



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

ANNO VII ANNALI 2019 DEL DIPARTIMENTO JONICO ESTRATTO

MICHELE INDELLICATO
Il personalismo etico di Habermas



DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORE DEGLI ANNALI

Nicola Triggiani

COMITATO DIRETTIVO

Nicola Triggiani, Paolo Pardolesi, Giuseppe Tassielli,
Danila Certosino, Laura Costantino, Nicola Fortunato,
Patrizia Montefusco, Angelica Riccardi, Maurizio Sozio

COMITATO SCIENTIFICO

Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Daniela Caterino, Domenico Garofalo,
Concetta Maria Nanna, Bruno Notarnicola, Riccardo Pagano, Paolo Pardolesi,
Giuseppe Tassielli, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio, Massimo Bilancia,
Annamaria Bonomo, Gabriele Dell'Atti, Michele Indellicato, Ivan Ingravallo,
Antonio Leandro, Giuseppe Losappio, Pamela Martino, Francesco Moliterni,
Fabrizio Panza, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Umberto Violante

RESPONSABILE DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco

Contatti:

Prof. Nicola Triggiani
Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici
del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture

Convento San Francesco
Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy
e-mail: annali.dipartimentojonico@uniba.it
telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>

SAGGI

Michele Indelicato

IL PERSONALISMO ETICO DI HABERMAS*

ABSTRACT

Ripensare oggi il personalismo etico di Habermas può essere certamente utile per affermare l'universalizzazione dei diritti di tutti gli uomini e di un'etica che nasce dall'agire comunicativo interpersonale. Infatti Habermas prospetta "un'etica della differenza" e quindi un universalismo etico-giuridico sensibile alle differenze e al rispetto per l'altro nella sua specifica diversità. La stessa società democratica è basata sulla responsabilità solidale a livello sovranazionale e sulla dialettica del riconoscimento, in riferimento all'uguaglianza dei diritti in una prospettiva di cittadinanza cosmopolita.

Rethinking today the ethical personalism of Habermas can certainly be useful for affirming the universalization of the rights of all men and of an ethic that arises from inter-personal communication. Indeed Habermas proposes "an ethics of difference" and therefore an ethical-juridical universalism sensitive to differences and to respect for the other in its specific diversity. Democratic society itself is based on a supranational level of joint responsibility and on the dialectic of recognition, with reference to the equality of rights in a perspective of cosmopolitan citizenship.

PAROLE CHIAVE

Personalismo – etica – solidarietà

Personalism – ethics – solidarity

SOMMARIO: 1. Eguaglianza dei diritti e diritto alla diversità. – 2. Agire comunicativo e agire strategico. – 3. L'uomo "orfano di Dio". – 4. Conclusioni.

1. L'eliminazione delle differenze e delle diversità, la partecipazione di tutti, attraverso l'agire intersoggettivo, al processo di socializzazione, di deliberazione e di decisione, l'eliminazione di qualsiasi discriminazione e delle sofferenze umane, il rispetto degli emarginati, il concetto di solidarietà a livello sovranazionale: tutti questi orientamenti umani, civili, sociali sono diretti unicamente a tutelare la persona e i suoi diritti fondamentali, inalienabili e non negoziabili da possibili conseguenze negative sul piano esistenziale, etico-sociale e politico.

Habermas parla chiaramente di persone come punto di riferimento del suo pensiero quando afferma che il rispetto dell'altro, non solo "simile a noi", ma "diverso da noi"

* Saggio sottoposto a referaggio secondo il sistema del doppio cieco

per cultura, etnia, religione, costituisce non già una *diminutio*, ma una realtà che ci arricchisce e ci rende responsabilmente solidali: «L'eguale rispetto per chiunque [Jedermann] non concerne chi è simile a noi, bensì la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità. E la responsabilità solidale per un altro visto *come uno di noi* si riferisce in realtà al “noi” flessibile di una comunità».¹

Certamente non si tratta di un personalismo che affonda le radici nel Cristianesimo, perché l'etica personalistica di Habermas non è fondata sulla religione in quanto il filosofo parte dall'affermazione del crollo definitivo del fondamento metafisico e dell'azzeramento di qualsiasi tensione religiosa. L'etica di Habermas si basa unicamente sulla comunicazione intersoggettiva delle persone, cioè su una razionalità discorsiva delle persone le quali, partendo da una situazione simmetrica, sono capaci di giungere ad una *intesa costruttiva* di rapporti sociali, normativi, politici.

La comunità autentica è quindi formata da persone che hanno un “noi” flessibile, che superano chiusure pregiudizievoli e sinceramente aperte all'alterità, che è certamente costitutiva dell'essere persona. Una comunità, quindi, formata da persone con eguali diritti, che deve evitare qualsiasi fondamentalismo ideologico, etnico, sociale, religioso, e naturalmente capace di allargare i propri confini, che devono essere “porosi” nel senso che l'andare verso l'altro deve significare accettazione, integrazione e inclusione del diverso visto “come uno di noi”.

La comunità non è tutto, scrive Mounier, ma una persona isolata è nulla². La persona è movimento di interiorizzazione, ma in prospettiva è *sguardo in avanti, esposizione* e il movimento di interiorizzazione è tale solo in forza di un rapporto all'altro da sé, solo in una tensione verso l'esteriore, quindi esteriorizzazione, superamento (*dépassement*) continua trascendenza del dato e perciò risposta a un richiamo, a una vocazione. La reciprocità di questi vettori troverà poi una sua unità nel sapersi costituita da altri e per altri. L'io trova la propria identità nello sguardo d'altri, *videor ergo sum* o, meglio, stando al vissuto di un'intuizione originaria e secondo quanto affermato da Marcel – *sum ergo es, video ergo es*³.

In tal senso Mounier ha potuto affermare che l'io esiste e si conosce solo in altri: «l'esperienza primitiva della persona è l'esperienza della seconda persona. Il *tu*, e in esso il noi precede l'*Io* o almeno l'accompagna»⁴.

La comunità morale può solo avere come base l'idea di eliminare qualsiasi discriminazione e di includere ogni emarginato. Infatti questa comunità morale, sostiene Habermas,

concepita in termini costruttivi, non rappresenta affatto un collettivo in cui appartenenti in uniforme debbono esaltare quanto è loro specificamente proprio. Inclusione

¹ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr.it., Feltrinelli, Milano, 1988, p. 9.

² Cfr. E. Mounier, *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, in *Oeuvres*, III, Seuil, Paris, 1962, pp. 209-210.

³ Cfr. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, in *Oeuvres*, III, cit., p. 135.

⁴ E. Mounier, *Le personnalisme*, in *Oeuvres*, III, cit., p. 453.

qui non significa accaparramento assimilatorio né chiusura contro il diverso. Inclusione dell'altro significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti: - e soprattutto – a coloro che sono reciprocamente estranei e che estranei vogliono rimanere⁵.

La pluralità delle persone e dei gruppi, con il diritto a essere e a strutturarsi liberamente, supera sia la tentazione di un pluralismo conformista e campanilistico sia quella di una unità intesa come unanimità e accaparramento assimilatorio; mentre la diversità è valorizzata sul piano sociale concreto.

