caniglia – A. Spreafico (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss University Press, Roma 2003, p. 39.

Non può sorprendere perciò che per il pensiero politico e per quello liberale in specie il fenomeno multiculturale sia divenuto un interrogativo urgente ed inquietante, rispetto al quale le prese di posizione sono – a ben guardare – regolate in ultima istanza dall’interpretazione che si dà dell’universalismo. Secondo la funzione che si attribuisce al riconoscimento di valore universale in ambito culturale, sociale, politico si assumono posizioni teoriche differenziate e si prospettano diverse soluzioni per i problemi posti dal multiculturalismo.

Modelli multiculturali

I modelli fondamentali sembrano darne conferma². 1) Anzitutto la *tesi multiculturalista pura (differenzialista e/o comunitarista)*, che trasforma la situazione multiculturale in un progetto di coesistenza delle diverse tradizioni etniche, religiose e culturali sulla base del solo riconoscimento del loro diritto all’esistenza. È un modello estremo, minoritario nella letteratura sul tema, ma culturalmente diffuso tanto quanto teoricamente e praticamente problematico³. Le politiche multiculturali così intese privilegiano il valore delle culture e la dignità antropologica in esse espressa, ma rinunciano ad ogni criterio di universalità che costituisca insieme legame interiore e criterio di giudizio delle culture stesse. Questo modello esprime necessariamente una visione relativistica delle identità culturali, che non risulta adatta alla trasformazione della coesistenza di fatto in una convivenza sociale e politica, a cui è indispensabile una qualche comunicazione trans-culturale delle culture. Di fatto le applicazioni socio-politiche del modello hanno condotto (in particolare in Olanda e in Inghilterra) alla giustapposizione delle comunità, alla coesistenza passiva, che scivola verso l’estraneità potenzialmente conflittuale tra le comunità, l’emarginazione della comunità più deboli, la (auto)segregazione di quelle più coese, l’esaltazione del potere autoritario interno di

² Per una analitica recensione critica delle teoriche sul multiculturalismo cfr. V. Cesareo, *Società multietniche e multiculturalismo*, Vita e Pensiero, Milano 2000 e Id., *Multietnicità e multiculturalismi: problemi e sfide per la convivenza sociale*, in V. Cesareo (a cura di), *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 27-64; per una più precisa discussione, che qui presuppongo, cfr. P. Gomasca, *I confini dell’altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004, e relative bibliografie.

³ Cfr. E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci, Milano 2002. La soluzione “multiculturalista” trova diretta legittimazione teorica nelle filosofie “differenzialiste”: cfr. G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. Ist. Enciclopedia italiana, Roma 1987 e R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, n.e. Sossella Ed., Roma 2002 e la proposta in chiave di interpretazione differenzialista del multiculturalismo di M.L. Lanzillo, *Noi e gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento*, in C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 81-108.

capi-comunità, la costituzione di poteri occulti incontrollabili, forme di illegalità protetta, ecc.

2) *Il modello integrazionista* si pone sul lato opposto, ma condividendo lo stesso presupposto particolarista di quello multiculturalista. L'opposizione consiste nel supporre che le identità culturali siano pienamente comunicabili ed assimilabili, così che, di principio è auspicabile e a determinate condizioni praticabile l'integrazione risolutiva delle culture minoritarie o più deboli in quelle più forti, in concreto in quella maggioritaria del paese di immigrazione. Qui si evidenzia che l'assenza di universalità culturale ha un significato ambivalente ed è come una funzione bistabile disponibile agli effetti opposti. Nel modello integrazionista gioca a sfavore della preservazione della differenza e a favore di una soluzione monoculturalista di convivenza, sul presupposto che mancando un universale in grado di ricomprendere i diversi, questi possono regolarsi secondo priorità di fatto o prevalenza di forza.

