

Anno LII, n. 219
maggio-agosto 2017
ISSN 2035-5866
Nuova serie

Policy-making e conflict management: tensioni e soluzioni

Editoriale

di Salvatore Carrubba

Eleonora Montuschi

Oggettività e disaccordo: il ruolo degli esperti scientifici nelle decisioni di *policy*

Gian-Luigi Bulsei

La scienza utile. *Expertise* e partecipazione nelle decisioni pubbliche

Nicolò Valenzano

L'educazione alla cittadinanza democratica e la *Philosophy for Communities* in contesti interculturali

SIMPOSIO. INTERACTIVE JUSTICE

Emanuela Ceva

Introduzione – La giustizia nei conflitti

Michele Bocchiola

Il commento – *Audiatur et altera pars. Semel aut semper?*

Federico Zuolo

Il commento – Uno scontro bestiale. Il trattamento degli animali e le procedure di gestione dei conflitti

Emanuela Ceva

La risposta – Il minimalismo della teoria della giustizia nelle interazioni per la gestione dei conflitti

Frontiere liberali: Book Review

Solidarity, diversity and the future of liberal societies di *Carlo Burrelli*



- 3 *Editoriale*
Salvatore Carrubba

Policy-making e conflict management: tensioni e soluzioni

- 7 Oggettività e disaccordo: il ruolo degli esperti scientifici nelle decisioni di *policy*
Eleonora Montuschi
- 21 La scienza utile. *Expertise* e partecipazione nelle decisioni pubbliche
Gian-Luigi Bulsei
- 41 L'educazione alla cittadinanza democratica e la *Philosophy for Communities* in contesti interculturali
Nicolò Valenzano
- Simposio: Interactive justice. A Proceduralist Approach to Value Conflict in Politics*
- 69 *Introduzione* – La giustizia nei conflitti
Emanuela Ceva
- 75 *Il commento* – *Audiat et altera pars. Semel aut semper?*
Michele Bocchiola
- 89 *Il commento* – Uno scontro bestiale. Il trattamento degli animali e le procedure di gestione dei conflitti
Federico Zuolo
- 101 *La risposta* – Il minimalismo della teoria della giustizia nelle interazioni per la gestione dei conflitti
Emanuela Ceva

Frontiere liberali: Book Review

- 109 Solidarity, diversity and the future of liberal societies
Carlo Burelli
- 121 Abstracts
- 125 Biographical notes



Direzione, redazione e amministrazione

Biblioteca della libertà

Via Ponza 4 • 10121 Torino

Telefono 011 5591611 (cinque linee)

segreteria@centroeinaudi.it

<http://www.centroeinaudi.it>

Autorizzazione del Tribunale di Torino

n. 3606 del 30 dicembre 1985

Quadrimestrale

Direttore responsabile: Salvatore Carrubba

Condirettori: Maurizio Ferrera e Beatrice Magni

© Copyright 2017 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

In questo numero di *Biblioteca della Libertà* ci accostiamo a una delle questioni che sta rendendo problematico l'esercizio della democrazia e paralizzando il processo di assunzione delle scelte pubbliche. In questo senso, i saggi qui presentati rappresentano per tutti i cittadini un invito a riflettere sul modo in cui essi stessi intendono, e possono, svolgere il proprio ruolo di decisori (auspicabilmente) responsabili.

Trattando della funzione da affidare nel dibattito pubblico a esperti, tecnocrati e scienziati, gli interventi proposti fanno frequente riferimento a esperienze che hanno dominato le cronache e pongono due temi coi quali la politica deve fare i conti.

Il primo è la tentazione per la politica stessa di rifuggire dal proprio ruolo, che sta nell'assumere decisioni nell'interesse pubblico attraverso procedure di dibattito trasparenti ed espressive della ricchezza (e del contrasto) di interessi, opinioni e credenze che caratterizza qualunque comunità. La tentazione di "lasciar fare" agli esperti, trincerandosi dietro formule autoconsolatorie ("ce lo chiede l'Europa..."), rappresenta l'abdicazione della politica dalla propria funzione che è innanzi tutto, come diceva il generale De Gaulle, quella di «spiegare, spiegare, spiegare» perché poi il cittadino possa cogliere le poste in gioco e decidere per chi votare, sulla base delle differenti soluzioni proposte. Qui veniamo al secondo problema: la fuga della responsabilità della politica in nome dell'onnipotenza riconosciuta alla tecnocrazia prepara infatti il terreno, come verificiamo in questi anni, alla sfiducia globale nei confronti di entrambe.

Se i politici non sono in grado di spiegare che i conti vanno tenuti in ordine non perché lo impone Bruxelles ma perché altrimenti distruggiamo, o

minacciamo il futuro dei nostri figli, è fatale che l'elettore colpito nei propri (magari limitati) interessi accomuni nella stessa indignazione l'eurocrate e il ministro.

Su queste colonne abbiamo già affrontato il tema dei nuovi canali informativi e, soprattutto, autoinformativi che rischiano di amplificare tale tendenza e di corrompere decisamente il funzionamento della politica. Basti qui fare riferimento a due fenomeni che corrono sui social: il primo è la diffusa sfiducia e la vantata intolleranza verso chi professi idee diverse dalle proprie; il secondo, la sfiducia globale e senza appello per chi eserciti un'autorità che gli pervenga dall'acquisizione di professionalità e competenze. Si arriva così ad accusare di nefande complicità con inconfessabili interessi chiunque abbia il coraggio di esprimere posizioni basate sulla veridicità dimostrata dei fatti: anche quando i casi in questione, dalla cura degli olivi malati alle vaccinazioni, riguardino problematiche sulle quali le evidenze scientifiche sono ormai indiscutibili.

Come condurre la democrazia in queste condizioni? Come assumere le decisioni di interesse collettivo? Come regolare il dibattito democratico, quello che si svolge non sull'incontrollata arena dei social ma nelle aule deputate a dare voce a una collettività? Sono questi alcuni dei temi che ricorrono in questi saggi, di cui è banale sottolineare la attualità.

Risulta chiara anche la responsabilità dei mezzi di informazione che potranno trovare giustificazione al proprio esistere solo in quanto capaci di identificare per se stessi un ruolo autonomo, non colluso o connivente con le pratiche di informazione faziosa e di dibattito intollerante ai quali la democrazia non può assuefarsi, pena la perdita della propria natura. Matthew Flinders ha richiamato questa esigenza osservando (nel libro *In difesa della politica*, titolo che volutamente richiama cinquant'anni dopo quello famoso di Bernard Crick): «È un curioso paradosso dei tempi moderni che l'enorme aumento delle informazioni riguardanti la politica, sostenuto dalla diffusione mediatica di notizie sfornate a getto continuo, abbia portato a un generale peggioramento della qualità del giornalismo, alla perdita di senso di un dibattito sempre più artificioso, al calo dell'attenzione necessaria a confrontare tesi alternative, a servizi meno ponderati, meno basati sui fatti, e a una riduzione delle informazioni su cui il pubblico possa basarsi per valutare a ragion veduta il comportamento dei politici eletti o per stabilire se una data politica sia giusta o sbagliata».

Specificamente, per quanto riguarda il dibattito sul ruolo che gli esperti possono svolgere nei processi di *decision-making* per decisioni politiche

concernenti questioni di pubblica utilità, in questo volume presentiamo due articoli, rispettivamente di Gian Luigi Bulsei, “La scienza utile. *Expertise* e partecipazione nelle decisioni pubbliche”, e di Eleonora Montuschi, “Oggettività e disaccordo: il ruolo degli esperti scientifici nelle decisioni di *policy*”. Quale terzo contributo, Nicolò Valenzano nel suo “L’educazione alla cittadinanza democratica e la *Philosophy for Communities* in contesti interculturali” investiga il persistente bisogno di formazione del senso e della pratica della cittadinanza e, nello specifico, analizza l’estremamente attuale tema delle pratiche filosofiche. In questo volume di *Biblioteca della libertà* abbiamo anche il piacere di ospitare un simposio sul libro di Emanuela Ceva, *Interactive Justice. A Proceduralist Approach to Value Conflict in Politics*, pubblicato da Routledge nel 2016. Nel simposio, a un’introduzione fornita da Ceva ai principali temi sviluppati nel libro, seguono due commenti critici di Michele Bocchiola e Federico Zuolo. Ceva risponde alle suggestioni di Bocchiola e Zuolo in un ulteriore commento conclusivo. Infine, la sezione *Frontiere liberali* ospita in questo numero una lettura critica di Carlo Burelli del volume *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies* a cura di Keith Banting e Will Kymlicka e pubblicato da Oxford University Press nel 2017.

Eleonora Montuschi

**Oggettività e disaccordo:
il ruolo degli esperti scientifici
nelle decisioni di *policy***

INTRODUZIONE

Che cosa accade all'oggettività scientifica quando viene chiamata in causa come guida o come sostegno informativo nel dibattito pubblico, ovvero su questioni di interesse pubblico? La *evidence-based policy* è un tipico esempio di questo approccio: si usa l'evidenza fattuale fornita da buona ricerca scientifica a garanzia del perseguimento di decisioni il più possibile oggettive nella pratica del *policy making*. I fatti scientifici – così vengono presentati, spesso dalla stessa parte politica – sono oggettivi, “sopra le parti” (in quanto garantiti dal modo in cui sono prodotti), e dunque altrettanto lo saranno le decisioni che si basano su di essi.

Ma proprio questa centrale aspettativa creata dalla *evidence-based policy* introduce una serie di dubbi non trascurabili¹, primo fra tutti il seguente: introdurre fatti scientifici nelle premesse del processo di *policy making* garantisce automaticamente oggettività ai risultati perseguiti dalle *policy*? La risposta appare quanto meno controversa. L'oggettività richiesta nel contesto pratico di una *policy* si discosta dall'oggettività scientifica, pur essendo a volte informata e guidata dalla seconda. L'oggettività scientifica può funzionare come una delle fonti dell'oggettività pratica (così la possiamo definire), ma è un errore pensare che iniettare la prima nella seconda sia sufficiente a rendere una decisione politica (di *policy*) *ipso facto* oggettiva. Il campo complesso delle *policy* introduce una serie di fattori (valori, interessi, giudizi, aspetti pratici,

¹ Vedi Cartwright e Hardie (2012); Montuschi (2009); Montuschi (2016).

ecc.) di cui non è possibile non tener conto nel momento in cui si vanno ad articolare decisioni e scelte. Questo crea un potenziale campo conflittuale che ci fa altamente dubitare che un risultato di oggettività (sia con che senza il ricorso ai fatti scientifici) sia alla fin fine perseguibile nella pratica. A questo si aggiunge il fatto che anche l'oggettività all'interno della scienza non è un risultato garantito, e che il disaccordo fra scienziati (spesso la regola invece dell'eccezione) mina alla base l'idea stessa che la scienza fornisca dati inequivocabilmente oggettivi.

Emergono, dunque, due ambiti controversi di disaccordo:

- disaccordo fra scienziati su questioni di fatto
- disaccordo fra fatti scientifici e altri fatti/fattori (valori, interessi, giudizi, practicalities, ecc.), da cui gli scienziati stessi non sono esenti e con cui devono fare i conti nel momento in cui mettono la scienza al servizio della *policy*.

Questi due ambiti di disaccordo creano un senso di allarme, di inquietudine: che cosa temiamo quando ci confrontiamo con queste due fonti di conflitto? Perché le percepiamo come una via di perdita dell'oggettività? E che cosa esattamente temiamo di perdere? Facendoci guidare proprio da questi timori possiamo cercare di capire che cosa entra in gioco quando parliamo di oggettività nel dominio della pratica. Lungo questo percorso ci accorgeremo come la scienza ci suggerisca *un* modello di oggettività (non "il" modello), in grado di metterci al riparo da alcuni pericoli ma non da altri o da tutti.

Decidere chi ha ragione o chi ha torto in un dibattito politico – per esempio se mitigare le emissioni di carbonio oggi crea benefici superiori ai costi causati dall'impatto ambientale dei cambiamenti climatici di un domani – è diverso dal decidere se un neutrino esiste oppure no, o se il fumo causa cancro. L'oggettività di una decisione del primo tipo si compone e sostiene su un equilibrio sottile e non garantito (metodologicamente) fra una serie di fattori eterogenei in interazione che ridisegnano i confini e gli standard che siamo soliti riferire allo specifico concetto di oggettività nella scienza.

In questo saggio cercherò dunque di argomentare in favore di una idea di oggettività pratica secondo le linee suggerite da una tesi che articolo qui di seguito.

La scienza entra nel *policy making* con l'aspettativa di rendere le decisioni di *policy* più oggettive (è in grado di scoprire le cause di accadimento di certi fenomeni e di fare predizioni accurate su una base di evidenza giustificata). Questa

aspettativa viene immediatamente confrontata da due aspetti controversi: disaccordo fra scienziati su questioni di fatto (o questioni informate dai fatti della scienza) e disaccordo fra fatti scientifici e altri fatti (altri rispetto ai fatti propriamente scientifici). Questi due aspetti controversi si traducono immediatamente in una fonte di timore: la scienza può non essere nella posizione di fornire evidenza robusta e conclusiva, e l'evidenza scientifica può non essere sufficiente ad arginare l'assalto di fattori extra scientifici nelle decisioni e nelle scelte. Analizzare questo timore nei dettagli (*primo passo*) ci farà capire quali delle nostre aspettative la scienza è in grado di sostenere, e che le aspettative che riponiamo sull'oggettività del processo di *policy* vanno al di là di ciò che la scienza è in grado di garantire. Analizzare queste ulteriori aspettative nel contesto della complessità del processo del *policy making* (*secondo passo*) ci porta poi a comprendere che la sfida che esse lanciano sia alle predizioni della scienza che a quelle della politica non debba necessariamente nutrire e giustificare i nostri timori. Appellarsi a una teoria della "oggettività pratica" – da costruire su un equilibrio di fattori incidenti e interagenti, e sulla difesa di un dialogo aperto fra le parti – indica la strada da intraprendere contro coloro che dubitano che l'oggettività possa essere, o debba rimanere, un ideale regolativo del dibattito pubblico (*terzo passo*).

Illustrerò il mio argomento su un caso di studio che possiede alcuni degli aspetti rilevanti e dei relativi timori cui mi riferivo prima. Questo ci consentirà di intravedere in modo più diretto e applicato il nucleo argomentativo della mia tesi, e con il vantaggio aggiunto di proiettare la tesi non su uno scenario di finzione che ci illustra come le cose dovrebbero essere, ma su un contesto di realtà che ci descrive come le cose accadono nel mondo concreto che ci circonda².

1. Il caso di studio

La nostra storia inizia negli anni 1930 nel Regno Unito con la tubercolosi bovina, considerata un consistente rischio alla salute pubblica: il *Mycobacterium bovis*, in grado di entrare nel latte se non pastorizzato (come di norma accadeva all'epoca) poteva facilmente infettare l'organismo umano.

Per dare solo qualche cifra: più 50 000 nuovi casi di tubercolosi umana per anno sono riportati nei registri medici di quegli anni, con una stima di 2500 individui per anno deceduti per aver contratto l'infezione.

² Per una versione più articolata e completa delle questioni discusse in questo articolo, nonché per maggiori dettagli sul caso di studio, cfr. Montuschi (2017).