L'unità infatti non ha per *telos* di annullare il “diverso”, ma di valorizzarlo in un rapporto dialogico fluido e fecondo. Il principio del dialogo, scrive Wojtyła, è un principio giusto «perché non rifugge dalle tensioni, dai conflitti e dalle lotte che si manifestano nella vita di varie comunità umane, e nel contempo realizza proprio ciò che in esso è vero e giusto, ciò che può essere fonte di bene per gli uomini»⁶. La partecipazione, unitamente alla integrazione e alla trascendenza sono le tre dimensioni essenziali costitutive dell'essere persona e dell'agire dell'uomo insieme con gli altri secondo il filosofo polacco Wojtyła. «Il senso particolare dei bisogni della comunità che è specifico dell'atteggiamento di solidarietà, fa sì che al di sopra di ogni particolarismo risalti il tratto di una certa complementarietà: la disposizione a ‘complementare’ con l'atto che compio ciò che compiono gli altri nella comunità»⁷. Connesso al concetto di partecipazione è quello di opposizione da intendere, secondo Wojtyła, non già come atteggiamento di contrasto e di negazione del bene comune, ma sostanzialmente solidale, perché gli uomini cercano il proprio posto nella comunità nel senso che intendono partecipare alla realizzazione del bene comune con modalità che meglio li rappresentano e più efficacemente li rendono partecipi alla comunità. Si tratta di una opposizione costruttiva e non già pregiudizievole, perché ogni membro della comunità ha a cuore il bene degli altri grazie ad un'azione partecipativa e solidale. «La comunità umana ha una corretta struttura quando la giusta opposizione non soltanto ha in essa il diritto di cittadinanza, ma anche l'efficacia che il bene comune richiede insieme con il diritto di partecipazione»⁸.

Già il giovane Mounier aveva dato un notevole contributo alla comprensione della dialettica unità-diversità cercando una ragione plurale, come fondamento teoretico al pluralismo e sottolineando il significato della distinzione come categoria che tende a recuperare tutto il valore della forza unitiva e insieme della differenza. La distanza unisce come separa, congiunge nello stesso tempo che distingue e ogni sua fecondità procede da questa dialettica, dove le posizioni conflittuali sono segno di distinzione e non già opposizione preconcepita. Occorre «distinguere per unire» ammonisce Maritain⁹. E

⁵ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., pp. 9-10.

⁶ K. Wojtyła, *Persona e atto*, tr.it., Bompiani, Milano, 2005, p. 671.

⁷ Ivi, p. 667.

⁸ Ivi, p. 669.

⁹ Cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire les degrés du savoir*, Desclée, Paris, 1940.

Mounier, riflettendo sulla distinzione tra i contrari e i contraddittori, scrive: «La maggior parte dei nostri errori e dei nostri eccessi deriva dal fatto che erigiamo illegittimamente i contrari a contraddittori»¹⁰. E se una proposizione è vera, argomentava il filosofo di Grenoble, non necessariamente l'altra la contraddice, mentre una logica più attenta alla distinzione tra contrari e contraddittori può orientare verso una convivenza scevra da pregiudizi.

Anche Denis du Rougemont dà alla distinzione una valenza e uno spessore ontologico notevoli perché considera l'uomo nella sua doppia realtà di individuo e cittadino inserito nel sociale. Un uomo provvisto di libertà e responsabilità, «solitario e solidale, distinto dalla truppa da questa stessa vocazione il cui esercizio lo collega alla comunità e quest'uomo si costituisce nella dialettica dei contrari. Questa caratteristica viene trasmessa a tutti i gruppi che egli formerà con altri uomini suoi simili»¹¹.

Lo stesso Romano Guardini dà un rilevante contributo teoretico al tema dei contrari e dei contraddittori con la sua interessante opera *L'opposizione polare*¹², tanto che Gerl, attenta studiosa del suo pensiero, afferma: «Il pensiero dell'opposizione è un pensiero della totalità: sviluppare la prima è conquistare la seconda (...). In questo modo, l'opposizione è intesa nel senso dei contrari (ossia di ciò che oppositivamente si integra) e mai nel senso dei contraddittori (ossia di quanto si esclude reciprocamente in senso incondizionato)»¹³. Infatti nell'opera *L'opposizione polare* di Guardini si configura una visione interconnessa del mondo, quale plesso di polarità opposte e interagenti come, per esempio, divenire-stabilità, immanenza-trascendenza, atto-struttura, progresso-conservazione, libertà-determinismo, cuore-intelletto ecc. Opposti che non si contraddicono, se non quando sono stati pensati in modo esclusivo, nella loro purezza, e che invece sono per implicarsi reciprocamente. Ogni parte della vita si oppone ad altre parti con la propria identità e con la propria qualità e tuttavia ogni parte «presuppone e sostiene necessariamente l'altra, senza la quale non può né sussistere né essere pensata»¹⁴. In ognuna delle parti la vita è la stessa, vita che però è «più di ogni parte, più della loro somma totale»¹⁵.

L'etica dell'agire comunicativo, proprio per la sua struttura intersoggettiva, per il processo consapevole di socializzazione, per la garanzia dell'universalità delle norme e dei diritti delle persone uguali per tutti, per lo spazio aperto alle differenze e alle diversità degli altri, in un'ottica inclusiva, può ritenersi un'etica che può contribuire ad

¹⁰ E. Mounier, *Contraires et contradictoires de la discorde*, Dactylo in «Après una classe», 2 (20.11.1929).

¹¹ D. de Rougemont, *L'Une et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel, 1970.

¹² Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, (1925) in R. Guardini, *Werke* Grunewald, Mainz/Schöningh, Paterbon 1998, vol. 30; tr.it. di G. Colombi, *L'opposizione polare. Tentativo per una filosofia del concreto vivente*, in R. Guardini, *Opera Omnia*, vol. I, Morcelliana, Brescia, 2007.

¹³ H.B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, tr.it., Morcelliana, Brescia, 1998, p. 293 ss.

¹⁴ R. Guardini, *Der Gegensatz*, cit. p. 82; tr.it., cit., p. 141.

¹⁵ *Ibidem*.

aiutare gli uomini del terzo millennio a vivere più uniti e solidali nel villaggio globale e a sentirsi tutti come persone aventi uguali diritti.

È certamente un'etica che lascia spazio al mondo vitale della persona nella convinzione che solo «l'etica comunicativa è universale (e non è limitata, come quella formale, a una sfera della morale privata scissa dalle norme giuridiche); solo essa garantisce l'autonomia (in quanto consente un processo di inserimento dei potenziali d'impulso in una struttura comunicativa d'azione, cioè permette di proseguire il processo di socializzazione in modo consapevole)»¹⁶.

Habermas denuncia l'assenza di una forza giuridica internazionale, capace di intervenire ad equilibrare l'assetto economico, sociale e politico sempre più messo in discussione da una globalizzazione imperante e dalla rapida espansione dei mercati di lavoro che arrecano squilibri sul pianeta terra a livello ecologico, e non solo, ignorando dimensioni importanti come quelle dell'etica, della giustizia, della solidarietà e dell'inclusione. Per questo afferma:

Ancor più drammatica è l'assenza di capacità sopranazionali d'intervento se pensiamo a quei problemi ecologici che sono stati trattati, nella loro connessione globale, al Vertice mondiale di Rio. Un ordinamento economico-politico più pacifico e giusto su scala mondiale non è nemmeno immaginabile senza istituzioni capaci di intervenire sul piano internazionale. Esso richiederebbe soprattutto processi di coordinamento fra vari regimi continentali in via di formazione, nonché programmi politici che sono evidentemente irrealizzabili senza la mobilitazione e la pressione di una società su scala planetaria¹⁷.