3) Al contrario dei precedenti, altri due modelli lavorano invece sul presupposto di una universalità regolatrice delle culture, ma in modi, a loro volta, opposti, ma entrambi gravemente problematici. Anzitutto l'interpretazione neomercantilista del multiculturalismo come Corporate Multiculturalism, cioè come componente variegata e variopinta del mercato mondiale e della sua organizzazione commerciale. Qui l'immensa pluralità multiculturale è vista come ambito sperimentale di un inedito e promettente universalismo economico, entro cui ogni differenza possa trovare la sua pacificata collocazione. Tuttavia l'universalità tecnico-mercantile ha una potenza di unificazione esteriore, che non mette in comunicazione le culture che incontra sul suo cammino e che essa stessa toglie dall'isolamento e mette a contatto. Si tratta di un universalismo che ha piuttosto valore di sintomo di una falsa coscienza universalista, perché si tratta dell'universalità delle tecniche, degli scambi e della finanza, che esprimono un aspetto parziale e pericolosamente astratto dell'universalità: è già ben visibile come l'universalismo promosso dalla globalizzazione solleciti processi reattivi di identificazione culturale, che possono inclinare ad un localismo altrettanto "astratto" o a un simmetrico universalismo fanatico⁴, così che all'inedita unificazione tecnico-pratica del mondo rischia di accompagnarsi un'altrettanto inedita frammentazione culturale dagli esiti imprevedibili.

4) L'altro modello universalista si pone invece sul fronte politico: è il *modello dell'universalità "laica"*. Per ovviare alla carenza di unità nell'ipotesi puramente

⁴ Cfr. B. Barber, *Djihad versus McWorld*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

multiculturalista e alla mancanza di rispetto delle differenze identitarie nell'ipotesi integrazionista, si prospetta la possibilità del massimo del pluralismo etnico-culturale e della sua regolazione nella condizione di massima neutralizzazione del rilievo pubblico delle culture. Il paradigma francese della cittadinanza "laica"⁵ pone in quest'ultima la garanzia della coesistenza repubblicana, come minimo comun denominatore, rispetto a cui le differenze culturali subiscono però la sorte di una paradossale privatizzazione estraniante. Il modello della *laïcité* appare così un buon esempio di impiego di una universalità astratta, equivalente a neutralità culturale, teoricamente debole e dagli esiti assai problematici rispetto alle aspettative storiche delle culture.

5) Come si diceva, la tradizione di pensiero politico liberale, la più universalista ed insieme la più aperta al problema della differenza, subisce una forte messa in questione dal fenomeno multiculturale, che urge la democrazia liberale ad interrogarsi sulla propria intrinseca universalità o, meglio, sulla capacità di essere fattore di sintesi politica di universalità etico-giuridica e di particolarità culturale. In radice, l'autocritica del liberalismo contemporaneo a cui è costretto di fronte del fenomeno multiculturale mette in questione il presupposto individualistico liberale e la sua attitudine a ricomprendere le nuove soggettività culturali; essa esige perciò una complessiva interrogazione sulla soggettività politica liberale, quanto alla sua capacità di coniugare in sé singolarità e socialità, particolarità ed universalità.

In concreto, il dibattito interno al neoliberalismo si muove in direzione di un *modello interculturalista*, tramite la discussione sulla capacità della tradizione dei diritti individuali di integrare il riconoscimento giuridico delle identità culturali collettive. Nella direzione del superamento dell'interpretazione individualistica dei diritti si muovono Ch. Taylor («liberalismo ospitale») e W. Kymlicka («culturalismo liberale»), sulla base del riconoscimento dell'intimo legame tra libertà e cultura, in direzione di un'idea di cittadinanza differenziata secondo l'appartenenza di gruppo. La chiarificazione di J. Habermas, secondo cui la convivenza dei gruppi multiculturati non necessita della tutela di diritti collettivi, perché ogni individuo è anche già titolare di diritti all'appartenenza culturale, apre una prospettiva antropologica che richiede di

⁵ Cfr. in proposito il Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione Stasi, prefazione di S. Romano e postfazione di E. Bianchi, Libri Scheiwiller, Milano 2004, su cui si è modellata la legge francese sul comportamento religioso pubblico. V. anche M. Gauchet, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Paris 1998 e M. Troper, *French Secularism or Laïcité*, «Cardoso Law Review», 21 (2000), pp. 1267-1284.

essere approfondita⁶. Il pregio dell'analisi habermasiana, infatti, sta nella introduzione della dimensione intersoggettiva dell'identità come principio di rinnovamento della teoria dei diritti individuali; mentre il suo limite sta nella natura ancora solo procedurale della sua teoria dell'intersoggettività.

Riconoscimento e cultura Honneth e Benhabib

Una svolta avviene nel dibattito – a mio avviso – quando viene posta a tema la categoria antropologica e sociale del *riconoscimento*, già in uso nel dibattito. Riflettere sul riconoscimento come modo della relazione personale e sociale apre la possibilità di intendere in modo nuovo e in un sol colpo l'identità soggettiva e la realtà culturale. Gli autori più significativi sono qui A. Honneth e S. Benhabib.