Il contagio avviene tramite scambi di secreti respiratori fra animali infetti e non infetti (i batteri si diffondono nell'aria attraverso tosse e starnuti). Per questo la densità e la prossimità degli animali nelle mandrie era considerata un fattore cruciale nella trasmissione del contagio. Le prime forme di controllo del diffondersi della malattia prevedono dunque programmi di abbattimento delle mandrie infette (fra 1950 e 1980) e campagne di pastorizzazione del latte. Ma tutto questo non sembra funzionare. L'incidenza dell'infezione continua a crescere stabilmente fino a divenire endemica negli ultimi 25 anni, particolarmente in certe aree geografiche (Inghilterra centrale e Sud-est del Galles).

1.1 Cause del diffondersi dell'infezione

Alla scienza viene chiesto di studiare le cause del diffondersi dell'infezione.

Una prima causa suggerita dagli studi scientifici è, come già accennato, la trasmissione fra mandrie di bovini³. Così per un certo periodo ci si è focalizzati a monitorare i movimenti delle mandrie e a costruire modelli di simulazione per poter prevedere possibili distribuzioni future dell'infezione. Tuttavia una seconda, alternativa causa fu suggerita agli inizi degli anni Settanta del Novecento, quando un tasso morto e infetto fu trovato vicino a una fattoria dove era in atto una epidemia di tubercolosi fra le mucche. Viene dunque suggerito che i tassi possano essere una causa significativa di trasmissione dell'infezione.

Per analizzare la veridicità di questa seconda causa il governo britannico commissiona due rapporti scientifici, dal cui confronto la storia prende una via piuttosto controversa.

Il primo rapporto, condotto nel 1997 dallo zoologo John Krebs, conferma che i tassi sono una fonte significativa di infezione fra i bovini. Anche se a quel punto non era possibile quantificare il contributo di questa fonte alla trasmissione della malattia, viene implementato un primo programma di abbattimento dei tassi in certe zone del Regno Unito. Tuttavia non era a quel punto possibile stabilire comparativamente l'efficacia del programma (ovvero confrontare i dati di trasmissione della malattia fra zone in cui i tassi venivano abbattuti e zone in cui non si interveniva). Per ottenere questi dati viene così implementato un esperimento di controllo randomizzato su un lasso di tempo di dieci anni in 30 aree dell'Inghilterra.

³ Cfr. Gilbert *et al.* (2005, 491-496) e Gopal *et al.* (2006, 265-271).

Nel 2007 l'Isg (Independent Scientific Group) presieduto da John Bourne, pubblica i risultati. Il Rapporto, pur stabilendo che i tassi incidono per un 40% nella diffusione della malattia, afferma che abbatterli non risolve il problema. Come leggiamo nel rapporto: «budger culling cannot meaningfully contribute to the future control of the disease. Although budgers do contribute to the disease in cattle, culling budgers is not the solution – and indeed it might even make things worse» (p. 15).

Questo è dovuto a un fenomeno chiamato in gergo scientifico “perturbazione”. I tassi sono animali sociali, vivono in comunità. Se queste vengono disturbate, si inducono cambiamenti di comportamento e migrazioni inaspettate di questi animali (compresi soggetti infetti). Quindi, anche se negli epicentri dei programmi di abbattimento si è registrata una riduzione immediata del 25% dell’infezione, prosegue Bourne, i tassi sopravvissuti portano l’infezione in altre aree. Una migliore *policy* deve concentrarsi, secondo questo rapporto, su un più attento controllo sulle mandrie di bovini. Bourne si rammarica che i veterinari di area governativa e gli agricoltori si ostinino a non riconoscere l’inefficacia delle misure sui tassi, e auspica che il governo, disponendo ora di adeguata evidenza scientifica quale quella fornita dal rapporto 2007, sia in grado di comporre un pacchetto di *policy* più efficace ed efficiente.

1.2 Policy

Cosa decide di fare il governo? Vengono autorizzati due programmi pilota di abbattimento dei tassi, uno nel West Gloucestershire e uno nel West Somerset [Defra 2011].

I due programmi non danno però risultati incoraggianti. Viene così consentita una prima estensione del periodo di abbattimento, per cercare di raggiungere i target stabiliti in partenza. Tuttavia, non si disponeva di alcuna evidenza che quei target potessero essere ragionevolmente raggiunti con risultati soddisfacenti. Inoltre non c'erano garanzie che l'abbattimento dei tassi seguisse dei protocolli che assicurassero un trattamento umano degli animali. Cresce così il malcontento pubblico, e aumentano le proteste sia da parte della comunità scientifica che dell'opinione pubblica. Ma il governo ha ripreso ad autorizzare successivi programmi di abbattimento a partire da settembre 2014. Quando l'allora ministro dell'agricoltura Patterson viene intervistato dalla Bbc il 9 ottobre 2013, e criticato per una *policy* chiaramente fallimentare, il ministro si di-

fende dicendo che la colpa è dei tassi. Usando una metafora calcistica, afferma che i tassi hanno spostato i “paletti della porta”, facendo fallire i goal della *policy*!

Facciamo un passo indietro e chiediamoci che cosa ha indotto il governo britannico ad autorizzare e implementare questi programmi, trascurando le chiare indicazioni contrarie del Rapporto 2007.

Qualche mese dopo la pubblicazione del Rapporto Bourne, il governo commissiona una valutazione di quel rapporto a un altro scienziato, Sir David King (Direttore di Ricerca in Chimica Fisica all’Università di Cambridge, e Primo Consigliere Scientifico del Governo e Capo del Government Office for Science dal 2000 al 2007)⁴, che raggiunge una differente conclusione: l’abbattimento dei tassi è la «best option available at the moment to reduce the reservoir of infection in wildlife»⁵.

Gli scienziati (gli esperti scientifici) sono dunque in disaccordo. Che cosa giustifica la diversità di valutazione dei due Rapporti, e il disaccordo fra le conclusioni?

2. DISACCORDO SCIENTIFICO

King sostiene che la sua conclusione è stata raggiunta considerando solo l’evidenza scientifica, mentre gli scienziati del Rapporto Bourne hanno considerato anche questioni economiche e pratiche che cadono al di fuori delle competenze e delle responsabilità della scienza. Bourne & C. si difendono da un lato criticando la cattiva metodologia scientifica utilizzata da King; e dall’altro sostenendo che in una questione come quella in discussione il contesto socio-economico e l’implementazione pratica di certe misure di *policy* deve essere considerata alla pari dell’evidenza scientifica (e in combinazione con essa), ed è l’insieme di questi fattori che costruisce un contesto di predizione attendibile dell’efficacia di un programma di *policy*.

Si delineano così le due aree di disaccordo:

- disaccordo sulla sostanza e le interpretazioni dei dati scientifici;
- disaccordo sui confini di informazione che la scienza deve fornire alla *policy* (e dunque disaccordo sul ruolo dello scienziato nel *policy making*).

⁴ King 2007.

⁵ *Ibidem*.

Entrambe le aree producono apprensione: se gli scienziati non sono d'accordo su questioni di fatto, in che cosa consiste l'oggettività dei dati di informazione forniti dalla scienza? E se gli scienziati non si limitano a fornire informazioni scientifiche ma allargano l'ambito delle loro valutazioni anche a informazioni di contesto extra scientifico, il loro ruolo rimane oggettivo, ovvero indipendente, sopra le parti, neutro, non schierato, ecc.?

Vediamo di riflettere su queste domande da una prospettiva più generale.

Quanto alla prima domanda, l'apparato della scienza (uso dell'esperimento, misurazione, calcolo predittivo, analisi causale) assicura che i risultati concernenti questioni di fatto sono raggiunti in un modo che non è speculativo, impreciso, non giustificato dall'evidenza. Speculatività, imprecisione, assenza di evidenza sono alcuni dei timori che l'appello alla scienza e al suo *modus operandi* assicura di tenere a bada. Quando sentiamo dire da uno scienziato che i tassi contribuiscono per un 40% alla diffusione dell'infezione di TB bovina, abbiamo ragione di fidarci di tale affermazione. La scienza produce oggettività attraverso un apparato controllato e condiviso.

Tuttavia, l'utilizzo dei medesimi strumenti metodologici e degli stessi standard o protocolli scientifici non assicura convergenza di risultati. I metodi possono essere usati diversamente nella costruzione delle evidenze scientifiche, e gli stessi standard e protocolli possono essere seguiti per giustificare diverse direzioni di ricerca. Questo è in generale il modo in cui funziona la scienza, ma nello specifico la vocazione al disaccordo prende una forma e un significato particolare quando si chiede alla scienza di rendere i fatti e l'evidenza che produce *rilevanti a un uso di policy*. Nel nostro caso non si chiede agli scienziati solo di stabilire se i tassi sono una causa significativa di infezione, ma di predire se il loro abbattimento è in grado di ridurre o eradicare l'infezione. Gli scienziati chiamati a fornire evidenza in questioni di interesse pubblico possono dunque entrare in disaccordo in un secondo modo: il disaccordo riguarda come giocare il proprio ruolo nel dibattito pubblico. Il disaccordo qui non riflette tanto le inclinazioni politiche degli scienziati coinvolti in una determinata controversia, quanto le loro vedute su come l'indagine scientifica debba contribuire alla formulazione di una *policy*. Per scienziati come King esiste una linea di demarcazione fra l'evidenza scientifica e le raccomandazioni di *policy*. Bourne & C. vengono criticati per il fatto di ritenere invece che la scienza possa fornire non solo "chiarezza, precisione e rigore" su una rosa di questioni cruciali di evidenza prettamente scientifica, ma anche su una serie di altre questioni (economiche, sociali, ambientali, tecnologiche, legali) che ricadono al di fuori del ruolo che gli scienziati dovrebbero giocare nel dibattito.

Questa è la stessa posizione che troviamo nel citato documento di *policy* governativa del 2011 dove si dice per esempio che la questione della predizione della sostenibilità da parte dell'industria agricola di un buon programma di abbattimento dei tassi è «una questione di giudizio, non di scienza»⁶.

Da qui evinciamo che:

1. gli scienziati non possiederebbero l'adeguato tipo di conoscenza/competenza per fare questo tipo di predizioni e
2. mescolando scienza e giudizio (in particolare un tipo di giudizio che non è di loro competenza) gli scienziati apparirebbero meno affidabili, meno credibili.

La questione di come il giudizio entra nelle valutazioni scientifiche va affrontata con cura, e ci offre alcuni suggerimenti utili su come costruire un concetto di oggettività che sia operativo nella pratica.

Prima di tutto separare l'attività scientifica dall'attività valutativa è una grossa mistificazione di come la scienza procede in pratica. Gli scienziati giudicano continuamente: quando valutano la rilevanza di certi fatti in rapporto a una certa ipotesi, o quando considerano il peso comparativo di certi fatti nel sostenere o meno una predizione (con una grande variazione fra gli scienziati quanto ai fatti da enfatizzare, e ai metodi da usare per confrontarli, ecc.). Questo è fatto *nel rispetto dei* protocolli ma non come semplice e diretta *conseguenza della* loro esistenza (nessun protocollo ci dice esattamente cosa fare in determinate circostanze). Inoltre, nel caso specifico dell'uso della scienza nel campo della *policy*, separare scienza da giudizio sembra negare una delle ragioni precipue per cui la scienza viene invocata in circostanze di *policy making*: aiutare a decidere cosa fare. Questo non significa che lo scienziato deve rubare il mestiere al *policy maker*, ma significa che il suo giudizio di rilevanza delle sue conoscenze scientifiche vale tanto quanto le sue competenze professionali.

Questo aspetto diventa ancora più importante quando si è consapevoli, come lo sono Bourne & C., che nel predire per esempio se un programma di abbattimento può essere efficace nella pratica nella valutazione non entrano solo considerazioni scientifiche, ma questioni che hanno a che vedere con gli aspetti sociali, etici, economici, tecnologici che decidono o meno in favore di tale efficacia.

⁶ «It is a matter of judgment, not of science, whether the farming industry can deliver an effective, coordinated and sustained cull» (Defra 2011, 11).

Ma qui entriamo nella sfera della seconda domanda: se uno scienziato basa le sue predizioni su fattori non esclusivamente scientifici la sua voce è ancora oggettiva? Per rispondere a questa domanda dobbiamo andare a vedere quali sono le sfide che un contesto pratico di fattori intervenenti nel complesso processo di formulazione di una *policy* lanciano all'oggettività – proprio, e di nuovo, a partire dai timori che la loro presenza induce sulla oggettività dei risultati.

3. OGGETTIVITÀ “ON BALANCE”

Riprendiamo come esempio la stessa domanda di predizione richiamata innanzi: un programma di abbattimento dei tassi che sia efficace, coordinato e sostenibile da parte dell'industria agricola è possibile?

Gli scienziati del rapporto 2007 compongono questa predizione utilizzando dati scientifici (per esempio, dati riguardanti il comportamento dei tassi) insieme a dati di altra natura:

- *considerazioni economiche* (costo dei programmi di abbattimento *vs* risorse disponibili *vs* benefici in termini di interesse pubblico);
- *riflessioni etiche* (il welfare delle mucche commisurato a quello dei tassi);
- *effetti sociali* (impatto sulla industria agricola e loro diritti *vs* i diritti dei tassi difesi dai gruppi animalisti).

L'idea sottostante è che tutti questi diversi fatti devono essere presi in considerazione, combinati e commisurati, e insieme entrare in un quadro di giudizio che appaia non solo ben informato ma anche ben bilanciato.

L'idea del bilanciamento dei fatti non è solo una “idea teorica”. Può essere pensata sotto forma di istanziazione pratica: la forma è per esempio quella della composizione degli *advisory group* del governo, che includono membri con differenti background e *expertise* allo scopo di assicurare, come leggiamo in un caso specifico relativo al nostro *case study* «a balance of experience across farming, veterinary, conservation and welfare issues»⁷. L'idea è appunto di dare voce a dif-

⁷ Cfr. <http://archive.defra.gov.uk/foodfarm/farmanimal/diseases/atoz/tb/partnership/advisorygroup.htm>. Dopo quasi tre anni di lavoro il gruppo ha composto un rapporto finale intitolato Bovine Tuberculosis in England: Towards Eradication – April 2009.

ferenti vedute, interessi e valori allo scopo di comporre un quadro il più oggettivo possibile di ciò che una decisione equa deve prendere in considerazione.

Due aspetti concomitanti emergono – seppure in una posizione di possibile reciproco conflitto. Vediamoli prima, e ancora una volta, attraverso la lente di ingrandimento dei timori che inducono.

Da un lato, se una decisione non valuta il quadro d'insieme, che include una serie di questioni che trascendono l'oggettività dei fatti presentati dalla scienza, si teme che la decisione non sia equa. L'oggettività che si persegue nella pratica include dunque un aspetto di *fairness*, di giustizia o equità delle posizioni in gioco, che non è strettamente uno di tratti che definiscono l'oggettività scientifica.