Quella di Habermas può considerarsi un'etica che tutela la persona perché ha come elemento fondamentale la responsabilità degli individui chiamati a costruire le strutture della convivenza civile anche a livello sovranazionale e che si fonda sulla razionalità delle persone in dialogo.

Il dialogo avviene tramite la parola, tanto che a partire da Aristotele, l'uomo è definito come *zòon lògon ed écon*, come «animale dotato di parola», una definizione certamente importante per l'etica della comunicazione dal momento che, «con riferimento ad essa, sono stati giustificati il rispetto della libertà di esprimersi e la condanna di ogni censura»¹⁸. Anche per il concetto di bene Aristotele afferma che rende compiuta la vita di un uomo solo se non riguarda il singolo individuo per se stesso, mentre è bene autentico nella misura in cui include il bene degli amici, dei familiari, dei concittadini, perché la vita umana può costituirsi e riconoscersi come una «vita buona» solo nel contesto di quelle relazioni morali - la *philia*, appunto, la famiglia, la comunità della *polis*, mediante le quali noi siamo legati agli altri, in modo tale che la realizzazione di una

¹⁶ J. Habermas, *Cultura e critica. Riflessioni sul concetto di partecipazione politica e altri saggi*, tr.it., Einaudi, Torino, 1980, p. 158.

¹⁷ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., p. 140.

¹⁸ A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma, 2017, p. 64.

vita, nella pienezza delle sue espressioni, non può essere pensata isolata e indipendente dalla responsabilità nei confronti di queste relazioni¹⁹. C'è vero dialogo, quando questo si connota come modello etico di comunicazione, quando si ascoltano le buone ragioni dell'altro, che non sono mai funzionali alla riconferma delle proprie tesi, ma capaci anche di indurre a un mutamento di idee²⁰. Dialogare con l'altro, incontrare l'altro significa mettersi in gioco, scoprire in sé nuove dimensioni, scoprire di essere un soggetto-altro. «L'altro mi rimette in discussione, mi svuota di me stesso e non finisce mai di svuotarmi, scoprendo in me sempre nuove risorse»²¹.

2. Manca all'etica della comunicazione di Habermas il carattere metafisico, anzi parte dall'antimetafisico sia perché si affida unicamente a ragioni "soggettivamente ragionevoli" e quindi continuamente mutevoli e relative, sia perché prende come fondamento la volontà e la ragione dei partecipanti all'agire comunicativo²². Sorgono a tal proposito interrogativi che lasciano riflettere, come per esempio: se gli attori dell'agire comunicativo scelgono i percorsi di un agire strategico che porta alla violenza, alla eliminazione degli altri, visti non come noi, alla distruzione di culture che vogliono restare diverse e conservare la loro identità, alla soppressione di ogni forma di religiosità, cosa accade? È, allora, sufficiente una ragione comunicativa a salvare la persona dai rischi e dai pericoli delle tecniche di un potere dittatoriale o anche dal potere di una democrazia fondata sulla maggioranza e sulla quantità numerica dei partecipanti ad una votazione su una legge che non rispetta i diritti della persona o di tutte le persone di una comunità nazionale? Con la fine delle grandi narrazioni assistiamo all'annichilimento della parola e diciamo pure dell'umano che ha sempre percorso i sentieri della parola quale via di umanizzazione. È urgente che oggi la parola si riappropri del suo significato più autentico e veritiero, e in particolare di quello etico per la costruzione di positive relazioni umane. È una urgenza del nostro tempo ricreare parole e ambiti di comunione reale e non solo virtuale: questa è la sfida che si pone in modo impellente perché, come ha ammonito papa Francesco, nel suo *Messaggio* alla 53^a Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali, «l'ambiente mediale oggi è talmente pervasivo da essere ormai indistinguibile dalla sfera del vivere quotidiano».

Il sistema delle informazioni, amplificato in modo esponenziale, ci illude di essere connessi gli uni con gli altri, quando in realtà ci spinge verso un isolamento che priva le persone di vivere in modo sano relazioni e incontri umani. Di qui la necessità che la

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, I 1, 1097 b 6ss. Su tale tematica cfr. E. Peroli, *Il bene dell'altro. Il ruolo della philia nell'etica di Aristotele*, in L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità*, Dehoniane, Bologna, 2004, pp. 79-122.

²⁰ Per un approfondimento del dialogo come modello etico di comunicazione, cfr. A. Fabris, *Etica*, cit., pp. 65-69.

²¹ E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr.it., Nuovo Melangolo, Genova, 1985, p. 68.

²² Sulle critiche che Habermas fa a coloro che parlano di una "metafisica risorta", si veda cap. 10 della sua opera *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma, Bari, 1991, pp. 261-272.

parola venga ripensata e rivitalizzata, riscoprendo le sue infinite dimensioni e sfumature in un agire comunicativo che si fa sempre più complesso e articolato. Riscoprire la dimensione vitale e umanizzante della parola, al di fuori dei *format* in cui ora è codificata e ristretta, può certamente costituire un primo passo per riappropriarsi della sua dimensione originariamente fondativa della convivenza umana. Habermas parla della necessità etica e giuridica di un istituto universale che metta ordine dove i diritti umani scompaiono divorati dalla globalizzazione e anche dall'anarchia di una società in cui le persone «non parlano più nessuna lingua comune, né hanno più a disposizione un universo intersoggettivamente condiviso di significati»²³ Ci chiediamo con Camus se, in un certo senso, la fiducia cieca, assoluta nel potere della ragione razionalista, diciamo della ragione cartesiana, non sia responsabile in una certa misura del restringimento della sensibilità umana che ha portato poco alla volta al degrado dell'universo personale²⁴.

Anche Charles Taylor nel saggio pubblicato nel volume *Multiculturalismo* fa appello alla razionalità dell'uomo, parlando di politica dell'uguale dignità dell'uomo. Seguendo Kant egli afferma che questa potenzialità umana, essendo comune a tutti gli uomini, può essere presa come fondamento della politica universale dei diritti della persona e della eguale dignità. Scrive Taylor:

Secondo Kant, il quale per come usava il termine *dignità* fu uno dei primi autori importanti a evocare questa idea, ciò che in noi suscita rispetto è il nostro *status* di agenti razionali, capaci di governare la propria vita per mezzo dei principi. Da allora il fondamento della nostra intuizione dell'uguale dignità è sempre rimasto più o meno questo, anche se la definizione può essere cambiata nei dettagli²⁵.

Fondamento dell'etica della persona e quindi dell'agire comunicativo è lo stato di razionalità dell'uomo. Dal canto suo Habermas parte da una precisa trattazione, in prospettiva sia sociologica che filosofica, dei concetti di “azione” e “razionalità”, all'interno della quale l'agire comunicativo, a differenza di quello strategico che porta al non rispetto dell'altro “diverso” da noi e quindi all'affermazione di sé e delle proprie tesi da parte di chi lo adotta, si configura per la sua aspirazione all'intesa e per l'identificazione del linguaggio come luogo in cui tale intesa può realizzarsi²⁶.

A partire da questa definizione della razionalità in termini comunicativi Habermas perviene all'elaborazione della sua «etica del discorso» (*Diskursethik*)²⁷.

²³ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., p. 138.

²⁴ Cfr. A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, tr.it., Castelvechi, Roma, 2012.

²⁵ J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr.it., Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 27-28.