Il primo riprende da Hegel la categoria del riconoscimento, col preciso intento di trovare una mediazione tra le istanze universalistiche liberali, ma di matrice individualistica, e quelle comunitariste, ma segnate dal contestualismo particolaristico. La categoria del riconoscimento è la più appropriata secondo Honneth⁷ per la discussione critica dell'identità monologica della tradizione liberale, perché afferma l'identità relazionale del soggetto, intesa in senso intrinseco e strutturale, se si intende con riconoscimento non semplicemente un arricchimento intersoggettivo dell'esistenza, ma un bisogno basilare e dunque anche un (desiderato) bene fondamentale dell'uomo.

Il recupero della categoria avviene in Honneth con forte influsso di G.H. Mead⁸, da cui riceve sia strumenti d'analisi dei processi di riconoscimento sociale, sia una certa ambiguità quanto alla natura dell'identità soggettiva. Ambiguità relativa alla possibile (e contraddittoria) riduzione dell'identità a solo prodotto sociale, a effetto della socializzazione, come se il riconoscimento ricevuto non richiedesse anche una capacità di riceverlo e di elaborarlo che presuppone una certa identità già in atto. Mead offre

⁶ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1999; cfr. M. Bellati, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di W. Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005 con ampia bibliografia; Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas - Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1998, 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 multietnica*, Rizzoli, Milano 2000.

⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposta per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002; cfr. L. Cortella, *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero Milano 2003, pp. 225-248.

⁸ Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago 1934.

però strumenti per una lettura di Hegel in chiave di psicologia sociale che arricchiscono l'analisi empirica, anche se depotenziano la pretesa filosofica del discorso: la socializzazione deriva dalla consapevolezza del significato dell'azione attraverso l'introduzione di ciò che essa causa nell'altro. In tal modo l'identità si articola nella funzione del "Me", oggetto del controllo sociale normativo, e dell' "Io", come componente creativa, o ancora nell'interiorizzazione delle attese normative esteriori e nella rivendicazione della propria unicità in rapporto all'altro.

In tal modo Honneth ritiene di poter attualizzare l'antropologia hegeliana del riconoscimento, sottraendolo all'ipoteca della sua fondamentale conflittualità e armonizzandola, invece, con una proposta etica in cui sono presenti insieme la dimensione universalistica metatradizionale e transculturale della norma e quella finalistica dell'autorealizzazione come eticità della vita buona. È quello che Honneth chiama «concetto formale di eticità», in cui cerca una sintesi tra l'universalismo kantiano e il contestualismo dell'eticità hegeliana, che risponda alla doppia esigenza di universalità e particolarità, evidenziata dai rapporti sociali e multiculturali contemporanei.

Ciò che caratterizza in modo interessante il discorso di Honneth è così il trovare nel *riconoscimento* il *baricentro dell'identità antropologica, della relazione sociale e della esperienza morale* insieme: l'identità soggettiva è relazionale, in quanto intessuta dalla rete dei suoi riconoscimenti, nella cui interazione trae sia il senso di una normatività valida al di là dei contesti storico-sociali, sia l'eticità peculiare della vita buona. In secondo luogo, in modo a lui caratteristico Honneth pensa in modo analogico il riconoscimento: esso è reperibile e la sua funzione centrale sia a livello intersoggettivo, nell'ampia gamma dell'amore umano, sia a livello giuridico, sia a quello della cooperazione sociale.

S. Benhabib riprende il tema del riconoscimento, come condizione dell'identità, interrogandosi sulle condizioni alle quali, secondo l'espressione di Ch. Taylor, possa darsi una «politica del riconoscimento», come risposta al problema del rapporto tra le culture; cioè quali siano le condizioni specifiche di praticabilità del riconoscimento a livello politico e di una politica multiculturale, non essendo sufficiente il fenomeno intersoggettivo per indicare quali siano le forme collettive adeguate⁹. La risposta di Benhabib va – nell'orizzonte dell'etica del discorso – nella direzione di una «democrazia deliberativa», che – senza entrare qui nell'analisi della cosa – si

⁹ Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* 2002, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 77- 87.

caratterizza per un approccio binario alla politica (istituzioni e vita pubblica), che valorizza fortemente la società civile, intesa non solo come luogo di arbitraggi dei contrasti, ma anche come luogo di iniziativa e autoorganizzazione spontanee, di dibattito e rinegoziazione. «È nella sfera pubblica situata all'interno della società civile che – secondo Benhabib – le lotte multiculturali trovano la propria sede [...]», nel quadro di un'etica pubblica fondata sui «principi di rispetto morale universale e reciprocità egualitaria»¹⁰. I principi possono trovare realizzazione attraverso una molteplicità di ordinamenti giuridici e politici, cioè permettono molteplici attuazioni normative, ma in tutti esprimono, a livello politico-istituzionale, il criterio del riconoscimento come fondamento del politico stesso¹¹.