D'altro canto, aprire i fatti della scienza all'aspetto della *fairness*, includendo una serie di fattori che esulano dall'evidenza strettamente scientifica dei fatti, ci fa temere che la scienza si faccia infiltrare da considerazioni che le facciano smarrire l'oggettività del giudizio sui fatti scientifici (questo è ciò che King rinfaccia a Bourne & C.: l'aver incluso nelle loro predizioni fattori che non hanno a che fare con l'evidenza scientifica; e questo è ciò che anche il governo rimprovera a Bourne: la scienza non deve indirizzare la *policy*, deve solo informare per gli ambiti di sua competenza).

Ci troviamo in una sorta di impasse, che credo solo una buona analisi del concetto di “bilanciamento” possa aiutarci a superare, mettendoci al tempo stesso sulla strada di una visione socialmente più praticabile di oggettività.

Una tale analisi deve, credo, prendere in considerazione, i seguenti aspetti:

1. *un effetto di bilanciamento non può essere raggiunto semplicemente seguendo delle regole.* Eradicare la tubercolosi bovina non è come aggiustare una lavatrice. Gli ambienti di *policy* sono *wicked*, imprevedibili, e le soluzioni di bilanciamento affidate a strategie locali di messa in atto. Non ci sono manuali che ci insegnano in generale cosa fare in certe circostanze, o standard di misurazione che ci consentono di confrontare e soppesare i fatti presi in considerazione.

2. *Un effetto di bilanciamento non equivale a un risultato di certezza.* Se così fosse selezioneremmo solo quei metodi che ci assicurano un trattamento rigoroso dei dati (matematica, statistica, calcolo delle probabilità) ed elimineremmo tutto ciò che non può essere trattato da questi metodi (per

Questo particolare gruppo non è ora più attivo, altri hanno preso il suo posto.

esempio le valutazioni valoriali: come fattorizzare le diverse immagini attribuite ai tassi dai sostenitori e dai detrattori dei programmi di abbattimento? Il tasso “buono” e il tasso “cattivo”?... eppure è stato mostrato come queste immagini abbiano un effetto sulle decisioni prese e da prendere).

3. *Il bilanciamento non è un protocollo metodologico, ma un atto, sollecitato da un particolare tipo di ragionamento deliberativo*, ovvero un ragionamento *post-hoc* (prende forma quando le posizioni sono già sul piatto della bilancia) condotto da individui con diverse competenze e animati da comuni virtù (una tra queste una propensione alla *fairness*), e un ragionamento che richiede ricorso al giudizio (giudizio pratico).

Vediamo come, elencando le caratteristiche in negativo della nostra “oggettività *on balance*”, ci facciamo prendere nuovamente dal timore che l’oggettività pratica, bel lontana dall’ideale dell’oggettività scientifica, si perda gradatamente per strada. La strada da intraprendere appare così poco garantita – non ci sono regole definite, non c’è certezza, non c’è ragionamento *ex ante*... Decidere se sia meglio soccombere a questi timori e sbarazzarsi dell’idea di oggettività, o invece reagire cercando di immaginare una alternativa idea di oggettività che funzioni nella pratica richiede in entrambi casi una specifica giustificazione, e nel secondo caso la costruzione aggiuntiva di un quadro teorico entro cui poter valorizzare e combinare i diversi aspetti conflittuali di questa idea.

Io prediligo questa seconda via, e questo in quanto ritengo che un’idea di oggettività consapevole dei problemi e dei limiti imposti dal suo perseguimento nei contesti della pratica abbia comunque un ruolo specifico e cruciale da svolgere nel dibattito pubblico e quale strumento regolativo dello scienziato in quanto esperto – come prospetto in alcune riflessioni conclusive.

4. CONCLUSIONE

In *Political Liberalism* Rawls avanza l’idea di una «concezione pubblica di oggettività», che combini la correttezza degli standard di argomentazione e di perseguimento dei risultati alla condivisione di ragioni pubbliche e di criteri per il raggiungimento dell’accordo fra le parti – soprattutto, aggiungiamo noi, se e quando le parti dissentono. Un buon modello di oggettività nella pratica non può non contare su un adeguato riconoscimento di un buon modello di oggettività della discussione pubblica.

In particolare, Rawls suggerisce cinque requisiti essenziali per la sua idea di oggettività: l'appello a un impianto pubblico del pensiero, che renda possibile la formulazione di giudizi e conclusioni sulla base di fatti ed evidenze condivise; la correttezza dei giudizi e delle conclusioni, che in termini rawlsiani significa sostegno da parte di ragioni che combinino il rigore formale alla *fairness* delle medesime; la volontà di riconoscere un ordine di priorità alle ragioni indipendentemente dalle preferenze individuali; la capacità di discriminare fra punti di vista ragionevoli/razionali (per qualsiasi agente) e prospettive parziali/particolari (per agenti interessati); e infine, una idea di accordo fra agenti razionali che scaturisce inevitabilmente dalla condivisione di comuni procedure di pensiero e di formulazione dei giudizi.

Questo riferimento a Rawls non ha lo scopo di aprire una discussione sulla validità epistemologica, o anche politica, di ciascuno dei criteri qui riassunti – compito che ovviamente non può essere intrapreso in queste brevi considerazioni finali. Serve invece lo scopo di offrire un possibile scenario di inquadramento dell'oggettività scientifica in un contesto pratico-politico. Anche se l'appello ai fatti (la base evidenziale richiamata dal primo criterio) rimane un principio fondante e fondamentale della discussione democratica, questo non significa che tale criterio sia autoreferenziale. Se la scienza viene pensata anche in funzione della sua utilità nel dibattito pubblico, altri criteri – del tipo di quelli additati da Rawls – vanno presi in considerazione per dare alla scienza una effettiva chance di partecipare in modo fattivo e utile a quel dibattito.

Alla domanda che ci siamo posti innanzi: se uno scienziato basa le sue predizioni su fattori non esclusivamente scientifici la sua voce è ancora oggettiva? possiamo rispondere nei termini seguenti. L'oggettività scientifica deve poter dimostrare di saper dialogare con l'oggettività pratica, misurando rigore e *fairness*, negoziando criteri che consentano la risoluzione ragionevole del conflitto, ed esplicitando le ragioni pratiche che portano ad accettare una presunta oggettività di giudizio nei diversi contesti d'uso. In questo consiste la forma di *expertise* che lo scienziato deve essere in grado di fornire nei contesti in cui è chiamato in causa.

Essere oggettivi non è un dato di fatto, regolato da principi ideali. È una conquista, guidata (e spesso ostacolata) dalle circostanze in cui ci troviamo a perseguire le decisioni che contano, per le nostre vite e per quelle di coloro che verranno.

BIBLIOGRAFIA

- Cartwright N. e Hardie J. (2012), *Evidence-Based Policy. A Practical Guide to Doing it Better*, Oxford - New York, Oxford University Press
- Montuschi E. (2009), "Questions of evidence in evidence-based policy", *Axiomathes*, vol. 19, n. 4
- (2016), "Objectivity", *Routledge Companion in the Philosophy of Social Science*, New York, Routledge
- (2017), "Using science, making policy: what should we worry about?", *European Journal in Philosophy of Science*, vol. 7, n. 1
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press; tr. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, Edizioni di Comunità, 1999

Fonti per il case study

- Ares E. e Hawkins O. (2014), *Badger Culling: TB Control Policy*, London, Library of the House of Commons, SNSC-5873
- Ares E. e Pilbeam C. (2015), *Badger Culling: Controlled Shooting Pilots*, London, Library of the House of Commons, SNSC-6387
- Bourne F.J., Donnelly C.A. et al. (2007), *Response to Tuberculosis in Cattle and Badgers: A Report by the Chief Scientific Adviser*, Memoranda to the Environment Food and Rural Affairs Committee House of Commons
- Bourne J. et al. (2007), *Bovine TB: The Scientific Evidence, Final Report of the Independent Scientific Group*, London, Defra
- Defra (2006), *Public Consultation on Controlling the Spread of Bovine Tuberculosis in Cattle in High Incidence Areas in England: A Report on Citizens' Panels*
- (2010), *Bovine Tuberculosis: The Government's Approach to Tackling* (<http://archive.defra.gov.uk/foodfarm/farmanimal/diseases/atoz/tb/documents/badgersreport-king.pdf>)
- (2011), *The Government's Policy on Bovine TB and Badger Control in England the Disease and Consultation on a Badger Control Policy*
- Gilbert M. et al. (2005), "Cattle movements and bovine tuberculosis in Great Britain", *Nature*, vol. 435
- Gopal R. et al. (2006), "Introduction of bovine tuberculosis to north-east England by bought-in cattle", *Veterinary Record*, vol. 159
- Grant W. (2009), "Intractable policy failure: The case of bovine TB and badgers", *The British Journal of Politics and International Relations*, vol. 11

King D. *et al.* (2007), *Bovine tuberculosis in cattle and badgers*, London, Defra

Munro R. *et al.* (2014), *Pilot Badger Culls in Somerset and Gloucestershire Report*, The Independent Expert Panel, www.gov.uk/government/publications

Randerson J. (2007), "Science adviser backs selective badger culls", *The Guardian*, 23 ottobre

Gian-Luigi Bulsei

**La scienza utile.
Expertise e partecipazione
nelle decisioni pubbliche**

INTRODUZIONE

Al crescere della complessità delle questioni oggetto di intervento istituzionale, quando la regolazione pubblica interseca (spesso in modo problematico) strutture e processi sociali, cresce il ricorso della politica alla scienza, affinché riduca per quanto possibile l'incertezza e supporti il *decision making*. Dai cambiamenti climatici agli ogm, dall'energia alle grandi opere, dai vaccini alle "ricette" per fronteggiare la crisi economica: da un lato, le istituzioni fanno fatica a gestire questioni per le quali gli aspetti scientifici acquistano un peso sempre maggiore; dall'altro, gli esperti chiamati in causa rischiano di trovarsi tra l'incudine del sostegno cognitivo alle scelte politiche e il martello della relativizzazione del sapere adottata in molte controversie sociali, dove la partecipazione di gruppi di interesse contrapposti al dibattito pubblico conta almeno quanto il parere dei tecnici. Soprattutto in campo ambientale, la confidenza nei *sistemi esperti* (Giddens 1990) porta a sottovalutare il fatto che gli attori sociali tendono a produrre un'autonoma visione selettiva dei vantaggi e dei rischi connessi a una determinata scelta. Il rapporto tra giudizio esperto e decisione politica non è affatto lineare: il ruolo degli esperti all'interno dei processi di *policy* ha a che fare con la conoscenza della quale sono portatori, ma sono abbastanza frequenti casi in cui il loro coinvolgimento serve ad aumentare le *chances* di chi propone o contesta una decisione. L'*expertise* è nella sua essenza una pratica "al confine" tra saperi, argomentazioni e interazioni, nel cui concreto svolgimento non sempre è possibile distinguere con precisione tra aspetti cognitivi (tecnici) e normativi (etico-politici) (Bulsei e Podestà 2014; Fischer 2009; Pellizzoni 2011a).

A partire dai gravi problemi per la salute e l'ambiente causati dall'amianto (il caso dello stabilimento Eternit a Casale Monferrato), svilupperemo alcune considerazioni a proposito del ruolo delle conoscenze scientifiche e della partecipazione sociale su questioni sensibili e controverse, che coinvolgono direttamente i cittadini e richiedono decisioni pubbliche. Al di là di qualsiasi *tentazione tecnocratica*, la mobilitazione contro i rischi per l'ambiente e la salute indica una linea di tendenza verso un'azione politica dal basso, orientata al raggiungimento di uno scopo collettivo identificato come interesse pubblico, che richiama questioni come la partecipazione (anche conflittuale), la sostenibilità e soprattutto la democrazia, intesa come volontà e capacità di rappresentare tutti gli interessi in campo. La tendenza da parte dei destinatari dei provvedimenti pubblici a rivendicare un ruolo di maggior rilievo rappresenta un fenomeno che i governi non dovrebbero sottovalutare; il supporto della conoscenza scientifica è un fattore centrale, ma gli scienziati non possono in alcun modo sostituire chi dovrebbe essere "esperto" nel prendere decisioni, cioè le istituzioni politiche. Alla domanda di qualità ambientale e sociale si affianca un crescente bisogno di partecipare: un modello centralizzato e tecnocratico, che tentasse di rispondere alla prima esigenza ignorando la seconda, avrebbe l'effetto di orientare le aspettative dei cittadini verso forme delegittimanti di conflitto sociale (Bulsei 2013; Lewanski 2014 e 2016; Urbinati 2014).

I. EXPERTISE E POLITICHE PUBBLICHE

L'analisi delle politiche pubbliche, ovvero di tutto ciò che le istituzioni di vario livello fanno per regolare comportamenti, distribuire risorse, pianificare attività, fornire servizi, punta a indagare le effettive modalità con le quali l'azione amministrativa interseca le strutture e i processi sociali. Analizzare una *policy* significa passare da un approccio istituzionale (*ciò che lo stato è*) a uno comportamentale (*ciò che lo stato fa*). Lo studio si concentra su aspetti quali: le coordinate di una politica (contenuti, norme, strumenti, ambito d'influenza); il suo ciclo di vita (emergere di un problema, ingresso nell'agenda politica, decisione e attuazione dei programmi, valutazione dei risultati); le relazioni tra gli attori sociali e istituzionali coinvolti. Come è noto, tale approccio analitico appare per molti versi associato al cosiddetto *paradigma pluralista*, cioè con la concezione secondo la quale il processo politico vede la

presenza di vari attori individuali o collettivi, che dispongono di livelli differenziati di risorse economiche, conoscitive e relazionali e conseguenti possibilità di influenzare le scelte politico-amministrative: la decisione sarà pertanto il risultato di varie forme di cooperazione o conflitto tra attori contraddistinti da diverse preferenze e finalità (Bulsei 2005, cap. 1; Dente 2011).

La *costruzione dell'agenda politica*, ovvero il modo in cui una questione entra a far parte dell'insieme dei problemi che sollecitano l'intervento pubblico, ha una diretta influenza sul come una determinata *issue* verrà affrontata. A seconda che essa sia riconosciuta e promossa come problema sul quale intervenire da parte di attori sociali variamente attivi e organizzati, oppure direttamente dalle istituzioni di governo, si assisterà a una diversa rappresentazione del campo decisionale. Nel primo caso, si avrà un processo *bottom-up* di definizione multiattoriale del problema, che attraverso l'interazione tra gli attori pubblici e privati strutturerà il *policy making*; nel secondo caso, si riscontrerà un ruolo più propositivo degli attori istituzionali, solo successivamente esposto al confronto con gli attori/interessi privati (Dente 2011).

Nei sistemi sociali contemporanei esistono due percorsi alternativi di legittimazione delle decisioni politico-amministrative: l'uno fa dipendere la scelta di un determinato corso d'azione dall'intesa sui valori in gioco; l'altro da come i fatti si presentano "oggettivamente". Varie ragioni sono state suggerite in letteratura per spiegare perché si imbocchi l'una o l'altra strada: convinzioni diffuse sul carattere scientifico piuttosto che politico di una determinata *issue*; assegnazione a specifici gruppi del controllo sul discorso pubblico a essa relativo; percezione generalizzata circa l'opportunità, in base agli interessi coinvolti, di porre una data questione in termini tecnici, soprattutto se controversa e potenzialmente conflittuale (Bulsei e Podestà 2014; Pellizzoni 2011a; Pellizzoni e Ylönen 2012; Scamuzzi e Tiplado 2015).