²⁶ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr.it., Il Mulino, Bologna, 2003.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, tr.it., Laterza, Roma, Bari, 2009. In questa opera sono indicati quei principi, in generale, che consentono di effettuare un accordo razionalmente motivato quando si discutono e si affrontano questioni pratico-morali controverse.

Dunque il fondamento dell'etica della persona e quindi dell'agire comunicativo è da rinvenire nello stato di razionalità dell'uomo. Sorgono spontanei interrogativi come: può la ragione essere ritenuta l'unico fondamento sicuro della pacifica convivenza del villaggio globale umano? Ed ancora: può un personalismo, come quello habermasiano, avere come fondamento solo la ragione comunicativa? Sappiamo bene quanti olocausti, quante atrocità e sofferenze, quanti genocidi sono stati perpetrati, ed ancora oggi lo sono, da questa razionalità intesa *stricto sensu* e anche da certe forme di irrazionalità considerate come forme di legalità e razionalità.

Si può dire che il bisogno di fondazione del senso morale non trovi sia in Apel che in Habermas un'effettiva risposta ed entrambi i filosofi, come sostiene Fabris, «non sembrano in grado di giustificare le motivazioni - anch'esse morali - che stanno alla base dell'utilizzo concreto [...] dei principi dell'etica della comunicazione e dell'etica del discorso»²⁸. La fondazione dell'impegno morale non sta né in una astratta norma in sé né in una arbitraria decisione del soggetto, ma nella relazione ad altri, nel fatto che l'altro interpella la mia coscienza, specialmente quando l'altro è il “debole”, come ci ricorda Ricoeur, e quindi nella corrispondenza che la semplice esistenza dell'altro come altro esige dall'io. “Ostaggi dell'altro” è la formula di Lévinas: è la scoperta della trascendenza etica ciò che più interessa, è la relazione che sta sempre al centro del suo interesse perché fa riferimento a quel movimento per il quale l'io esiste veramente in quanto raggiunto dallo sguardo del volto d'altri, chiamato ad un esodo da sé senza ritorno dalla sola presenza dell'altro che lo guarda. Non il chiuso mondo del soggetto, né l'inafferrabile mondo dell'Altro, ma il loro rapporto, in forza del quale il soggetto è attirato verso un esodo da sé senza ritorno. Non siamo esseri isolati e il nostro stesso senso esistenziale deriva da chi ci sta di fronte; non siamo mai soli²⁹. Scrive Lévinas:

E vi pare piccola rivoluzione se il baricentro del mondo passa dall'io all'altro, uno stare *faccia a faccia*, una comunità di volti? [...]. Questo stare in relazione è capace di parlarmi, di insegnarmi, di comunicarmi misteriose cose e soprattutto farmi vincere la tentazione narcisistica di ridurre tutto a me, di fare delle mie *chances* l'ombelico del mondo [...]. Quello del volto, del faccia a faccia, sembra essere stato e sembra tuttora il nostro problema e la nostra soluzione. Un volto da stabilire in sede teorica, da rispettare in sede morale, da accarezzare in sede affettiva [...]. Il nostro modo di vivere è dato dall'*esserci di questi volti*, inauditi centri di alterità [...], che rappresentano la maniera nuova di studiare e proporre il tema dell'uomo³⁰.

²⁸ A. Fabris, *Etica della comunicazione*, cit., p. 58. Per un approfondimento dei modelli di etica della comunicazione elaborati nella storia del pensiero, cfr. ivi, pp. 59-86. Cfr. anche K. Apel, *Etica della comunicazione*, tr.it., Jaca Book, Milano, 1992; Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, a cura di V. Marzocchi, Guerini, Milano, 1997.

²⁹ Cfr. E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr.it., Nuovo Melangolo, Genova, 1985.

³⁰ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, tr.it., Jaca Book, Milano, 2007, p. 77.

La dialettica fra l'identità e la Trascendenza è compresa nei termini dell'alleanza fra l'esodo umano e l'avvento divino, sempre asimmetrica a favore dell'assoluto primato di Dio.

L'etica è il campo che disegna il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto. L'etica è l'esplosione dell'unità originaria dell'appercezione trascendentale - cioè l'al di là dell'esperienza. Testimoniato - e non tematizzato - nel segno fatto ad altri, l'Infinito significa a partire dalla responsabilità per altri, dall'uno per l'altro, da un soggetto che sopporta tutto - soggetto a tutto - che soffre per tutti ma responsabile di tutto³¹.

E così che «l'etica diventa per Lévinas la vera e propria “filosofia prima”; il rapporto etico, su cui essa riflette, costituisce infatti la fonte ultima della significazione e della verità, come tale non oggettivabile in una conoscenza tematizzata e pur tuttavia all'origine del senso di ogni umana conoscenza e azione. Sarà questa la tesi fondamentale [...] dell'intero pensiero maturo di Lévinas»³².

La concezione personalistica di Taylor è certamente più vicina al personalismo etico cristiano, in quanto la persona per Taylor non è solo quella che ha il potenziale razionale funzionante e in attività, ma anche quella che, per diversi motivi, non è capace di tradurlo in attività, come nelle persone con handicap. Scrive Taylor: «Il valore che qui viene individuato, dunque, è una *potenzialità umana universale*. È questa potenzialità, e non ciò che una persona può averne o non averne fatto, ad assicurarci che ognuno merita rispetto; e anzi il senso della sua importanza è in noi così potente che estendiamo la protezione che essa fornisce anche a persone che per una circostanza o per l'altra sono incapaci di attualizzarla in modo normale, per esempio gli handicappati o le persone in coma irreversibile»³³.

Il filosofo Rosmini, già nel XIX secolo, aveva precorso i tempi in tal senso ponendo a fondamento del suo personalismo la centralità della persona e il rispetto delle persone che non hanno ancora raggiunto l'uso della ragione. Nella *Filosofia del diritto* il pensatore roveretano così si esprime: «Acciocché l'uomo adunque abbia diritto in generale di essere rispettato qual fine, basta ch'egli abbia le potenze della ragione e della volontà, anche considerate come potenze a soffrire ed a godere; imperocchè, l'attività richiesta a costituire un diritto è anche quella sola che si trova nella passività de' sentimenti».³⁴

“Passività”, è da intendersi nel senso che l'uomo, pur avendo in potenza ragione e volontà, non ha la capacità di esercitare tali facoltà perché affetto da qualche handicap. Rosmini, uomo e filosofo sensibilissimo alla sofferenza umana, che spesso riduce l'uomo al silenzio e all'impossibilità di poter esercitare le facoltà che lo costituiscono,

³¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, tr.it., Jaca Book, Milano, 1983, p. 186.

³² G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996, p. 37.

³³ J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p.28.

³⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova, 1967, vol. I, p. 189 n. 41.

affronta i casi di queste persone, siano essi bambini o persone adulte, con grande rispetto etico affermando che restano sempre persone con i loro diritti anche quando non possono esercitare l'uso della ragione.

Citiamo a proposito un brano significativo e profetico di Rosmini per il nostro tempo:

Sarebbe contro il senso comune il sostenere che i pazzi o i bambini non abbiano *diritti di sorte*. E da ciò si può dedurre, che il senso comune è tratto implicitamente a veder nell'uomo un essere ragionevole e morale anche quando i segni esterni del ragionamento non sono così palesi (...). La massima che vi segue è finalmente quella di vedere nel pazzo non un uomo come noi e di trattarlo come un nostro simile. Lo stesso progresso degno di qualsivoglia maggiore encomio, si è quello che si va facendo nell'educazione de' bambini. Si va riconoscendo l'epoca della ragione ad un'età sempre più tenera; non dubito che si giungerà a scorgere un lampo di intelligenza anche nel primo riso che il bambino volge alla madre, e grandemente si perfezionerà l'arte preziosa, per la quale la ragione dell'infante e quella dell'adulto vengono a comunicarsi fra loro, si troverà per intendersi fra il bambino e l'adulto un linguaggio comune³⁵.