Ma l'insistenza nuova del discorso di Benhabib riguarda il rapporto che la *politica del riconoscimento* ha con la *cultura*. Cultura che è divenuta nell'oggi, appunto, «indicatore e differenziatore d'identità» e insieme oggetto di richiesta di riconoscimento giuridico e politico. Quale rapporto dunque tra cultura e riconoscimento? Che cosa si riconosce, quando il riconoscimento è esigito e rivolto a identità culturale? E che tipo di riconoscimento può essere quello di un'identità culturale? On queste domande si può esprimere l'apporto nuovo che questa prospettiva può dare alla questione multiculturale, in quanto più centrata sulla "cosa" che è in gioco, che non è anzitutto politica, giuridica, sociale, ma culturale e con ciò anche identitaria e relazionale.

Il multiculturalismo forte o «a mosaico» – come lo chiama Benhabib – , cioè multiculturalista e relativista presuppone che i gruppi e le culture umane costituiscano entità chiaramente circoscrivibili, dotate di identità fissa e di confini stabili; donde l'idea che il rispetto della cultura consista nella loro considerazione assolutamente paritaria, ma come realtà dotate di una loro irriducibilità ed ultima eterogeneità e incommensurabilità. In definitiva, il rispetto delle culture e il loro riconoscimento coincidono con l'impossibilità di uno sguardo valutativo a loro riguardo e con il loro paradossale isolamento. Ma anche là dove le posizioni non hanno la rigidità multiculturalista, Benhabib osserva che sono diffuse «premesse epistemiche erranee» nella considerazione delle culture; che appunto costituiscano «totalità nettamente descrivibili», che vi sia corrispondenza biunivoca tra esse e gruppi di popolazione, che

¹⁰ *Ibi*, pp. 146 e 147.

¹¹ Nel caso dei conflitti multiculturali con i principi sono «altamente compatibili», secondo Benhabib, norme come la stessa «reciprocità egualitaria, l'autoascrizione volontaria e la libertà di uscita [dalle comunità o dai gruppi] e di associazione» (*ibi*, p. 146).

ciò non costituisca specifico problema politico¹². Questo modo di vedere le cose è estrinseco rispetto alla vita reale delle culture che possiede dinamiche diverse, perché esse sono “fatte” piuttosto di azioni, di narrazioni e di valutazioni. Le culture sono intessute di azioni e di interazioni, per mezzo di narrazioni che formano insieme un «intreccio», in cui si esprimono atteggiamenti e orientamenti valutativi. Questo significa che le culture sono «costruzioni dinamiche dell'identità» sempre in atto di svolgimento e quindi «creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra “noi” e l’ “altro”»¹³. Da qui la proposta di quello che Benhabib chiama «universalismo interattivo» per indicare sia che l'identità/alterità degli altri diviene nota solo attraverso le loro propri narrazioni, sia che l'universale comune appare solo attraverso scambi interattivi, sia che, più profondamente, l'interazione – sulla base di riconoscimento e funzionale ad esso – è intrinseca al modo d'essere delle culture.

Universale e singolare

La prospettiva di Behabib richiederebbe precisazioni ed approfondimenti¹⁴, ma indica – a mio avviso – la giusta direzione che permette di evitare l'alternativa tra un universalismo apriorista e formale, esterno alle differenti identità culturali e religiose, ed un particolarismo delle differenze senza principio di unità e relativista, che si ripartiscono il campo in modo sterile. Così che le politiche multiculturaliste oscillano tra un riconoscimento delle identità a prescindere da valutazioni qualitative di merito ed una regolazione estrinseca delle medesime in virtù di principi, regole, procedure. Sfugge il nesso tra i soggetti storici reali e i criteri della loro possibile convivenza.