L'immagine di un sapere che dice al potere «come stanno le cose» tende ad affiancare, quando non a contrapporre, alla politica come espressione dialettica di valori e interessi una politica dei fatti che dovrebbe potersi basare su informazioni oggettive (Lindblom e Cohen 1979; Wildavsky 1979). Il quadro è in realtà più complesso, almeno per due ordini di motivi: a) il rischio di scorciatoie tecnocratiche; b) il rapporto tra competenza e utilizzabilità dei saperi.

Circa il primo punto, il problema consiste nel non trasformare il ricorso frequente e sistematico al parere degli esperti in un modello che punti a sostituire le istituzioni democratiche, giudicate incapaci di produrre decisioni

razionali ed efficaci, con il governo dei tecnocrati. Mentre la democrazia si fonda sul principio dell'uguaglianza politica, secondo il quale nessuna persona è intrinsecamente superiore e tutti i cittadini hanno il diritto di partecipare in modo autonomo e razionale alle scelte pubbliche, la visione tecnocratica è basata sull'assunto che alcuni siano in via esclusiva più qualificati di altri a governare: dimenticando però che anche i soggetti maggiormente esperti nel proprio campo disciplinare condividono con i "profani" gli effetti cognitivi e comportamentali della razionalità limitata (Giacomini 2016; Ottonelli 2012; Urbinati 2014).

A proposito del secondo aspetto, va sottolineato come uno dei fattori salienti in grado di promuovere, o al contrario di ostacolare, la diffusione delle conoscenze acquisite è la capacità degli esperti di trasformare il proprio sapere da teorico in applicato. *Expertise* significa sapere specialistico non in quanto posseduto ma (se e come) *applicabile*: serve ad affrontare problemi sociali più che a rispondere a quesiti scientifici, anche se ovviamente per fare ciò ci si deve basare su metodi e conoscenze esposte al dibattito scientifico. A proposito delle relazioni tra *expertise* e decisioni pubbliche, il sociologo Luigi Pellizzoni ha individuato tre dimensioni costitutive (Pellizzoni 2011a e 2011b):

1. *competenza*: più che conoscenza, *expertise* significa abilità, competenza operativa, riflessiva e applicabile, capace di tradursi in resoconti e spiegazioni; l'*expertise* non si alimenta solo di scienza, anche se la ricerca scientifica è andata influenzando sempre più aree come quella giudiziaria o economico-amministrativa;

2. *trasgressione*: le questioni di *policy* si lasciano di rado definire con precisione da una particolare prospettiva tecnica; gli scienziati rispondono a domande che non hanno scelto autonomamente e offrono pareri basati su una comprensione settoriale (imperfetta) di temi che non ricadono compiutamente in precisi campi disciplinari; la trasgressività è al tempo stesso un punto di forza e di debolezza: l'*expertise* dovrebbe servire ad affrontare problemi concreti e non esoterici quesiti scientifici e le affermazioni degli esperti sono "normalmente" contestabili tanto sul piano dei fatti quanto su quello dei valori;

3. *asimmetria*: l'*expertise* è una conoscenza attestata come efficace nella misura in cui è ampiamente accettata come tale: c'è *expertise* quando si ritiene possibile tracciare una linea di confine, che separa e unisce al tempo stesso, tra il sapere (e il saper fare) scientificamente legittimato e le

opinioni dei non addetti ai lavori; essa produce una sorta di dipendenza funzionale e culturale: vi si può rispondere con la deferenza (supportata da opportune credenziali) o cercando forme di mediazione.

Collins ed Evans (2002) distinguono tra *expertise esclusiva*, quando una cerchia di esperti controlla le conoscenze su una determinata questione (per esempio i fisici nucleari); *contributiva*, se diversi campi disciplinari concorrono alla gestione di problemi complessi; *interattiva*, nei casi in cui anche i profani sono in grado di interagire con gli specialisti, in quanto portatori di conoscenze pratiche di tipo territoriale o settoriale (problemi locali, patologie specifiche, e così via). Circa il più generale rapporto tra scienza e politica, esistono in letteratura tre modelli prevalenti, che analizzano la relazione sotto il profilo del principio costitutivo, del bene in gioco e dello scambio (Callon *et al.* 2001; Pellizzoni 2011a, 22 e ss.):

lineare - la scienza offre alla politica i suoi risultati, la politica li riceve e li utilizza: in questo caso il principio di riferimento è la delega, il bene relazionale è la fiducia e lo scambio è sostantivo (gli esperti ottengono risorse e applicano le proprie competenze);

decisionista - la scienza risponde a quesiti politici ma produce dati oggettivi “depoliticizzati”: qui il principio è la rappresentazione dei punti di vista coinvolti, il bene relazionale è l'identità (garantire che valori, interessi e saperi trovino espressione adeguata) e lo scambio ha carattere normativo (legittimazione incrociata di *expertise* e *policy making*);

coproduttivo - scienza e società, saperi e valori si determinano reciprocamente: secondo questo terzo modello, il rapporto si basa sul concetto di apprendimento collettivo, la risorsa relazionale è il bene comune e lo scambio consiste nella definizione congiunta di uno schema di riferimento per affrontare i problemi sul tappeto (articolazione delle dinamiche di sapere/potere implicate).

In definitiva, le relazioni tra saperi esperti e politiche pubbliche appaiono come una linea frastagliata o spezzata, il cui andamento (possibili deviazioni, incursioni in avanti e passi indietro) dipende da fattori strutturali e organizzativi non meno che da specificità delle questioni da trattare e orientamenti degli attori coinvolti.

2. UNA RICERCA INTERDISCIPLINARE

Per analizzare come e in che misura le evidenze scientifiche si dimostrino effettivamente in grado di orientare le decisioni pubbliche, è stata recentemente realizzata in Piemonte un'articolata ricerca interdisciplinare, la quale si prefiggeva di indagare il ruolo della conoscenza in tema di rischi ambientali e sanitari sia nei processi di mobilitazione sociale sia sul versante del *policy making*. Tale obiettivo di indagine richiama alcune questioni distinte sul piano analitico, anche se interconnesse su quello dei processi politico-amministrativi (Bulsei 2013; Bulsei e Podestà 2014; Vipiana 2014)¹:

1. in generale: il ruolo delle conoscenze scientifiche e degli esperti nell'elaborazione di provvedimenti pubblici a elevato impatto socio-ambientale (*law making*);
2. in particolare: la tematizzazione della *issue* salute nel contenuto sostanziale e nel programma normativo di determinate politiche;
3. più in specifico: l'eventualità che la conoscenza incorporata nelle norme contribuisca ad attivare processi di innovazione sociale e istituzionale, basati sul coinvolgimento delle comunità locali.

L'indagine è stata condotta mediante una rassegna degli studi epidemiologici, la ricostruzione del quadro normativo e amministrativo e l'analisi del rapporto tra processi sociali e regolazione pubblica relativi a tre casi esemplari di gravi rischi per l'ambiente e la salute: la vicenda Eternit a Casale Monferrato; il risanamento della Valle Bormida; la mobilità urbana e l'inquinamento da traffico nelle principali città piemontesi. In tutti i casi studiati, l'analisi documentale e le interviste in profondità a testimoni privilegiati (amministratori, esperti, attivisti locali) hanno evidenziato come e quanto il sapere scientifico sia servito, sia pure con modalità ed esiti differenti, per diagnosticare problemi e per supportare soluzioni da formalizzare in provvedimenti pubblici.

¹ Si tratta del *Work Package 5* del Progetto denominato *Report on Piedmont Health System*, che ha potuto contare sull'apporto disciplinare di clinici, epidemiologi, giuristi, sociologi ed esperti di analisi delle politiche pubbliche, coordinati da Fabrizio Faggiano (docente di Igiene applicata all'Università del Piemonte Orientale e Presidente dell'Associazione Italiana di Epidemiologia).

Per quanto riguarda la Valle Bormida (l'inquinamento provocato dallo stabilimento chimico Acna di Cengio), la produzione e circolazione di conoscenze sembra aver catalizzato i processi sociali e amministrativi secondo le seguenti dinamiche:

1. informazione alla popolazione sui rischi ambientali e sanitari e proteste organizzate, con la nascita dell'Associazione Valle Bormida Pulita;
2. ricorso alla giustizia civile, penale e amministrativa, supportato da studi clinici e analisi ambientali (su circa 300 sostanze contaminanti, delle quali almeno 90 di accertata pericolosità per la salute);
3. riconoscimento dello stato di emergenza e avvio di procedure di bonifica a forte valenza innovativa.

Circa il rapporto tra salute e mobilità urbana, la ricerca ha dimostrato che le evidenze medico-scientifiche hanno nel complesso una ridotta capacità di incidere sulla costruzione sociale (informazione e percezione) e istituzionale (provvedimenti pubblici) della questione: da un lato, i cittadini, grazie soprattutto a informazioni diffuse dai mezzi di comunicazione e dalle associazioni ambientaliste, hanno una percezione sempre maggiore dei rischi (incidenti e inquinamento da traffico), che non è tuttavia tale da indurre collettivamente comportamenti virtuosi nella popolazione; dall'altro, le autorità pubbliche tendono a prendere in considerazione i dati scientifici in modo ellittico e parziale: non mancano certo le evidenze sulle esternalità negative per la salute derivanti dalla circolazione veicolare, ma i dati statistico-epidemiologici non appaiono in grado di influenzare puntualmente il *policy making*, fatta eccezione per alcuni "provvedimenti tampone" in corrispondenza di picchi episodici nel ciclo di attenzione da parte delle comunità locali (blocchi parziali del traffico, circolazione a targhe alterne e così via).

Ma il caso nel quale le evidenze scientifiche hanno progressivamente assunto, in forma quasi paradigmatica, una funzione strategica è quello della drammatica vicenda dello stabilimento Eternit di Casale Monferrato.

3. COMUNITÀ A RISCHIO: IL CASO ETERNIT

Ci troviamo di fronte a un rischio quando il verificarsi di un evento (dannoso o vantaggioso) è connesso a un'azione intenzionale; una situazione di pericolo è invece dovuta a un evento dannoso indipendente da una decisione

causale (per esempio l'eruzione di un vulcano). Mentre in tutte le epoche le collettività umane hanno elaborato un proprio concetto di pericolo, quello di rischio è tipicamente moderno: emerge solo quando si realizzano specifici saperi, capacità di azione e modi di concepire l'azione stessa. I rischi contemporanei si qualificano come il prodotto di decisioni "interne" al sistema sociale: decisioni delle quali ci si pentirà se dovesse subentrare un danno che si sperava di poter evitare (Arnoldi 2009; Beato 1998; Giddens 1990; Luhmann 1991). Secondo l'antropologa Mary Douglas (1992), il rischio va considerato non tanto in termini di entità oggettiva e misurabile quanto come elemento di un sistema culturale. Ogni società infatti: a) codifica in modo specifico i rischi ai quali sono esposti i propri membri, influenzandone la percezione; b) supporta lo sviluppo di forme organizzative volte a controllare l'incertezza; c) stabilisce le modalità di attribuzione delle responsabilità (colpa e biasimo sociale) qualora si verificchino eventi negativi.

Il ricorso a conoscenze scientifiche e applicazioni tecnologiche (la scienza come attività organizzata) può supportare la valutazione del rischio, ma non tutto quello che è tecnicamente fattibile risulta per ciò stesso socialmente sostenibile. La tendenza alla *specializzazione deselettiva*, cioè a una eccessiva frammentazione settoriale delle competenze e a una conseguente rigidità monotematica delle soluzioni tecniche, è ben lungi dal mettere al riparo dai rischi, come dimostra una delle più tragiche vicende italiane: il disastro del Vajont del 1963, causato dalla potentissima onda sollevata da una frana in un lago artificiale realizzato a fini idroelettrici. Poiché nella gerarchia dei saperi specialistici quello ingegneristico è considerato superiore a quello geologico, non venne adeguatamente valutata la perizia sul Monte Toc (il termine in dialetto veneto rimanda al suo andare letteralmente "a pezzi", tanto che nessuno in loco si azzardava a costruire nemmeno una baita...): la diga resiste, ma tre paesi vengono completamente distrutti dall'acqua, provocando oltre 2.000 vittime (Bulsei 2005, cap. 5; De Marchi *et al.* 2001, 129 e ss.).

Si deve come è noto a Ulrich Beck (1986) la concezione di una *società del rischio* nella quale gli individui sono globalmente esposti a una minaccia generalizzata dovuta al normale funzionamento dei sistemi socio-tecnici: «I rischi presuppongono decisioni e valutazioni industriali, cioè tecnico-economiche, dei vantaggi. [...] "nascono amichevolmente" nei centri della razionalità e del benessere con la benedizione dei garanti del diritto e dell'ordine; dalle catastrofi preindustriali si distinguono per la loro genesi decisionale, che non è mai davvero solo dei singoli, ma di intere organizzazioni e associazioni

(politiche)» (Beck 1994, 50). L'irresponsabile gestione di attività industriali altamente inquinanti è un classico esempio di rischio ambientale e sanitario *causalmente* dovuto a scelte aziendali di privatizzazione dei profitti e socializzazione dei costi, ma anche a inadeguate politiche pubbliche: nel caso dell'amianto, è come se alla invisibilità delle sue minuscole e pericolosissime fibre si fosse accompagnata, oltre alla colpevole omertà sul fronte industriale, anche una *impalpabilità sociale e istituzionale* circa le gravi e complesse dimensioni del problema, nei suoi risvolti tecnici ed esistenziali (Bulsei e Podestà 2014, cap. 5; Vipiana 2014).

La lavorazione dell'amianto a Casale Monferrato risale agli inizi del Novecento: la cittadina piemontese fu scelta perché al centro del cosiddetto triangolo industriale Genova-Torino-Milano e vicina alla cava di Balangero (la più grande miniera amiantifera dell'Europa occidentale). Per decenni la fabbrica dell'Eternit (un prodotto che per le sue caratteristiche di flessibilità e resistenza sembrava destinato a durare per sempre) ha rappresentato per Casale la principale risorsa produttiva: negli anni Sessanta del secolo scorso lo stabilimento superava i duemila addetti ed essere assunti era considerato un privilegio. Ma in cambio di lavoro e benessere, l'azienda aveva preteso un inquinamento assoluto del territorio; la storia dell'amianto è anche la storia della crescente consapevolezza dei suoi gravi effetti nocivi, che per troppo tempo sono rimasti in secondo piano (Altopiedi 2011; Altopiedi e Panelli 2012; Bulsei 2014 e 2016; Mossano 2010; Vipiana 2014)².

I «signori dell'amianto» (Mossano, 2010) hanno sistematicamente occultato le informazioni sulla sua pericolosità: la strategia dei gruppi dominanti il mercato mondiale (messa a punto durante riunioni riservate denominate *Tour d'Horizon*) è consistita in una massiccia e dolosa opera di controinformazione, per contrastare la crescente letteratura scientifica sui gravi rischi per la salute (Altopiedi e Panelli 2012). Il fallimento dell'azienda casalese (nel 1986), il consolidarsi delle conoscenze scientifiche, le morti anche tra i non lavoratori, hanno portato negli anni a una stagione di mobilitazione sociale e al conseguente strutturarsi di un'ampia realtà partecipativa. Nel 1988 venne costituita l'Associazione Familiari e Vittime dell'Amianto (AFeVA), con l'obiettivo di ottenere giustizia in sede penale e civile, rivendicare la com-

² A tali contributi si rimanda per una ricostruzione della complessa vicenda e dei suoi risvolti sociali, amministrativi e processuali.

pleta bonifica del territorio e sostenere la ricerca e la cura per le patologie asbesto-correlate; un anno prima, una storica ordinanza dell'allora Sindaco Riccardo Coppo aveva vietato l'impiego in qualsiasi forma dell'amianto nel territorio comunale³.