In questa nota non si può non riconoscere l'attualità del pensiero di Rosmini che lo accomuna a molti pensatori del nostro tempo, come Habermas, Taylor, Mounier, Ricoeur, Guardini, per citarne solo alcuni. Quelle parole di Rosmini “vedere nell'uomo un essere ragionevole morale anche quando i segni esterni del ragionamento non sono palesi”, e poi “vedere nel pazzo un uomo come noi e trattarlo come un nostro simile”, si trovano sulla stessa linea umana, civile e culturale di Habermas quando afferma e sostiene l'eguale rispetto per chiunque, per la persona dell'altro, di ognuno e di tutti nella loro “specificità diversità”, ed anche quando parla di includere gli emarginati nell'ambito del reciproco rispetto³⁶.

Certamente positivo il pensiero di Habermas in riferimento all'ottica di quell'agire comunicativo inclusivo che mira a difendere i diritti di tutti gli uomini³⁷. Considerando, però, il pensiero cristiano, dalla patristica a Rosmini, la dottrina sociale della Chiesa e il personalismo cristiano di pensatori come Mounier, Maritain, Guardini si può dire che un'etica della comunicazione interpersonale con carattere di universalità, e tesa alla difesa dei diritti inalienabili di tutti gli uomini, non possa prescindere da quella legge morale universale e divina, certamente non scritta ma scolpita nel cuore dell'uomo, come dice Maritain, sulla scia di quanto affermato da San Tommaso d'Aquino. Habermas, nella sua opera *Il pensiero post-metafisico*, elabora una riflessione che non affonda le sue radici in una fede biblica e cristiana e afferma un tramonto definitivo delle

³⁵ *Ibidem*, nota 1 riferita al n. 39

³⁶ Cfr. J. Habermas, *L'inclusione*, cit., pp. 9-10.

³⁷ Habermas, a tal proposito, distingue tra un *agire strategico* che influisce sull'altro per minacce al fine di indurlo ad una desiderata continuazione di interazione e un *agire comunicativo* dove l'altro viene razionalmente motivato a un'azione concordata (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 66; cfr. Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 121-132).

istanze religiose che pur sono presenti, in varie forme, nel mondo attuale. Riteniamo che da queste ultime non si può prescindere per una comprensione totale dell'umana esperienza³⁸.

3. Pensare ad un'etica senza Dio significa ignorare negli uomini una tensione religiosa che, pur esprimendosi con modalità diverse, è sempre costitutiva dell'essere persona ed è comunque presente nella vita di ogni individuo. L'etica della comunicazione in Habermas si connota come un'etica senza respiro religioso e senza alcun richiamo al fondamento biblico della persona come *imago Dei*. L'espressione «l'uomo rimasto oggi orfano di Dio»³⁹ è nelle prime pagine de *L'inclusione dell'altro*. Essa esprime il clima culturale che Habermas dà al suo pensiero e, in particolare, a questo nuovo modello di etica e di interpretazione del mondo vitale degli uomini e del corso della storia sociale, civile e politica di oggi. Si tratta di una interpretazione di rapporti umani vista al di fuori di qualsiasi fondamento ontologico, teologico e salvifico. Considerando il cammino umano, Habermas afferma che gli uomini non si sono liberati ancora dai portamenti etici legati alla tradizione religiosa e al mondo biblico. Ritiene che le tradizioni religiose, e quindi il cammino di fede verso un Dio creatore e salvatore, siano rimaste “decapitate”, in quanto gli uomini nelle loro azioni e nei loro stili di vita dimostrano di considerare la morale come una “faccenda privata”⁴⁰ e non fanno più riferimento «alla parola rivelata di Dio»⁴¹. Habermas scrive che le «dottrine profetiche della tradizione biblica avevano fornito interpretazioni e ragioni che davano alle norme morali una pubblica forza di convincimento. Esse avevano spiegato perché i comandamenti di Dio, lungi dall'essere cieche ingiunzioni, potessero rivendicare validità in senso cognitivo»⁴². In questo senso la visione storica e retrospettiva di Habermas mostra qualche limite, se è vero come è vero che c'è, invece, oggi una forte tensione religiosa che si manifesta in diverse forme e che la ricerca del sacro è fortemente sentita. Habermas presentando un'etica dell'agire comunicativo che fa riferimento unicamente alla persona dell'uomo sganciata da ogni prospettiva religiosa, ha bisogno di un fondamento che non sia biblico e teologico. La salvezza dell'uomo nella prospettiva biblica avviene attraverso una condotta di vita legata alla parola di Dio, alla sua volontà e all'imitazione di Cristo. Così, dice Habermas, anche il concetto di solidarietà, di giustizia, di diversità delle persone ha un fondamento nel legame comunitario che unisce tutti gli uomini nell'universale comunione dei credenti. Scrive Habermas:

³⁸ Sulle critiche che Habermas fa a coloro che parlano di una rinascita metafisica e di una “metafisica risorta”, si veda il cap.10 de *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 261-272.

³⁹ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., p. 30.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 20.

Quale membro dell'universale comunione dei credenti io sono solidaristicamente legato all'altro come a un compagno, come 'a uno dei nostri'. Quale sostituibile individuo, invece, io devo all'altro quel pari rispetto che è dovuto a 'uno qualsiasi' di quelli insostituibili che si aspettano un giusto trattamento. La 'solidarietà' fondata sull'appartenenza ci ricorda il legame sociale che unifica tutti: ognuno è responsabile dell'altro⁴³.

La partecipazione è l'atto fondamentale della persona e l'appello comunitario trova il suo fondamento nella natura stessa della persona, nella sua personale capacità di decentrarsi aprendosi all'altro e agendo "insieme agli altri", tanto che Wojtyła parla della comunità come una "quasi-soggettività", «poiché è sempre l'uomo-persona ad essere il proprio (sostanziale) soggetto dell'esistere e dell'agire, anche quando ciò si realizza insieme con gli altri»⁴⁴. Nell'etica cristiana l'agire umano verso gli altri ha sempre un riferimento ontologico e religioso al Dio biblico creatore dell'uomo. Si tratta di un'etica verticale, cioè verso Dio nel quale tutti si riconoscono fratelli della comunità umana, hanno gli stessi diritti fondamentali come persone e, in quanto credenti, hanno tutti un rapporto religioso e morale sulla base della solidarietà e della giustizia. In quest'ottica metafisica, biblica ed evangelica si esprime il concetto caritativo e paolino «Unus pro omnibus, omnes pro uno»⁴⁵. L'etica dell'agire comunicativo, pur conservando tutti gli elementi dell'etica cristiana di solidarietà, giustizia, uguaglianza, del rispetto della diversità delle persone ha un fondamento non verticale, né teologico, né ontologico, ma umano, orizzontale e sociologico. Il rispetto della persona va visto non perché essa è creatura di Dio, ma perché è uguale a tutte le altre persone e ha gli stessi diritti di tutte le altre.