Come dice M. Walzer, «il carattere necessario di ogni società umana [è di essere]: universale perché è umana, particolare perché è società». In altri termini, l'universalità delle forme umane si dà sempre in e attraverso la particolarità della loro elaborazione storica. «Riconoscere questo - continua Walzer - significa accettare contemporaneamente il “minimalismo” e il “massimalismo”, il “sottile” [della moralità minimale e universalistica] e lo “spesso” [della moralità massimale e particolaristica],

¹² *Ibi*, p. 22.

¹³ *Ibi*, pp. 94 e 27.

¹⁴ Cfr. le richieste e le proposte di approfondimento ed articolazione dell'idea di “riconoscimento”, rivolte al dibattito multiculturalista, da P.P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, in part. cap. 3 “Promesse e limiti del multiculturalismo: quale riconoscimento delle differenze culturali?”.

una morale universale e una relativista. Suggestisce una comprensione generale del valore della vita in un luogo particolare, e soprattutto nel proprio luogo e paese»¹⁵.

Con migliore precisione, l'*et...et* è in realtà un *in...in*, cioè l'inscindibile nesso di universale e particolare, l'uno con l'altro ed entrambi nell'unica realtà umana culturale. Come dire che ogni cultura è espressione dell'*universale culturalità umana*, che si dà però solo *nelle forme culturali, storicamente determinate* che sono sue. E che dunque si danno condizioni antropologicamente strutturali di una cultura, che sono universali, nelle sue effettuazioni storiche sempre particolari.

In tal modo, se nelle relazioni antropologiche universalità transculturale e particolarità contestuale si danno in unità inscindibile, si deve concludere che l'universale antropologico si dà nella forma dell'*universale concreto*, cioè del *valore universale* (universalmente comprensibile ed apprezzabile, traducibile e comunicabile) di una realizzazione determinata e particolare, più precisamente, di una *singularità*. Qui, infatti, a livello di soggetti, di opere, di intere culture, «vale il paradosso che quanto più la realizzazione è “singolare”, tanto più il suo valore è universale: valga per tutti l'esempio dell'opera d'arte che è massimamente partecipabile nella misura del suo essere massimamente irripetibile nella sua singularità riuscita»¹⁶.

In conclusione, 1) È della natura della cultura l'essere come un organismo che vive di relazioni, contatti e scambi metabolici con altre culture. Tali scambi sono all'insegna dell'esigenza della reciprocità del riconoscimento. Tra culture e riconoscimento vi è dunque intima, fisiologica connessione; che misura la patologia di quelle situazioni in cui le culture si chiudono su se stesse (generando inevitabili fenomeni implosivi od esplosivi ...). Questa struttura della cultura – che ha la sua realizzazione analogica nelle culture storiche – è il fondamento della loro possibile inter-azione (*interculturalità*).

2) È nel processo dell'interattività antropologica che si manifestano i significati e valori universali, e che dunque, come avviene tra soggetti, così anche tra culture l'interazione porta alla luce comuni beni fondamentali. Per questo la possibilità dell'interazione non è vincolata al preventivo riconoscimento di beni universali comuni, bensì, al contrario, è esercitando l'interazione comunicativa che si vanno scoprendo e accettando – nel ritmo condizionato delle circostanze storiche –

¹⁵ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; trad. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizione universalismo*, Bari 1999, p. 20.

¹⁶ Cfr. F. Botturi, *Universalismo e multiculturalismo*, in *Universalismo e etica pubblica*, “Annuario di etica” 3, a cura di F. Botturi – F. Totaro, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 126.

comunanze valoriali universali, come è il caso degli stessi diritti umani. Per cui gli elementi comuni e/o universalistici non possono evidenziarsi se non nel loro incontro e scontro, mescolamento ed estraneamento storici.

Si può escludere apriori che l'universalità sia una sommatoria delle culture oppure corrisponda al loro "assottigliamento" fino ad un minimo comun denominatore indifferenziato o neutrale. L'universalità delle culture sarà piuttosto, da un lato, un ideale di pienezza, cioè l'ideale armonizzazione di tutte le loro verità componibili, dall'altro la realtà storica del risultato del loro confronto/scontro, integrazione/separazione, cioè delle forme della loro convivenza, quale risultato – dall'esito non prevedibile apriori – di quello che A. MacIntyre chiama «la dialettica delle tradizioni».

3) Solo in rapporto a questo quadro storico concreto 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), per cui – come afferma Benhabib – «la lotta per il riconoscimento delle differenze tra le culture e il conflitto tra narrazioni culturali possa aver luogo senza esiti egemonici»¹⁷.

¹⁷ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, p. 27.