La vicenda Eternit si inserisce nella più generale storia della lavorazione dell'amianto, dell'emergere di conoscenze scientifiche circa la sua pericolosità, della mobilitazione di lavoratori e cittadini contro i rischi dentro e fuori la fabbrica. Se fino a metà anni Settanta del secolo scorso le condizioni di lavoro particolarmente insalubri erano utilizzate per contrattare trattamenti economici più vantaggiosi (monetizzazione del rischio), in seguito, il diffondersi di informazioni sulla nocività dell'amianto e le morti di impiegati e dirigenti dello stabilimento o di semplici cittadini che non avevano mai lavorato nella fabbrica, ha posto le basi per la mobilitazione sindacale. Un'evoluzione per certi aspetti comune alla storia italiana dell'ambientalismo sui luoghi di lavoro, che ha fatto sì che le istanze provenienti dal movimento operaio si saldassero con quelle di altri attori (medici, ambientalisti, stampa locale): fino a giungere alla consapevolezza di trovarsi di fronte a un vero e proprio crimine d'impresa (Altopiedi 2011; Barca 2012; Bulsei e Podestà 2014, capp. 5 e 6).

4. CITTADINI, SAPERI, ISTITUZIONI

La specificità della vicenda di Casale Monferrato consiste nella straordinaria capacità di rielaborare una drammatica eredità attraverso la riflessione e l'azione collettiva, che hanno trasformato questa città piemontese, suo malgrado, in una sorta di laboratorio sociale, dove sapere scientifico e impegno civico si sono rafforzati a vicenda; c'è stata una vera e propria alleanza tra cittadini e scienziati (epidemiologi, ma anche esperti in prevenzione e cura sanitaria e in scienze ambientali): si è passati da una *expertise interattiva e negoziale* tra differenti prospettive a una di tipo *contributivo*, che ha integrato diversi apporti disciplinari in vista di un obiettivo comune (Brambilla 2013; Bulsei e Podestà 2014, cap. 5). Ciò ha fatto emergere una spiccata tendenza a valorizzare e spendere politicamente il tema della salute insieme a quello della qualità ambientale, usando in modo estensivo e creativo strumenti giuridici

³ Solo cinque anni più tardi, con la legge 257 del 1992, tale divieto verrà esteso a livello nazionale.

e competenze amministrative; il coinvolgimento della *expertise* tecnico-scientifica si è accompagnato a una progressiva integrazione delle istanze sociali e amministrative con quelle giudiziarie, anche se con evidenti e problematiche sfasature⁴.

Da un lato le azioni pubbliche di tipo legale e amministrativo si sono potute fondare su evidenze epidemiologiche, dall'altro tali conoscenze hanno influito sulla mobilitazione di lavoratori e cittadini. Le istituzioni pubbliche hanno costruito la *policy* combinando aspetti normativi, conoscenze tecniche e fattori sociali. Il Piano Nazionale Amianto varato dal Consiglio dei Ministri nel 2013 e il successivo Protocollo d'intesa tra Ministeri della Salute e dell'Ambiente e Regione Piemonte per l'istituzione del Sito di Interesse Nazionale e del Centro Sanitario Amianto (sportelli informativi e assistenza socio-sanitaria nell'area casalese) si sono giovati di tale "gioco di squadra".

Mobilitazione sociale, supporto istituzionale e attività giudiziaria sono stati scanditi dal consolidarsi di conoscenze scientifiche che ne hanno orientato l'evoluzione. Se in sede di Unione Europea l'*expertise* è stata definita come «varietà di forme di conoscenza specialistica posseduta da una parte selezionata della popolazione» (Commissione Europea 2001), il lavoro degli esperti alle prese con il rischio amianto non ha rappresentato una scatola nera, ma un'importante e continua occasione di scambio e integrazione tra gli attori coinvolti: un *know how* riflessivo, capace di tradursi in resoconti e spiegazioni finalizzati al *know why*, in grado di influenzare in virtù della propria autorevole credibilità il quadro di riferimento e la possibilità di azione di un'intera comunità (Fischer 2009; Pellizzoni 2011a; Selinger e Crease 2006).

Si tratta a ben guardare di un modello di relazione tra cittadini, saperi e istituzioni che dovrebbe rappresentare la regola, e non l'eccezione, anche in altri contesti (si pensi al caso dell'Ilva di Taranto), quando la complessità degli interventi è tale da richiedere un sistema di *governance* capace di interveni-

⁴Nel 2004 il Tribunale di Torino ha promosso un'inchiesta penale nei confronti dei responsabili della multinazionale e nel dicembre 2009 ha preso il via il processo di primo grado, che si è concluso il 13 febbraio 2012 con la condanna dei due imputati a 16 anni di reclusione ciascuno e a diversi risarcimenti alle parti civili. La sentenza di appello del 3 giugno 2013 ha portato a 18 anni la condanna per l'unico imputato superstite e riconosciuto al Comune di Casale Monferrato un risarcimento di circa 31 milioni di euro, ma è stata annullata dalla Cassazione nel novembre 2014, costringendo i cittadini casalesi a una nuova battaglia legale.

re autorevolmente nei processi territoriali, consentendo alle esigenze di tutela dell'ambiente e della salute di esprimersi in tempo reale rispetto alle dinamiche economiche e assicurando per via ordinaria e partecipativa il controllo sui vincoli e sulle opportunità. La sicurezza dei cittadini e del loro ambiente di vita non possono essere affidati soltanto a interventi reattivi di ripristino e compensazione, i quali si basano su una visione economicista che sottovaluta la dimensione etico-politica del problema, a partire dal disagio esistenziale dei residenti: il rapporto con il territorio fisico e sociale, la percezione del rischio e il timore di ammalarsi, le scelte di vita delle popolazioni esposte, con la tendenza a rinunciare a progettare il proprio futuro (Bulsei 2016; Bulsei e Podestà 2014, cap. 5; Vipiana 2014).

Nell'ultimo decennio, i tre quarti delle nuove diagnosi di mesotelioma pleurico (la più grave delle patologie causate dalle fibre d'amianto) ha riguardato soggetti con esposizione ambientale generica: persone che non avevano mai messo piede nella fabbrica, familiari di operai che avevano portato a casa le tute di lavoro, ma anche abitanti di aree non vicine alla stabilimento. I dati epidemiologici dimostrano che aumenteranno nel tempo i casi tra i non lavoratori rispetto a chi aveva a suo tempo subito un'esposizione più diretta e che la diffusione del fenomeno coinvolgerà anche e soprattutto i residenti in un'area vasta; di ciò occorrerà tener conto nell'adottare opportune misure di intervento. A distanza di trent'anni dalla chiusura dello stabilimento, ex lavoratori, familiari, comuni cittadini, associazioni e istituzioni si ritrovano uniti in questa lotta, che non può certo dirsi conclusa⁵.

5. CONOSCENZE SCIENTIFICHE E DEMOCRAZIA DELIBERATIVA

In termini generali, vi sono almeno due buone ragioni che inducono a riflettere sul rapporto tra saperi specialistici e contesto sociale e istituzionale: da un lato, è legittimo chiedersi se la ricerca scientifica sia in grado di mantenere la propria autonomia di fronte a molteplici vincoli politici e pressioni economiche; dall'altro, a quali condizioni essa può produrre e comunicare conoscenza utile

⁵ Accanto al problema della cura e della giustizia per le vittime c'è quello della bonifica, che presenta tre aspetti: la rimozione dei manufatti di amianto, lo smaltimento in discariche autorizzate e la successiva sostituzione con materiali non nocivi per la salute.

su temi sensibili e controversi, che catalizzano l'attenzione dell'opinione pubblica. Oltre alla valutazione della comunità scientifica, l'attività del ricercatore è sottoposta al giudizio, profano ma ovviamente interessato, di chi potrebbe trarre beneficio dal suo lavoro; sociologicamente parlando, il ruolo dell'esperto si colloca all'incrocio tra ricerca analitica (scienza dei problemi), interessi pratici (scienza delle soluzioni) e necessità di comunicare agli altri attori istituzionali e sociali i risultati in modo tale che vengano correttamente compresi e utilizzati (Bucchi 2010; Bucchi e Trench 2014; Scamuzzi e Tipaldo 2015).

L'*expertise* va veicolata in modo completo e comprensibile, senza tecnicismi e "burocratese", informando sui rischi (dati e canali divulgativi), sulle decisioni (provvedimenti, finalità, procedure) e sui comportamenti da adottare (prevenzione e regolazione): un messaggio efficace deve attirare l'attenzione, sollecitare l'interesse e indurre all'azione; deve provenire da una fonte legittimata ed essere chiaramente identificabile nel rumore sociale, ma soprattutto collocabile nel *framework* socio-culturale del cittadino-destinatario (utilizzabilità). Alla tendenza a guardare spesso con sospetto la comunicazione istituzionale, se ne accompagna infatti una altrettanto grave: quella di mettere sullo stesso piano il commento autorevole e una delle tante "bufale" che circolano sul web⁶.

La scienza, il ruolo degli scienziati e la spendibilità sociale dei prodotti della loro attività sono temi che richiedono un costante dialogo tra addetti ai lavori e utenti finali, ovvero le collettività umane intese sia come formazioni sociali sia come comunità amministrate, attraverso forme strutturate di partecipazione dei cittadini. Ma *partecipazione* è un termine generico, usato talvolta impropriamente per indicare processi differenti: se a un primo livello essa coincide con la cooperazione allo svolgimento di un'attività, a un secondo e più specifico stadio consiste nella capacità di influenzare una decisione collettiva relativa all'azione da intraprendere; a un terzo livello, infine, la partecipazione implica la possibilità di incidere sulla struttura stessa del processo decisionale (Bulsei e Podestà 2014, cap. 6; Lewanski 2014).

La richiesta di partecipazione alle decisioni che riguardano la collettività è stata spiegata dalle scienze sociali in maniera differente: da approcci di tipo storico-istituzionale, in termini di evoluzione del funzionamento dei sistemi democratici; da

⁶ Come documentato per esempio su <https://www.frascatiscienza.it>: in particolare con un divertente video disponibile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=1IxdI-D-Kms>.

analisi dei cambiamenti politico-culturali nei rapporti tra Stato e società civile; da approcci relazionali attenti alle interazioni tra attori nelle arene di *governance* e alla produzione di politiche pubbliche (Bulsei e Podestà 2014, cap. 1; Lewanski 2014 e 2016). Mentre l'espressione *democrazia partecipativa* comprende tutte quelle pratiche collettive attraverso le quali gruppi di cittadini entrano in rapporto con le istituzioni, cercando di influenzarne le decisioni, la *democrazia deliberativa* è un paradigma teorico, critico e normativo che enfatizza la dimensione della discussione pubblica e del confronto argomentato tra diversi punti di vista a fronte di un problema comune (Elster 1998; Floridia 2013 e 2017).

Nelle democrazie contemporanee si stanno moltiplicando esperienze innovative di partecipazione, le quali assumono la forma di arene strutturate che affidano ai diretti interessati il compito di definire in modo dialogico i problemi che li riguardano e di trovare le soluzioni ritenute opportune. Una istituzione pubblica che voglia, di sua iniziativa o su pressione della società civile, coinvolgere i cittadini nella formulazione delle proprie politiche, si trova di fronte a un ampio ventaglio di strumenti partecipativi, spesso promossi dai programmi europei, che hanno iniziato a essere sperimentati anche nel contesto italiano (Allegretti 2010; Bobbio 2010 e 2013; Bulsei e Podestà 2014).

Tali esperienze segnano un'aperta rottura rispetto alle usuali modalità di *policy making* (maggioritario o negoziale) e costituiscono anche un superamento delle forme tradizionali di consultazione (si pensi ai quesiti referendari) in cui i cittadini vengono di fatto tenuti ai margini del processo decisionale. Attraverso il rapporto paritario tra partecipanti adeguatamente informati e la trasparenza del confronto tra differenti posizioni, le arene deliberative sarebbero in grado di condurre a decisioni più stabili ed efficaci. Per contro, le principali critiche riguardano i ristretti ambiti di applicazione, l'eccessivo peso delle procedure e gli alti costi di realizzazione, il rischio di manipolazione a causa del differente potenziale cognitivo dei soggetti coinvolti (capacità di concettualizzare ed esporre le proprie opinioni), i meccanismi di selezione dei partecipanti. Benché per definizione l'appello a far sentire la propria voce sia rivolto a *tutti* i cittadini che hanno un qualche interesse sul tema in discussione, nella realtà coloro che prendono parte al processo deliberativo non sono che una piccola quota: esiste sempre qualche forma, esplicita o implicita, di selezione. L'individuazione dei partecipanti può avvenire mediante autoselezione (qualsiasi cittadino può decidere se entrare nel processo o rimanerne fuori), ma più di frequente si opera una selezione mirata che punta a ricreare un gruppo circoscritto che rispecchi il più possibile gli interessi e i punti di

vista presenti nella società, spesso estraendo un campione della popolazione, rappresentativo della comunità coinvolta da un determinato problema: cittadini comuni che difficilmente parteciperebbero di propria iniziativa a un'assemblea pubblica (Bobbio 2013; Bulsei 2012, cap. 3).

Di norma, l'elevata competenza in un determinato campo disciplinare è tale da consentire all'esperto di "cogliere il nocciolo" di un problema; tuttavia, la tendenza a fare ricorso, insieme a metodi analitici, ad automatismi cognitivi in misura maggiore rispetto ai profani, può condurre a forme di riduzionismo e segmentazione di questioni complesse; all'abilità nell'organizzare e divulgare le conoscenze relative a un problema che sollecita l'intervento pubblico propria dell'*expertise*, andrebbe pertanto associato il confronto "politico" tra tutte le dimensioni e le alternative implicate nella scelta da operare. Un contesto pubblico nel quale i cittadini vengano posti in condizioni strutturali e cognitive adeguate favorisce lo scambio tra argomentazioni (*deliberation*) e può migliorare l'output decisionale (Bulsei e Podestà, cap. 1; Chiari 2012; Giacomini 2016).

I processi partecipativi consistono in una relazione tra cittadini e decisori politici, ma una relazione altrettanto importante è quella che si stabilisce tra i cittadini e gli esperti. Le esperienze partecipative si costituiscono come *forum ibridi*, in cui due tipi di saperi si confrontano e si integrano, aprendo la strada a un apprendimento reciproco: l'uso strategico dell'argomentazione, con il ricorso a motivazioni razionali (anche se non neutrali), "costringe" i profani a mettere in relazione i loro dati di esperienza con le categorie più generali e astratte degli specialisti; questi ultimi sono indotti a tener conto del sapere pratico del quale sono depositari i cittadini. I forum ibridi si configurano a un tempo come arene politiche e spazi non-politici, che mirano da un lato a raffreddare il calore delle opinioni divergenti e spesso conflittuali mediante la riflessione e il confronto e dall'altro a controbilanciare la freddezza delle procedure tecnico-scientifiche con le passioni, i timori e le speranze delle persone (Callon *et al.* 2001; Chiari 2012; Elster 1998).