Cosa cambia, si domanda Habermas, quando il mondo della vita dell'uomo entra a far parte della società secolarizzata e del pluralismo della modernità, in cui la religione e l'eticità non hanno più la caratteristica di "fondamento pubblico per una morale comune?" Le leggi morali in questo caso non hanno un fondamento metafisico e non hanno alcun legame con gli aspetti evangelici della salvezza. Non c'è più il rapporto tra le azioni umane e la funzione salvifica degli uomini. Così scrive Habermas:

Con il passaggio tipicamente moderno al pluralismo delle visioni del mondo, la religione e l'eticità in essa radicata non possono più fungere da fondamento *pubblico* per una morale comune. In ogni caso, la validità di regole morali *generalmente vincolanti* non è più spiegabile con ragioni e interpretazioni che facciano appello all'esistenza e al ruolo di un creatore o salvatore trascendente. Con ciò vengono meno sia l'accreditamento ontologico di leggi morali oggettivamente ragionevoli, sia il collegamento soteriologico della loro giusta applicazione con i beni salvifici oggettivamente desiderabili⁴⁶.

⁴³ Ivi, p. 22.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Persona*, cit., p. 149.

⁴⁵ 2Cor. 5, 14-15.

⁴⁶ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., p. 23.

Secondo Habermas la svalutazione dei concetti metafisici è anche collegata a un dislocarsi dell'autorità epistemica che ora trapassa dalle dottrine religiose alle moderne scienze sperimentali. Insieme ai concetti sostanziali della metafisica si dissolve anche il nesso interno che ricollega gli enunciati assertori ai corrispondenti enunciati espressivi, valutativi e normativi⁴⁷. Naturalmente cambia la prospettiva e l'interpretazione della vita dell'uomo che, diventato "orfano di Dio", non si rivolge più verticalmente verso l'alto, ma nel suo agire, nelle sue relazioni con gli altri, guarda se stesso, gli altri, il mondo, sicché il suo essere nel mondo e i contenuti del suo agire e del suo esistere cambiano direzione e in senso orizzontale. Pertanto anche la comunicazione non avviene più tra l'uomo e Dio, ma tra persona e persona, tra persone e comunità. Anche la stessa filosofia morale trova la sua giustificazione in un pensiero intersoggettivo tra persone che sono così i vari costruttori della comunità in un processo di reciproca socializzazione.

Sono infatti numerose le tracce di Dio sia nel pensiero filosofico che in quello scientifico, sia nella realtà della vita degli uomini che nel mondo culturale in genere. Nel corso dei secoli l'uomo si è sempre posto sulle tracce di Dio e si è sempre interrogato sul divino⁴⁸.

Manno, considerando le tragedie della storia umana e gli interrogativi inquietanti che il mondo attuale si pone sulla ricerca di una salvezza umana dopo il naufragio dei grandi sistemi fondati sulla mera assoluta assenza totale del divino, così scrive: «Il nostro tempo, alieno dai sistemi totalizzanti o "onnirisolutivi" che si sono susseguiti nel corso degli ultimi secoli, è alla ricerca di una nuova luce, che esprima più profondamente le esigenze dello spirito e risponda alle irrinunciabili richieste della ragione (...). 'Il Dio dei filosofi', raggiunto dal più alto vertice della ragione umana non sembra dare risposte corrispondenti ai drammi dell'umana esistenza e alle tragedie della storia. Forse 'il Dio di Gesù Cristo', così vicino all'uomo, nella sua velata trascendenza risponde di più agli interrogativi che la ragione non è in grado di risolvere. L'abisso dell'animo umano richiede un incontro al 'Dio dei cuori', che si lascia sentire nella interiore certezza, non oggetto solo di fede teorica ma qualcosa che si raggiunge con tutto l'essere dello spirito»⁴⁹.

4. Le riflessioni di Habermas sono certamente interessanti per quanto riguarda l'etica della comunicazione. La distinzione tra l'agire comunicativo e l'agire strategico aiuta a superare i contrasti, che sempre più si acuiscono nel nostro tempo, di una società multiculturale e, all'interno di essa, del dialogo interreligioso perché l'agire comunicativo ha una forza etica capace di orientare verso una *Weltanschauung* in cui vengono

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ Su tale argomento cfr. A.G. Manno, *Sulle tracce di Dio*, ESI, Napoli, 1999. L'opera è molto interessante perché percorre, attraverso una profonda indagine storico-critica, l'itinerario plurimillenario che l'umanità ha fatto nella ricerca di Dio.

⁴⁹ Ivi, p. 564.

rispettati i diritti di tutti al fine di raggiungere l'unità della cultura politica nella molteplicità delle subculture e l'integrazione-inclusione di tutti all'interno di una società sempre più differenziata⁵⁰.

In una società come la nostra, dove purtroppo l'indifferenza alla differenza e l'individualismo esasperato sono galoppanti, Habermas insiste su una «inclusione sensibile» alle differenze incoraggiando «programmi di equiparazione giuridica» e «assetti miranti a una tutela effettiva delle minoranze»⁵¹. Quanto avviene in uno Stato-nazione con questo stile di politica deliberativa, che si snoda attraverso un processo di interazione tra dibattito pubblico e processo di deliberazione e di decisione, può estendersi non solo all'Europa ma anche al mondo intero, consentendo alla società democratica di prendere in mano il proprio destino attraverso strumenti politici. Quello di cui la democrazia europea ha bisogno è soprattutto una base nella società civile, uno spazio pubblico per fondare una cultura politica comune. In ogni caso, ammonisce Habermas, è questo il senso in cui procedere. Sicché in una simile società tutti gli uomini tornano ad essere persone fonte di diritti, persone che attraverso l'agire comunicativo diventano i veri autori, attori e costruttori responsabili di una democrazia autentica in cui non ci sono esclusi, né emarginati né estranei perché tutti fanno parte della comunità.

È questo uno degli aspetti originali del pensiero di Habermas che ha il suo epicentro proprio in un'etica della comunicazione che supera i contrasti della società multiculturale e propone l'inclusione delle diversità e delle differenze affermando l'intesa delle parti dialoganti come elemento fondamentale dell'agire comunicativo e costruttivo. Di qui la necessità di una concezione etico-giuridica di un universalismo che sia pilastro di difesa dei diritti di tutti gli uomini, e che trovi in una autorità sovranazionale, universale o cosmopolitica, l'organismo competente ad intervenire quando vengono messi in discussione i diritti fondamentali e inalienabili dell'uomo in qualunque zona della terra, non trascurando l'idea, come egli stesso afferma, di pensare ad una società civile su scala planetaria⁵². L'urgenza di un universalismo etico-giuridico è oggi più che mai attuale e Ceppa, sintetizzando il pensiero di Habermas, scrive:

Rimodellare lo stato sociale, equiparare all'interno il pluralismo delle culture, e ristrutturare all'esterno l'economia mondiale, creare regimi regionali e continentali (come l'Unione europea) che implementino politiche di sviluppo, riorganizzare il Consiglio di sicurezza dell'ONU dotandolo di adeguati strumenti per sanzionare una efficace *Weltinnenpolitik* (politica interna al mondo): questi sono i compiti che nell'attuale costellazione storica richiederebbero, secondo Habermas, un di più, non un di meno, di realismo pragmatico e di fantasia istituzionale⁵³.

⁵⁰ Cfr. J. Habermas, *L'inclusione*, cit., pp. 130-131.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 155.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 140.

⁵³ L. Ceppa, *Postfazione a L'inclusione*, cit., p. 275.