6. CONCLUSIONE

La crisi idrica o la copertura vaccinale non sono in sé questioni opinabili: il che tuttavia non esime i decisori dall'obbligo etico e dalla necessità funzionale di contribuire al dibattito pubblico in modo autorevole, credibile, veritiero, spiegando le motivazioni scientifiche e le esigenze collettive alla base di deter-

minati provvedimenti, soprattutto quando intaccano interessi (competizione allocativa per risorse scarse) o scalfiscono credenze tanto consolidate quanto irrazionali (Bucchi e Trench 2014; Maasen e Weingart 2005). La democrazia si costruisce sulla base del confronto tra ragioni, interessi e opinioni: se il criterio aggregativo si basa sul conteggio delle preferenze degli attori, la peculiarità del processo deliberativo è quella di confrontare/trasformare le preferenze e giungere così a una soluzione condivisa. Affinché ciò sia possibile (senza dare per scontato che avvenga in ogni occasione), è necessario che tale processo si svolga con *equità procedurale* (pluralismo, parità e cooperazione tra i partecipanti) e produca *efficacia sostanziale* (convergenza di massima su soluzioni condivise e praticabili, anche attraverso il mutamento delle preferenze individuali) (Bobbio 2013; Bulsei e Podestà 2014, cap. 6).

Di fronte allo sviluppo di politiche pubbliche sempre più complesse e alla crisi dei tradizionali sistemi di rappresentanza, le pratiche deliberative possono integrare le normali procedure democratiche. A patto di evitare astratte e formalistiche contrapposizioni e prestare attenzione al *potenziale dialogico* più che decisionale degli esperimenti deliberativi, i quali si dimostrano in grado di rivitalizzare il sistema democratico e rendere più consapevoli i cittadini (Bobbio 2013; Freschi e Mete 2009; Lewanski 2014 e 2016). I processi decisionali non possono essere sostituiti da “discorsi pubblici”. Le procedure deliberative servono a connettere la sfera pubblica con il sistema politico: la loro utilità consiste nel mettere in luce problemi e conflitti da sottoporre comunque al vaglio delle istituzioni rappresentative così come dei cittadini che non hanno direttamente preso parte al confronto dialogico (Floridia 2013 e 2017).

La scommessa che accomuna le arene deliberative è che le scelte pubbliche possano giovare del confronto informato tra cittadini, utile a far emergere opzioni differenti senza ingessare la negoziazione su posizioni precostituite. La decisione finale spetta in ogni caso agli organi rappresentativi; se tuttavia non si affronta la questione sotto il profilo strettamente giuridico, va sottolineato come il ricorso a pratiche deliberative comporti importanti effetti sociali, come quello di migliorare le relazioni tra i cittadini e le istituzioni pubbliche. «Fermo restando che il rafforzamento delle istituzioni rappresentative costituisce un nodo ineludibile, la diffusione su ampia scala di processi che coinvolgano i cittadini nelle scelte collettive può dare un contributo significativo nel colmare il divario tra cittadini comuni e “politica”» (Lewanski 2014, 19).

Occorre *restituire la società alla politica* (Diamanti 2012): superare una concezione prevalentemente istituzionale della politica e rivolgere maggiore e

specifica attenzione alle sue basi sociali, agli attori e alle loro reti di relazione, a partire dalle effettive poste in gioco e da come intorno a esse si strutturano opzioni e percorsi plurali. La partecipazione è una scelta razionale, in senso weberiano, rispetto sia allo scopo sia al valore, poiché si dimostra tendenzialmente in grado di condurre a decisioni migliori (più consensuali ed efficaci) e nel contempo di sviluppare l'espressione pubblica delle persone (responsabilità condivisa e cittadinanza attiva). Ciò attraverso un modello evoluto di relazioni tra esperti, amministratori e cittadini che valorizza la dimensione collettiva dei problemi e della ricerca di soluzioni su come affrontarli. Se l'intelligenza degli esperti richiede anche e soprattutto la messa in campo di competenze comunicative, per fare in modo che le conoscenze tecniche e scientifiche diventino beni pubblici realmente utili, quella delle istituzioni democratiche dovrebbe consistere nella volontà e capacità di apprendere dagli attori sociali, per poi intervenire ai vari livelli di governo con scelte amministrative adeguate alla complessità dei temi sul tappeto (Bulsei e Podestà 2014; Gallino 2007).

BIBLIOGRAFIA

- Allegretti U. (2010), a cura di, *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze, Firenze University Press
- Altopiedi R. (2011), *Un caso di criminalità d'impresa: l'Eternit di casale Monferrato*, Torino, L'Harmattan Italia
- Altopiedi R. e Panelli S. (2012), "Il Grande Processo", *Quaderni di storia contemporanea* Isral, n. 51, pp. 17-77
- Arnoldi J. (2009), *Risk. An Introduction*, Cambridge, Polity Press
- Barca S. (2012), *Bread and poison. The story of labor environmentalism in Italy, 1968-1998*, in C. Sellers e J. Mallin (a cura di), *Dangerous Trade. Histories of Industrial Hazards across a Globalized World*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 126-139
- Beato F. (1998), *Le teorie sociologiche del rischio*, in P. De Nardis (a cura di), *Le nuove frontiere della sociologia*, Roma, Carocci, pp. 343-384
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Berlin, Suhrkamp; trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000
- (1994), "Dalla società industriale alla società del rischio. Questioni di sopravvivenza, struttura sociale e illuminismo ecologico", *Teoria Sociologica*, vol. II, n. 4, pp. 49-75

- Bobbio L. (2010), *Democrazia e nuove forme di partecipazione*, in M. Bovero e V. Pazè (a cura di), *La Democrazia in nove lezioni*, Bari-Roma, Laterza, pp. 46-63
- Bobbio L. (2013), a cura di, *La qualità della deliberazione. Processi dialogici tra cittadini*, Roma, Carocci
- Brambilla M., "L'operaio, il sindacalista e l'oncologa. Con loro Casale scoprì la polvere killer", *La Stampa*, 5 giugno 2013
- Bucchi M. (2010), *Scienza e società. Introduzione alla sociologia della scienza*, Milano, Raffaello Cortina
- Bucchi M. e Trench B. (2014), a cura di, *Handbook of Public Communication of Science and Technology*, London, Routledge
- Bulsei G.L. (2005), *Ambiente e politiche pubbliche. Dai concetti ai percorsi di ricerca*, Roma, Carocci
- (2013), "Ambiente, salute, comunità locali. Partecipazione sociale e politiche pubbliche in una regione italiana", *Sociologia e Ricerca sociale*, n. 102, pp. 95-104
- (2014), *Il caso Eternit: dramma collettivo, mobilitazione civile, azione istituzionale*, in Vipiana P. (a cura di), *L'inquinamento da amianto*, Milano-Torino, Utet Giuridica, 2014, pp. 211-218
- (2016), "Essere comunità in condizioni avverse", *Sociologia urbana e rurale*, n. 110, pp. 56-70
- Bulsei G.L. e Podestà N. (2014), *L'ascolto del territorio. Esperienze di democrazia partecipativa*, Aracne, Roma
- Callon M., Lascoumes P. e Barthe Y. (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Édition du Seuil
- Chiari A. (2012), *Manuale operativo per la discussione informata*, in *Scienza Attiva. I giovani e la scienza partecipata*, Torino, Centro Interuniversitario Agorà Scienza, pp. 8-33
- Collins H. e Evans R. (2002), "The third wave of science studies. Studies of expertise and experience", *Social Studies of Science*, vol. 32, n. 2, pp. 235-296
- Commissione Europea (2001), *Democratising Expertise and Establishing Scientific Reference Systems*, White Paper of Governance, Report of the Working Group 1b
- De Marchi B., Pellizzoni L. e Ungaro D. (2001), *Il rischio ambientale*, Bologna, il Mulino
- Dente B. (2011), *Le decisioni di policy*, Bologna, il Mulino
- Diamanti I. (2012), *Gramsci, Manzoni e mia suocera. Quando gli esperti sbagliano le previsioni politiche*, Bologna, il Mulino
- Douglas M. (1992), *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London, Routledge; trad. it. *Rischio e colpa*, Bologna, il Mulino, 1996
- Elster J. (1998), a cura di, *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press

- Fischer F. (2009), *Democracy and Expertise. Reorienting Policy Inquiry*, Oxford, Oxford University Press
- Floridia A. (2013), *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Roma, Carocci
- Floridia A. (2017), *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, Bologna, il Mulino
- Freschi A.C. e Mete V. (2009), "The political meaning of institutional deliberative experiments", *Sociologica*, n. 3, pp. 1-55
- Gallino L. (2007), *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Torino, Einaudi
- Giacomini G. (2016), "Democrazia o tecnocrazia? Considerazioni cognitive e sperimentali sulla praticabilità dei regimi politici", *Biblioteca della libertà*, n. 215, pp. 41-72
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, il Mulino, 1994
- Lewanski R. (2014), *Democratizzare la democrazia*, Introduzione a P. Nanz e M. Fritzsche, *La partecipazione dei cittadini: un manuale*, Bologna, Regione Emilia Romagna, pp. 9-19
- (2016), *La Prossima Democrazia. Dialogo, deliberazione, decisione* (disponibile all'indirizzo <https://laprossimademocrazia.com/>)
- Lindblom C.E. e Cohen D.K. (1979), *Usable Knowledge. Social Science and Social Problem Solving*, New Haven-London, Yale University Press
- Luhmann N. (1991), *Soziologie des Risikos*, Berlin, de Gruyter; trad. it. *Sociologia del rischio*, Milano, Bruno Mondadori, 1996
- Maasen S. e Weingart P. (2005) a cura di, *Democratization of Expertise?*, Berlin, Springer
- Mossano S. (2010), *Malapolvere. Una città si ribella ai «signori» dell'amianto*, Casale Monferrato, Sonda
- Ottonelli V. (2012), *I principi procedurali della democrazia*, Bologna, il Mulino
- Pellizzoni L. (2011a), a cura di, *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, Bologna, il Mulino
- (2011b), *Dalla retta alla spezzata. Il ruolo dell'expertise nei conflitti ambientali*, in N. Podestà e T. Vitale (a cura di), *Dalla proposta alla protesta, e ritorno. Conflitti locali e innovazione politica*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 105-134
- Pellizzoni L. e Ylönen M. (2012), a cura di, *Neoliberalism and Technoscience. Critical Assessments*, Farnham, Ashgate
- Scamuzzi S. e Tipaldo G. (2015, a cura di), *Aperti scienza. Il presente e il futuro della comunicazione della scienza in Italia tra vincoli e nuove sfide*, Bologna, il Mulino

- Selinger E. e Crease R. (2006), a cura di, *The Philosophy of Expertise*, New, York, Columbia University Press
- Urbinati N. (2014), *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge (Ma), Harvard University Press; trad. it. *Democrazia sfigurata: il popolo fra opinione e verità*, Milano, Università Bocconi, 2014
- Vipiana P. (2014, a cura di), *L'inquinamento da amianto*, Milano-Torino, Utet Giuridica
- Wildavsky A. (1979), *Speaking Truth to Power. The Art and Craft of Policy Analysis*, Boston, Little Brown

Nicolò Valenzano

**L'educazione alla cittadinanza
democratica e la *Philosophy
for Communities* in contesti
interculturali**

INTRODUZIONE

Nel 1984, in un celebre saggio, Norberto Bobbio notava come l'educazione alla cittadinanza costituisse una delle principali promesse mancate della democrazia (Bobbio 1984). Pareva già allora, ed è oggi ancor più evidente, che il cittadino non educato rappresenta una delle maggiori minacce per i sistemi democratici, pervasi dell'apatia politica e dal disinteresse, affetti dal voto di scambio e dall'astensionismo. Per converso, si può ritenere che l'educazione sia responsabile della formazione di cittadini competenti sia dal punto di vista sociale che politico (Bertolini 2003). Per raggiungere quell'ideale per cui la democrazia si realizza nella pratica democratica di cittadini attivi, la normativa italiana, dall'intervento di Aldo Moro nel 1958 ai più recenti del ministro Mariastella Gelmini¹, si è impegnata in un susseguirsi di provvedimenti, che rappresentano, da un lato, «il test rivelatore della lacuna che si intende colmare» (Scoppola 1991, 50) e, dall'altro, la testimonianza del persistente bisogno di formazione del senso e della pratica della cittadinanza.

¹ Nel dopoguerra l'introduzione dell'educazione civica si deve all'iniziativa del ministro Moro che si realizza con il DPR n. 585 del 13.06.1958; importanti e recenti sfasamenti semantici nella legislazione scolastica italiana si devono, per fare solamente alcuni esempi, al ministro Falcucci nel 1985, al ministro Moratti nel 2003 e infine al ministro Gelmini nel 2008 (Legge n. 169 del 30.10.2008, il Documento d'indirizzo ministeriale n. 2079 del 04.03.2009, il DPR n. 89 del 15.03.2010 contenente le *Indicazioni nazionali* e la C.M. n. 86 del 27.10.2010).

Quella disciplina che viene comunemente chiamata “educazione alla cittadinanza”, in Italia, proviene da lontano ed è l’esito di una lunga serie di vicissitudini: nella scuola elementare venne introdotta per la prima volta nel 1877 con la denominazione “Nozioni dei doveri dell’uomo e del cittadino”. All’indomani dell’unità nazionale, quale conseguenza della stagione risorgimentale, l’insegnamento civico si costituì con lo scopo prioritario di suscitare i sentimenti di appartenenza nazionale degli italiani. L’obiettivo principale, in altri termini, era di intraprendere quel lungo percorso attraverso il quale “fare gli italiani”, manifestando così un aspetto di quel complesso sistema attraverso il quale l’Italia liberale esprimeva il suo pedagogismo politico (Levra 1992; Isnenghi e Cecchinato 2008).

Con la Costituzione repubblicana molti riferimenti cambiarono, molti libri di testo di educazione civica, pubblicati nell’immediato dopoguerra, presentavano l’insegnamento della disciplina nei termini di una lettura ragionata della Costituzione, ossia una presentazione dei valori di fondo e un avviamento alla vita democratica. Nella seconda metà del xx secolo si sono succedute e alternate varie descrizioni della disciplina denominata “educazione civica” e vari concetti sono stati a essa associati: Costituzione, socializzazione, convivenza democratica, cittadinanza, legalità, civismo, pace, intercultura, mondialità, diritti, ambiente (Baldazzi 1999; Lastrucci 1997). La più recente legislazione scolastica, le *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell’infanzia e del primo ciclo d’istruzione* del 2012 (DM n. 254 del 16.11.2012) e le *Indicazioni nazionali* del 2010 (DPR n. 89 del 15.03.2010) per il secondo ciclo di istruzione, fanno riferimento all’espressione “Cittadinanza e Costituzione”. Pur senza tralasciare il richiamo alla carta costituzionale, la recente normativa lascia trasparire la varietà dei livelli e dei rimandi che si sono stratificati anche da un punto di vista teorico (Lastrucci 2006).

A partire da questo quadro scolastico, nelle pagine seguenti, si cercherà, in prima battuta, di portare alcuni argomenti in favore dell’importanza dell’educazione alla cittadinanza democratica (d’ora in poi Ecd), evidenziando un nesso costitutivo tra queste competenze e la democrazia. In seconda battuta, facendo seguito al sostanziale fallimento di questo progetto educativo, si suggerirà l’esigenza di insistere sull’educazione degli adulti alla cittadinanza democratica. Ciò consentirà lo sviluppo successivo del discorso, in cui si proporrà di considerare le pratiche filosofiche di comunità, e la *Philosophy for Communities* in particolare, come una proposta di Ecd².

² Nelle pagine successive utilizzerò con una certa frequenza l’abbreviazione Ecd per educazione alla cittadinanza democratica. Impiegherò in maniera sinonimica anche l’e-

I. PERCHÉ EDUCARE I CITTADINI?

Una distinzione ormai canonica propone di separare concezioni più esigenti della democrazia da quelle meno esigenti (Sartori 1987; Pasquino 1997). Le prime richiedono ai propri cittadini alti livelli di informazione e conoscenza per prendere decisioni competenti e responsabili. I modelli deliberativi, che richiedono elevato livello di impegno nella discussione pubblica e di partecipazione dei cittadini, rappresentano icasticamente questa tipologia. Le concezioni meno esigenti ritengono, ispirandosi in qualche misura alla concezione schumpeteriana, che per mantenere viva la democrazia sia sufficiente la presenza di élite in lotta tra loro per i voti degli elettori, con la condizione della libertà di voto (Schumpeter 1955).

Anche in una sommaria esposizione, quale quella appena illustrata, appare evidente come entrambe le concezioni richiedano una qualche forma di Ecd, poiché esigono, in modi e toni diversi, cittadini liberi e responsabili, comunque competenti in merito alla vita pubblica e democratica. Nelle concezioni meno esigenti sono sufficienti cittadini liberi e competenti durante il momento elettorale; quelle più esigenti, invece, concependosi come democrazie della discussione, comportano un ruolo decisivo dell'opinione pubblica e, di conseguenza, richiedono cittadini competenti (Massaro 2004).

Queste considerazioni in qualche misura relative alla natura stessa della democrazia, mirano a difendere l'idea della centralità dell'educazione alla cittadinanza per i sistemi democratici. A ulteriore sostegno di questa tesi, vorrei accennare ad alcuni elementi connessi alla congiuntura storica attuale. Si tratta di aspetti che non sono connaturati alla forma del regime democratico ma sono specifici dell'epoca contemporanea, dal pluralismo interculturale alla disaffezione politica e alla degenerazione della discussione pubblica: cionondimeno possono essere interpretati come segnali di un bisogno di educazione alla cittadinanza democratica.

spressione, in parte diversa, di "educazione alla cittadinanza". Sono ben consapevole delle difficoltà filosofiche di individuare una nozione sostanziale di educazione alla cittadinanza in una società pluralistica democratica (McLaughlin 1992), cionondimeno mi pare sufficiente assumere una definizione vaga del costruito, giacché l'obiettivo in questa sede è quello di esporre una proposta educativa piuttosto che soffermarmi su un'analisi teorica dell'Ecd e delle sue implicazioni.

Nella fase storica in cui viviamo, caratterizzata dalla differenziazione culturale, dall'immigrazione, dalla globalizzazione e dalla crisi economica, emerge un'esigenza di correzione della democrazia liberale, quale si è andata formando nella seconda metà del Novecento. Questo emendamento dovrebbe consentire la convivenza democratica alla pluralità di culture che vivono nelle società contemporanee ed evitare nuove forme di discriminazione delle "minoranze tra le minoranze" (Eisenberg e Spinner-Havel 2005; Sartori 2002; Ambrosini 2005). Di fronte a sfide globali di tale complessità, le proposte educative non appaiono così efficaci come dovrebbero, né sembrano sufficientemente impegnate nella promozione del pensiero critico e dell'integrazione sociale, nell'offerta di opportunità esistenziali e lavorative o nell'educazione riflessiva dei cittadini democratici (Torres 2009; Nussbaum 2011; Grant e Portera 2011). La convivenza democratica di natura primariamente interculturale è possibile grazie a un'educazione al dialogo democratico, alla tolleranza verso l'alterità, alla partecipazione alla vita pubblica, caratteristiche distintive dell'educazione alla cittadinanza. Il variegato panorama delle pratiche filosofiche fondate sul dialogo offre diverse proposte di carattere riflessivo, dalla *Philosophy for Children/Communities* che descriverò nelle pagine seguenti al dialogo socratico fino al *café philo*, che si pongono in questa prospettiva, stimolando l'abitudine a rispettare tutti gli individui come portatori di diritti e doveri³.

Oltre a questo elemento esterno, vi sono altri fattori che incidono sulla richiesta di educazione alla cittadinanza: vorrei richiamarne solamente due. È ampiamente riconosciuto che lo iato tra cittadini e istituzioni è sempre maggiore, e si manifesta attraverso la disaffezione politica, l'indolenza elettorale, sino a giungere alla pratica del voto di scambio. Individui che «rifuggono dalla partecipazione e in questo modo rafforzano i poteri costituiti» rinuncia-

³ La *Philosophy for Communities* si caratterizza come una pratica filosofica, quella costellazione di esperienze e metodologie incentrate sulla filosofia, sviluppatesi negli ultimi decenni: dalla *philosophy with/for children* (M. Lipman, A.M. Sharp, G. Matthews, M. Sasseville, M. Tozzi e W. Kohan) alla *Kinderphilosophie* (E. Martens, V. Hösl e E. Marsal), dai *cafés-philos* (M. Sautet e M. Onfray) al counseling filosofico (G. Achenbach e L. Marinoff), dagli atelier filosofici (O. Brenifier) alla filosofia contemplativa (R. Lahav). Il panorama delle pratiche filosofiche è troppo ampio per darne conto in questa sede, ma per un primo orientamento è utile vedere, oltre alle opere di Lipman (Brenifier 2007; Martens 2007; Kohan e Waksman 2013; Schuster 2006; Lahav 2004; Achenbach 2006; Dordoni 2009).

no a essere cittadini di uno stato democratico giacché rinunciano a esercitare i propri diritti politici e a incidere nella formazione dell'opinione pubblica (Dahrendorf 2000, 313). L'altro aspetto sul quale è opportuno soffermarsi evidenzia alcuni elementi di degenerazione della discussione pubblica: i livelli di personalizzazione leaderistica, di superficialità indotta dai fenomeni mediatici, di disinteresse per i grandi capitoli dell'agenda economica e politica (Galli 2011). Questi, e altri, fattori degenerativi della discussione inducono ad affermare l'esigenza di un maggiore livello di competenza e partecipazione.

Accanto al nesso costitutivo tra educazione civica e democrazia, richiamato in apertura, ho evidenziato altre trasformazioni storiche e sociali che rendono ancor più urgente, ma al contempo più complessa, l'Ecd. In questo quadro, vorrei ancora illustrare brevemente alcune ragioni del sostanziale fallimento degli interventi educativi, realizzati in ambito scolastico, rivolti in questa direzione.

1.1. I fallimenti dell'educazione alla cittadinanza

I diversi interventi educativi riguardanti l'Ecd hanno, almeno sul lungo periodo, raggiunto un complessivo insuccesso (Santerini 2006, 33-34; Cavalli e Deiana 1999, 16). Le varie forme che questo insegnamento ha assunto a livello scolastico hanno riscosso risultati per lo più modesti, nonostante la diffusa convinzione della sua rilevanza (Cavalli 1999). La molteplicità e complessità delle cause di questo fenomeno, socio-ambientali, socio-economiche, familiari, rendono difficile individuare specifiche responsabilità. In questa sede mi limiterò ad accennarne alcune ascrivibili alle istituzioni scolastiche e alle loro prassi educative: ciò indurrà a sviluppare una proposta situata in ambito extrascolastico, nel contesto associativo adulto.

Un duplice fenomeno ha, sul finire del xx secolo, investito il mondo della scuola, condizionandone le capacità educative. L'enorme diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione su scala globale e il loro impiego personalizzato ha eroso la tradizionale centralità della scuola come luogo di apprendimento culturale. La crescente difficoltà di costruire un fattivo patto di corresponsabilità educativa con le famiglie rappresenta un corollario di questa tendenza che ha accresciuto l'erosione dei margini di intervento educativo in ambito scolastico. Un secondo fenomeno, di diversa natura e origine, che ha contribuito a logorare le possibilità educative delle istituzioni scolastiche riguarda la cosiddetta *accountability* delle medesime istituzioni. La

cosiddetta “ideologia della professionalizzazione” (Laval 2003) ha introdotto nei contesti educativi una visione rigidamente funzionalista, secondo la quale la scuola dovrebbe trasmettere un sapere utile, strumento di sviluppo economico. In questa prospettiva, però, la crescita della consapevolezza e della libertà personale intese come finalità educative perdono la loro centralità.

Proprio in virtù di questi cambiamenti che hanno modificato la cultura pedagogica di riferimento delle istituzioni scolastiche, vorrei in questa sede sviluppare il discorso dell'Ecd in ambito extrascolastico. Per far ciò è necessario adottare una proposta educativa imperniata su un ruolo sociale della filosofia nello spazio pubblico e nei contesti educativi in particolare. Tralascierò quindi di approfondire il tema, pur importante, dell'Ecd dei bambini attraverso le pratiche filosofiche di comunità, già evidenziata da Matthew Lipman e Ann Sharp, perché si tratta di un campo già esplorato sia dal punto di vista teorico che da quello pratico (Turgeon 2004; Di Masi e Santi 2012 e 2016; Mancini 2015; Echeverria e Hannam 2017)⁴. Il proposito, invece, è di sottolineare l'importanza di questa pratica nella prospettiva dell'educazione degli adulti. Ogni contesto di relazioni sociali, infatti, va concepito come una palestra democratica e di costruzione della cittadinanza: la famiglia in primo luogo rappresenta l'ambiente nel quale si inizia a praticare l'esercizio del dialogo e dell'ascolto (Corsi 2004). Ne consegue una forma di circolarità paradossale: per formare buoni cittadini occorre che vi siano già buoni cittadini, ovvero insegnanti, genitori ed educatori dei vari ambiti formali, non formali e informali capaci di testimoniare tali qualità e di impartire tale educazione e i relativi prerequisiti. Sulla base di questi presupposti mi pare urgente l'esigenza di educare anche gli adulti alla cittadinanza democratica⁵. Muovendo in questa direzione, nel prossimo paragrafo, descriverò sommariamente in cosa consista la *Philosophy for Communities*, ovvero quella pratica filosofica di comunità ideata a partire dal modello Lipman-Sharp. Questa

⁴ In un'intervista del 1992 Matthew Lipman sottolineava come «an education which promotes philosophical research among children is the guarantee of an adult society which is genuinely democratic» (Daniel, Schleifer e Lebouis 1992, 5). A questo proposito si veda anche Sharp (1993).

⁵ Sull'educazione alla cittadinanza democratica nella prospettiva del *lifelong* e *lifewide learning* si veda l'importante report Bîrzéa C. (2000), *Education for Democratic Citizenship: A Lifelong Learning Perspective. Project on "Education for Democratic Citizenship"*, Strasbourg, Council for Cultural Co-Operation, Cdcc.

breve esposizione è funzionale alla proposta di utilizzarla per l'Ecd tra gli adulti in contesti associativi interculturali.

2. DALLA *PHILOSOPHY FOR CHILDREN* ALLA *PHILOSOPHY FOR COMMUNITIES*

La *Philosophy for Children* (P4C) è un progetto educativo, ideato negli anni Settanta negli Stati Uniti da Matthew Lipman e Ann Sharp (Lipman, Sharp e Oscanyan, 1980; Lipman 1988 e 2005), che esalta un impianto di tipo dialogico, affrontando problemi e questioni di natura filosofica secondo una metodologia fondata sulla discussione e sulla valorizzazione della soggettività e della personale ricerca ed esperienza. La pratica, inizialmente implementata nella scuola primaria e poi in quella dell'infanzia, già nelle esperienze più mature del fondatore è stata attuata anche con gli adolescenti, seppur sempre in contesto scolastico. Si compone di un vero e proprio curriculum costituito da una serie di racconti filosofici, ognuno dei quali completato da materiale didattico integrativo e di una guida per l'insegnante. Nelle intenzioni degli ideatori siffatto percorso si prefigge di aiutare i bambini ad acquisire abilità di ragionamento e qualità morali necessarie alla vita in comune rendendoli, secondo le parole dello stesso Lipman nella sua autobiografia, «more reasonable and more capable of exercising good judgement» (Lipman 2008, 107)⁶.

Lo scopo di questa proposta è quindi di promuovere nei partecipanti lo sviluppo del pensiero complesso, costituito da pensiero critico, creativo e *caring* (affettivo-valoriale). Il *critical thinking* non consiste solamente nel ragionamento logico-formale, ma anche nel pensiero orientato all'agire: è Lipman stesso a criticare le impostazioni educative incentrate su una visione ristretta e individualistica del pensiero critico, che va invece concepito come autocorrettivo e capace di discrezione, ovvero di sensibilità alle circostanze e al contesto (Santi 2006, 55-84). Il *creative thinking* riguarda la capacità di trovare risposte e criteri innovativi per valutare le situazioni e di individuare nuovi modi di vedere il mondo modificando i propri schemi di significato. Il *caring thinking* concerne il ruolo delle emozioni nel processo di pensiero, la possibilità di apprezzare le differenze e in generale la dimensione valoriale

⁶ «Più ragionevoli e più capaci di esercitare un buon giudizio». Per una recente e completa ricostruzione della *Philosophy for Children* si veda Rollins Gregory, Haynes e Murris 2017.

(Sharp 2007; Pulvirenti 2011).

Ogni sessione di P4C, dal punto di vista metodologico, segue una struttura predeterminata: la discussione viene stimolata da quello che si potrebbe chiamare un “testo-pretesto”, ossia un breve scritto in forma dialogica costruito in modo tale da rappresentare quelle abilità di pensiero che si auspica i partecipanti mettano in atto durante la sessione stessa; nella seconda fase i dialoganti pongono delle domande e propongono delle questioni a partire dal testo, ma non necessariamente sul testo; nella terza fase, con l’aiuto del facilitatore, si procede alla discussione vera e propria; ogni sessione si conclude con un momento autovalutativo e metariflessivo individuale e di gruppo. Nella proposta Lipman-Sharp il facilitatore non deve dirigere il dialogo né trasmettere contenuti, ma limitarsi a sollecitare il dialogo facilitando l’emergere di contenuti condivisi dalla comunità (Kennedy 2004; Franzini Tibaldeo 2016). La facilitazione è necessaria per garantire che il dialogo comunitario si mantenga distinto dalla semplice conversazione (Lipman 2005, 101-106). In questa prospettiva il facilitatore è filosoficamente neutrale (*philosophical self-effacing*), poiché non è suo compito intervenire sui contenuti filosofici del dialogo, ma è educativamente consapevole (*pedagogical strong*) perché nella gestione del gruppo esprime un’intenzionalità pedagogica (Lipman 1988, 188; Bertolini 1998, 100-103).