L'etica della democrazia è universalistica e ciò significa che non possiamo confinare la salvaguardia effettiva dei diritti umani nell'ambito dell'appartenenza ad una nazione o Stato particolari, ma si fonda sulla responsabilità degli individui chiamati a costruire le strutture della convivenza civile anche a livello sovranazionale⁵⁴ tenuto conto della nostra società, che diviene sempre più aperta, per dirla con Popper, e quindi multiculturale, multietnica e multireligiosa. Tutto ciò non può non portarci verso una rivoluzione copernicana della nostra cultura con due fondamentali conseguenze: la prima è l'*etica dell'ospitalità*, in cui l'altro non è *hostis* ma *hospes*, e quindi connotata come dimensione originaria dell'universalismo democratico, che è implicita in quello che Kant chiamava il "diritto cosmopolitico" ad un'universale accoglienza⁵⁵. La seconda conseguenza è che l'universalismo democratico è chiamato a superare la prova dell'alterità e quindi a far passare la semantica e la pragmatica dei diritti dell'uomo attraverso il *medium dei diritti dell'altro uomo*⁵⁶.

La sfida epocale, a cui è esposto l'universalismo democratico, si precisa, dunque, come l'urgenza di favorire nei soggetti la "definizione" e la "percezione" di se stessi come identità multiple, affinché i diritti umani cessino di essere prerogative di un essere umano astrattamente inteso e diventino diritti di persone in carne ed ossa uniche ed irripetibili. In questo modo l'altro è la via di fondazione del diritto e della giustizia e l'*ethos* del futuro non potrà concepirsi a prescindere dalla relazione con l'altro, da quella dialettica del riconoscimento, che si snoda attraverso l'essere "l'uno per l'altro" che è al tempo stesso fondamento dell'etica e condizione costitutiva del rispetto dei diritti umani di tutti e di ciascuno. L'agire comunicativo di Habermas offre significative chiavi ermeneutiche per comprendere che la società del terzo Millennio, sempre più connotata come meticcata e complessa, ha bisogno della garanzia dell'universalità delle norme e dei diritti delle persone uguali per tutti.

Il discorso comunicativo intersoggettivo proposto da Habermas ha il merito di aprire alle differenze e alle diversità dell'altro "non simile a noi" in un'ottica non già assimilatoria, bensì inclusiva, caratterizzata dal rispetto della dignità dell'altro, considerato come persona avente uguali diritti e con ricadute positive nella prassi etico-educativa. Le differenze sociali e culturali devono essere considerate in modo positivo se vogliamo attuare il sistema dei diritti in modo democratico⁵⁷ e tenuto conto che la diversità tra i popoli non vizia né preclude il ragionamento morale nel campo dell'etica applicata alle relazioni internazionali⁵⁸. Visti i pericoli di una globalizzazione senza

⁵⁴ Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999.

⁵⁵ Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Id., *Scritti politici e della filosofia della storia e del diritto*, tr.it., edizione postuma N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), Utet, Torino, 1965, pp. 283-336.

⁵⁶ Cfr. E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987, p. 185.

⁵⁷ Cfr. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 73.

⁵⁸ Cfr. S. Hoffmann, *The Political Ethics of International Relations*, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, Merril House, New York, 1988; M. Walzer, *Obligations; Essays on Disobedience*,

orientamento in cui le persone rischiano di essere dei numeri, perché non pensare allora ad una globalizzazione dei diritti umani e ad un'etica della comunicazione fatta da persone libere, protagoniste e solidali? Perché non pensare ad una civiltà su scala planetaria? La forza dirompente dell'“altro” e in modo particolare dell'“altro non simile a noi”, nelle varie forme in cui questo si manifesta, mette in crisi l'autoreferenzialità delle singole culture e, in esse, dei singoli individui vicini e lontani. La lungimirante prospettiva etico-giuridica di Habermas che pone l'accento sulla necessità di istituzioni capaci di intervenire sul piano internazionale non solo consente ma richiede di prendere in considerazione i punti di vista di altri soggetti e, al tempo stesso, apre al contributo delle culture altre.

A questo proposito, osservando con realismo storico, sociale e politico l'Europa e il mondo intero, il pensatore tedesco scrive:

Il conto che è stato presentato al vertice mondiale di Copenaghen è impressionante. Mancano attori in grado di intervenire sul piano internazionale con quella forza che è indispensabile a istituire assetti, procedure e condizionamenti politici sempre più indilazionabili. Questa cooperazione è resa necessaria non soltanto dagli squilibri esistenti tra Nord e Sud, ma anche dalla crisi degli standard sociali nelle società benestanti del Nordatlantico. Qui una politica sociale circoscritta agli stati nazionali mostra tutta la sua impotenza di fronte alle conseguenze dei bassi costi salariali determinati dalla globalizzazione e dalla rapida espansione dei mercati di lavoro⁵⁹.

Vi è la necessità etica e giuridica di un istituto universale che ponga ordine e tuteli diritti umani negati perché divorati dalla globalizzazione imperante e anche dall'anarchia di una società in cui le persone «non parlano più nessuna lingua comune, né hanno più a disposizione un universo intersoggettivamente condiviso di significati. Si incontrano semplicemente sulla base di reciproche osservazioni e si comportano l'un l'altro secondo gli imperativi dell'autoconservazione»⁶⁰. L'etica del discorso habermasiana è un'etica che traduce l'imperativo categorico di Kant sul piano della ragione comunicativa, privandolo di ogni aspetto trascendentale e trasformandolo nell'unico presupposto capace di rendere consensuale il pluralismo culturale delle società contemporanee. Non è un'etica che manipola il pensiero perché la comunicazione dell'uomo resta libera da ogni pregiudizio ideologico, e non è un'etica del dominio dei più forti perché nasce dalla base, cioè dalle persone che dialogano per raggiungere intese e accordi ragionevoli. Libertà e razionalità sono le direttrici che orientano l'etica della comunicazione del pensatore tedesco.

Interessante è anche la disamina di Habermas sul piano economico-politico. Il neocapitalismo non solo ha continuato a supportare la progressiva separazione delle sfere

War and Citizenship, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1970; C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1979.

⁵⁹ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., p. 140.

⁶⁰ Ivi, p. 138.

della vita dello spirito, ben messe in evidenza da Max Weber⁶¹, ma ha proseguito sulla strada dell'attuale disintegrazione etica e socio-culturale della vita stessa⁶² al punto che la sfera economica ha imposto il suo credo, indifferente a qualsiasi considerazione che non fosse di carattere contabile⁶³ e pervenendo, come ribadisce Habermas, a un ordinamento economico-politico non pacifico e non giusto su scala mondiale anche a causa della mancanza di istituzioni capaci di intervenire sul piano internazionale⁶⁴.

Habermas ha ben rappresentato l'esito di tali dinamiche nel fenomeno della «colonizzazione»⁶⁵ dell'intero tessuto antropologico relazionale da parte della razionalità economica, «per cui si creano disturbi nella riproduzione simbolica del mondo vitale»⁶⁶.

Non di secondaria importanza è di conseguenza il rapporto tra bene e giusto; infatti orientandosi alla teoria della giustizia come «equità» elaborata da John Rawls⁶⁷, Habermas subordina l'idea del bene all'idea del giusto operando una netta distinzione tra il piano etico e quello morale. E mentre il primo riguarda la pluralistica convivenza di opzioni esistenziali, modelli di vita e identità collettive, diverse ma legittime; il secondo, invece, riguarda l'universalità normativa di principi morali che devono risultare vincolanti per tutti.

Il “bene” attiene per Habermas a quel giudizio “clinico” sull'autenticità incomparabile della propria esistenza, che nella modernità è diventato di pertinenza esclusiva del soggetto; il giusto, invece, è ciò su cui tutti devono ragionevolmente poter convenire.

⁶¹ Per un approfondimento delle sfere, da quella economica, estetica, politica a quella erotica e intellettuale, cfr. M. Weber, *Considerazione intermedia*, tr.it., Armando, Roma, 2006, pp. 41-104.

⁶² Cfr. R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, tr.it., Rosenberg, & Sellier, Torino, 2016.

⁶³ Cfr. A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr.it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 27.

⁶⁴ J. Habermas, *L'inclusione*, cit., pp. 138-140.

⁶⁵ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr.it., Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 92 ss.

⁶⁶ Ivi, p. 955.

⁶⁷ Rawls ha manifestato l'esigenza di estendere la teoria della giustizia in ambito internazionale fino a coprire “il diritto delle genti” (Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, tr.it., Edizioni di Comunità, Feltrinelli, Milano, 1994, in particolare pp. 29-51). E non a caso si è tornati a parlare di un “diritto di popoli” riferito a soggetti plurali, collettivi con esplicito e diretto riferimento al *jus gentium*. Il pensatore americano ha poi sviluppato una concezione della “società come equo sistema di cooperazione” e della giustizia come “equità” che si applica ai principi e alle norme del diritto e della consuetudine internazionale (Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità*, tr.it., Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 5-8). L'ipotesi centrale è che si possa dar vita ad una *society of the peoples*, anziché di individui, in cui i rapporti internazionali sono fondati sul diritto dei popoli. L'obiettivo di questa teoria sta nel fatto che i principi di giustizia possono essere estesi progressivamente anche a quei popoli che liberal-democratici non sono e ai quali si chiede di adottare atteggiamenti tolleranti e pluralisti. Va sottolineato che il punto di vista meta-istituzionale offre un quadro teorico di riferimento per le relazioni internazionali e per quelle politiche comuni volte a garantire pace e giustizia a livello internazionale, aggiungendo che i principi di giustizia sono fondamentali per realizzare una società ben ordinata sempre che ognuno «agisca correttamente e faccia la propria parte per sostenere istituzioni giuste» (J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr.it., Feltrinelli, Milano, 2008, p. 3).

Quella di Habermas è un'ambiziosa teoria discorsiva del diritto e della democrazia che, sempre influenzata dal normativismo giuridico americano di Rawls e Dworkin, studia la possibilità di integrare tra loro approcci normativi e approcci sistemici, riallacciando la dimensione privata della riflessione morale (Cosa devo fare?) alla dimensione pubblica dell'autochiarimento etico (Chi vogliamo essere?).

Non si può non riconoscere che Habermas ha contribuito in modo davvero decisivo a chiarire l'enorme importanza della riflessione pubblica e, in particolare, la duplice presenza nel dibattito politico delle "questioni morali della giustizia da un lato" e delle "questioni strumentali del potere e della coercizione" dall'altro.

La lungimiranza delle prospettive habermasiane ha portato a far maturare la generale presa di coscienza che, in una più avanzata concezione della democrazia, rivestono un ruolo importante la partecipazione politica, l'intesa delle parti dialoganti e i rapporti pubblici di interazione, non dimenticando che la partecipazione democratica ai processi decisionali, proprio nel senso chiarito da J. Habermas, costituisce uno speciale bene relazionale che accresce, *coeteris paribus*, il livello di felicità individuale perché un elevato grado di coinvolgimento dei cittadini nella tutela e nella gestione della cosa pubblica aumenta il senso di appartenenza alla comunità.

Popoli e individui, pur costituendo insieme agli Stati e alle Nazioni, il tratto peculiare della comunità internazionale, non svolgono un ruolo "attivo" né sono protagonisti sulla scena mondiale⁶⁸, anzi possiedono limitatissimi diritti e poteri in ambito internazionale. Si può dire, come ci ricorda Habermas, che gli stessi diritti di cittadinanza non sembrano oltrepassare l'ambito dello Stato nazionale⁶⁹; e ancora oggi, nonostante le "buone intenzioni" delle superpotenze, gli stessi meccanismi di partecipazione politica restano configurati su scala nazionale, così come i diritti umani stentano a diventare il linguaggio preferenziale delle relazioni internazionali.

L'intesa del dialogo intersoggettivo costituisce elemento fondamentale e costruttivo dell'agire comunicativo ed è la condizione indispensabile per il processo di deliberazione e di decisione e quindi di una concezione etico-giuridica universalistica grazie alla quale tutti gli uomini, dice Habermas, devono essere difesi nei loro inalienabili e non negoziabili diritti umani, la cui protezione deve diventare il cardine dell'azione internazionale, sotto l'egida di una autorità sovranazionale, universale o cosmopolitica. Originale e attuale il pensiero di Habermas in tal senso, e in modo particolare alcune idee dell'opera *Inclusione dell'altro*, sotto questo aspetto, sono dei fari accesi sull'umanità sofferente, emarginata, oppressa e ridotta al silenzio dalle guerre etniche, dai regimi totalitari, dai nazionalismi e dall'integralismo religioso, ideologico e politico⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari, 1994, p. 88.

⁶⁹ Cfr. J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992, p. 119.

⁷⁰ Cfr. a tal proposito J. Habermas, *L'inclusione*, cit., in particolare i seguenti paragrafi: *Le frontiere dello Stato-Nazione e i limiti della sovranità interna*, p. 133; *Superamento dello Stato-Nazione: liquidazione o riscatto?* p. 137; *Democrazia e sovranità statale: il caso degli interventi umanitari*, p. 159; *Il discorso degli altri come noi: "valori asiatici"*, p. 255.

Habermas chiude l'opera *Inclusione dell'altro* con una significativa considerazione quando afferma che recuperare come irrinunciabile l'interrotto progetto della modernità significa svolgere un'autocritica del post-moderno, cioè denunciare quella rinuncia alla democrazia che deriva dalla soggezione stregata al disumano. Vincere il "disumano" che domina oggi ovunque, nelle piccole e nelle grandi nazioni, nelle società democratiche e in quelle dittatoriali, è la sfida lanciata da Habermas e di cui è urgente prendere atto moralmente e praticamente, a tutti i livelli da quello socio-giuridico a quello economico-politico, se si vuol costruire una società civile e una convivenza democratica a livello planetario.

Vincere il "disumano" è uscire dalle tecniche di dominio e del potere, nonché da una «soggettività dilatata a potenza assoluta»⁷¹: significa vedere i problemi come problemi umani, specialmente quando questi sono di carattere generale e riguardano il mondo vitale della persona.

Ed è proprio riproponendo al centro la persona che è possibile spingersi ad un allargamento della pratica democratica e ad un esercizio della giustizia oltre i confini di una chiusa autoreferenzialità comunitaria. In tal modo valori importanti come la libertà, la giustizia, la democrazia potranno fluire in tutte le culture, impedendo che lo straniero diventi fatalmente *hostis* e sostenendo una solidarietà globale che apra al volto dell'altro "diverso da noi" in una economia di "civile amicizia".

⁷¹ J. Habermas, *Il discorso filosofico sulla modernità*, tr.it., Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 23.