Mutuata dalla *Philosophy for Children*, la pratica della *Philosophy for Communities* (P4C⁷) è rivolta a persone adulte in contesto extrascolastico: si differenzia dalla prima, da cui trae origine, quindi, per due ragioni principali. In primo luogo, uscendo dalla scuola, la P4C si instaura nell’ambito dell’educazione non formale e di quella informale, nei contesti associativi e nei luoghi aggregativi. Gli effetti formativi ed emancipativi individuati da Lipman nell’educazione al pensiero complesso non sembrano differire in relazione al luogo in cui la pratica si realizza, anche se costruire una comunità di ricerca al di fuori di un percorso istituzionale può essere più difficile, per esempio rispetto alla partecipazione continuativa dei soggetti coinvolti. Il secondo elemento di distinzione riguarda i soggetti destinatari della proposta educativa: ci si focalizzerà sulle attività educative rivolte agli adulti, piuttosto che ai minori. La differenza tra

⁷ Nelle pagine successive, quando utilizzerò la formula abbreviata P4C si farà riferimento alla *Philosophy for Communities*, ovvero quella pratica extrascolastica con adulti che deriva dalla *Philosophy for Children*, secondo il modello Lipman-Sharp.

adulti e bambini, rilevata anche da Lipman, non si pone, ovviamente, sul piano della dignità umana, ma si origina, almeno a livello preliminare e intuitivo, dal semplice fatto che gli adulti hanno vissuto una porzione di tempo cronologico più ampio rispetto ai minori. Questa maggiore esperienza presenta sia risvolti positivi e arricchenti, la pluralità e l'eterogeneità delle esperienze può essere fonte di riflessione e dialogo, che negativi di chiusura, nella misura in cui accumulando esperienza si sviluppano abitudini e pregiudizi. La maggiore esperienza si traduce inoltre in una diversa prospettiva nei confronti dell'esistenza e della costruzione della propria identità: per gli adulti, molto più che per i bambini, l'esperienza costituisce la loro identità e non è semplicemente qualcosa che accade (Knowles, Holton e Swanson 2008, 78-79).

Questi due cambiamenti rispetto alla proposta Lipman-Sharp implicano una parziale revisione del modello, per la quale rimando alla letteratura esistente (Volpone 2010; Volpone 2014; Nosari e Zamengo 2017). Ciononostante, il nucleo della *Philosophy for Communities* resta simile a quello sviluppato per i bambini negli anni Settanta e si costruisce intorno al concetto cardine, la comunità di ricerca filosofica (CdRF).

Una comunità di ricerca filosofica (CdRF)) nasce a partire da un desiderio comune di partecipare a un dialogo circolare: nella pratica i partecipanti si mettono proprio a discutere in cerchio. È Lipman stesso a rivelare dove origina questa espressione: Peirce, con l'espressione "*community of inquiry*", si riferiva a un gruppo ideale di persone impegnate nello sviluppo di un metodo di ricerca scientifica autocorrettivo (Peirce 1984; Lipman 2005, 31). Attraverso la mediazione di Dewey, Lipman approfondisce il concetto in chiave pedagogica, ricavandone così il modello della comunità di ricerca filosofica (Lipman 2005, 30-31; Cosentino e Oliverio 2011, 51-111). La comunità di ricerca filosofica unisce il carattere comunitario tipico dell'affettività e della socialità a quello di ricerca proprio della logica, della razionalità e della individualità. In questa prospettiva, la CdRF stimola dinamiche di gruppo tali da condurre la comunità ad assumere la relazione sociale come condizione delle matrici cognitive: coerentemente con la prospettiva vygotskijana, a cui Lipman fa esplicito riferimento, l'intersichico stimola e determina l'intrapsichico (Vygotskij 1990; Lipman 1996). Nella teoria dello sviluppo sociocognitivo di Vygotskij, lo sviluppo mentale è concepito come un processo sociale di interiorizzazione di forme culturali: le capacità cognitive individuali sono stimulate dalla partecipazione a esperienze sociali e culturali.

2.1. *La filosofia come pratica sociale*

Il fondamento del modello Lipman-Sharp è un'idea di filosofia intesa come pratica sociale dotata di importanti implicazioni educative. Per comprendere questo punto, è utile distinguere tra la filosofia come attività e la filosofia come disciplina: quest'ultima, intesa come il *corpus* della tradizione, non richiama la dimensione dell'agire che invece la filosofia come attività pone come centrale. In questa prospettiva, il filosofare è una prassi comunitaria che non si concentra sull'insegnamento disciplinare ma cerca di promuovere la capacità di imparare a pensare. Ciò dovrebbe favorire una maggiore comprensione del senso dell'agire e del vivere: da questo punto di vista «la filosofia non va intesa come pratica estranea alla vita di chi l'affronta, quanto piuttosto una pratica che coinvolge le persone integralmente» (Manara 2004, 99). In questa accezione la filosofia, in quanto rinuncia a istituirsi come conoscenza oppure concepisce la conoscenza come azione che si esercita a partire da un contesto di vita, si costituisce come esercizio di riflessione sulla realtà con importanti conseguenze in termini di cambiamento. Il filosofare è quindi un'attività dialogica comunitaria di costruzione, negoziazione e ricerca di senso e valori (Cosentino 2008, 1-18; Manara 2004; Pulvirenti 2008). La comunità aperta in cui si fa filosofia costituisce l'ambiente di quell'impresa collettiva in cui «si fa esperienza concreta della negoziazione di significati e valori», si riconosce l'altro come persona e compagno di una comune attività di sapere e agire e si pratica la riflessione critica su di sé, sugli altri e sul mondo (Cosentino 2008, 35).

In termini ancor più generali, questa accezione accoglie anche l'esplicito invito deweyano volto a ripensare la filosofia come pratica sociale, vicina alla realtà e capace di indagare i problemi degli uomini: «la filosofia riconquista se stessa quando cessa di essere un mezzo di trattare i problemi dei filosofi e diventa un metodo, coltivato da filosofi, per trattare i problemi degli uomini» (Dewey 1957, 105). Ben lontano da qualsiasi insofferenza nei confronti della questione dell'utilità della filosofia, pare scorgere in questa citazione deweyana una chiara posizione in favore di una filosofia al servizio degli uomini e non solo dei filosofi. La *Philosophy for Communities*, e in generale tutte le pratiche filosofiche, sembrano recuperare questa dimensione sociale del filosofare.

Questa concezione di filosofia come pratica sociale si situa nel dibattito, sviluppatosi negli ultimi due decenni, intorno alle cosiddette “pratiche filosofiche”, ossia quelle modalità pratiche e interattive (individuali e comunitarie) per coniugare la filosofia con l'esistenza e l'esperienza delle persone. Le radici

teoriche di siffatte pratiche sono remote e affondano nelle riflessioni di diversi autori, come Dewey, Nelson, Vygotskij, Foucault, Hadot (Martens 2007). Il dibattito ha, negli ultimi anni, raggiunto un elevato grado di complessità e maturità, grazie al felice connubio di ricerca teorica e sperimentazioni empiriche, un connubio che consente di formulare una proposta ben fondata di Ecd attraverso l'utilizzo di pratiche filosofiche di comunità, in particolare della *Philosophy for Communities* secondo il modello Lipman-Sharp.

2.2. *La Philosophy for Communities e l'educazione alla cittadinanza democratica in contesti interculturali*

Alla base della proposta descritta nelle pagine seguenti si trova la tesi per cui la filosofia come strumento educativo è capace di stimolare quelle abilità richieste dalla convivenza democratica, contrastando così quella tendenza delle democrazie contemporanee di impegnarsi poco nella promozione del pensiero critico e nell'educazione riflessiva dei cittadini democratici (Nussbaum 2011; Grant e Portera 2011). Partendo dalla concezione di filosofia esposta in precedenza e dal modello di pratica filosofica di comunità proposta da Matthew Lipman e Ann Sharp, sosterrò il collegamento con la democrazia e il ruolo che può ricoprire nella pratica di Ecd in un contesto di complessità interculturale.

Il legame tra democrazia e filosofia come riflessione critica è biunivoco: se da una parte una società democratica si impone di riflettere continuamente su se stessa per negoziare i propri equilibri, dall'altra la pratica della riflessione critica trova solo nel contesto democratico l'ambiente per il suo sviluppo e realizzazione. La coesenzialità tra filosofia e democrazia è tema assai frequentato dagli studiosi e non è il caso in questa sede ritornarci (Castoriadis 2001; Dewey 2004). La filosofia come pratica di comunità ha un rilevante ruolo formativo nell'ottica dell'educazione alla cittadinanza, infatti per «promuovere una democrazia riflessiva e deliberativa», e non un mero aggregato di gruppi di interesse in competizione tra loro, si devono «formare cittadini che abbiano la capacità socratica di ripensare criticamente le proprie convinzioni» (Nussbaum 1999, 33).

La *Philosophy for Communities* ha una valenza formativa che si sviluppa su due distinte e interrelate dimensioni: da un certo punto di vista «favorisce una disposizione metacognitiva critica» (Cambi 2009, 258), focalizzandosi

quindi sulla mente; l'altra prospettiva riguarda la persona nella sua integralità, investendo l'asse etico-sociale ed etico-politico, poiché coinvolge l'*ethos* del comunicare, del comprendere e del convivere, dei quali il dialogo filosofico si fa modello esemplare. La comunità di ricerca filosofica può dunque essere considerata pratica efficace sia per l'educazione intellettuale, il «piano della ricerca, scoperta e co-costruzione intersoggettiva dei saperi» sia per l'educazione morale, il «piano dell'educazione a relazioni di compartecipazione, cooperazione e corresponsabilità» (Manara 2011, 295; Manara 2001, 315). Negli incontri in cui si struttura la P4C, come si vedrà più dettagliatamente in seguito, si discutono temi etici e sociali, connessi alla dimensione politica, che costituiscono i fondamenti della partecipazione alla cittadinanza democratica. Per quanto riguarda il versante del metodo, la *Philosophy for Communities* interviene nella costruzione di un'abitudine al pensare insieme, al tollerare le diversità e a dialogare.

Lo specifico elemento filosofico di questa pratica consiste, da un lato, nel promuovere un atteggiamento finalizzato alla cura della relazione che dovrebbe consentire di suscitare nei partecipanti una relazione di stima e speranza nei confronti degli altri, propedeutica all'innescare di una circolarità virtuosa tra collaborazione e fiducia. Dall'altro lato, la P4C attiva alcune specifiche competenze coerenti con la pratica democratica (Nowak 2013), attraverso un processo di internalizzazione di capacità collaborative e riflessive che possono essere considerate indispensabili alla vita democratica (Santi 2007). In primo luogo si sviluppa l'abilità di formulare domande di tipo critico: si può ritenere che, viceversa, la propensione a ricevere domande e risposte preformulate sia l'antitesi dello spirito democratico. In stretta connessione a questa vi è l'abitudine al problematizzare, ovvero a mettere in discussione i propri e altrui assunti, consapevoli della pluralità delle prospettive. In secondo luogo, la capacità di dialogare argomentando e di tollerare il dissenso costituiscono caratterizzazioni dello specifico filosofico della *Philosophy for Communities* altrettanto fondamentali per il dibattito democratico.

Oltre alla valenza formativa della P4C in chiave di cittadinanza democratica, il secondo presupposto della proposta educativa, che verrà descritta nel successivo e ultimo paragrafo, ci introduce al contesto specifico in cui questa è stata realizzata. Nel quadro delineato, la P4C assume ulteriore rilievo la dimensione associazionistica, in particolare se declinata in chiave interculturale: le associazioni infatti possono svolgere un ruolo non secondario nella costruzione del legame sociale e nelle pratiche di educazione alla convivenza democratica.

3. IL CASO DI MONDOQUI⁸

3.1. *Il contesto*

Il ciclo di sessioni di *Philosophy for Communities* si è svolto insieme all'associazione MondoQui Onlus di Mondovì, in provincia di Cuneo. L'associazione MondoQui, fondata nel 2008, con l'obiettivo di promuovere il dialogo tra le culture e l'integrazione nel territorio di Mondovì e di stimolare lo sviluppo di comunità per costruire una città più inclusiva e sostenibile. Nelle finalità associative partecipazione e impegno civile si coniugano con una prospettiva di benessere individuale e sociale. L'associazione si pone nel contesto dell'animazione sociale, in un'ottica a cavallo tra educazione non formale ed educazione informale. Nella sua sede, la stazione di Mondovì, l'associazione garantisce la presenza di figure educative in un luogo simbolico di passaggio, ma anche di parziale abbandono e degrado, trasformandolo così in un presidio ad alta densità educativa.

Da quanto sinteticamente descritto, emergono due fattori caratterizzanti l'associazione, interessanti per il discorso che sto sviluppando. In primo luogo il contesto interculturale in cui opera rende possibile la partecipazione di una grande varietà di persone straniere, di prima e di seconda generazione, alla vita e alle iniziative dell'associazione⁹. L'elemento interessante di MondoQui è che non si tratta di un'associazione di italiani che opera in favore degli immigrati, in un'ottica in qualche modo assistenzialistica, ma di un gruppo variegato per provenienza culturale, estrazione sociale e livello generazionale che si impegna nella promozione dell'integrazione, della partecipazione civica e del dialogo interculturale, in un'ottica quindi di sviluppo di comunità.

Il fenomeno migratorio presenta, come è noto, problematiche sociali e politiche non rilevabili dalla semplice analisi statistica (Mantovan 2007; Lo Schia-

⁸ Questa esperienza, sinteticamente descritta, costituisce il progetto pilota del più ampio progetto "Filosofia e pratica di comunità. Progetto di ricerca, formazione ed *empowerment* sociale", finanziato con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino, realizzato da un gruppo di ricerca del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino. Per maggiori informazioni si vedano (Franzini Tibaldeo e Lingua 2017; Zamengo e Valenzano 2017).

⁹ Nella città di Mondovì la percentuale di residenti non comunitari si aggira intorno al 14% della popolazione complessiva, dunque superiore alla media nazionale e regionale (l'8% circa). Dati Istat del 1° gennaio 2016, reperibili sul sito dell'Istituto <http://www.istat.it>.

vo 2009). Le possibili resistenze alle persone straniere possono essere superate in un contesto di nuove esperienze di socialità positiva, grazie a una educazione progressiva dello stesso senso di appartenenza. Proseguendo questa linea interpretativa, vorrei far emergere come la dimensione della convivenza interculturale possa rappresentare al contempo una ricchezza e un'opportunità che prende avvio dalla conoscenza dell'alterità e dalla «produttività del confronto» (Pinto Minerva 2002, 13). I contesti interculturali in generale, e l'associazione MondoQui in particolare, possono considerarsi luoghi in cui aiutare i cittadini a oltrepassare i confini del provincialismo, educandoli a essere pensatori critici capaci di comprendere la società complessa e mutevole (Hickman 2003).

Le richieste di partecipazione, politica e civile, dei cittadini stranieri incrociano due fattori: l'*empowerment* sociale, ovvero quel processo attraverso il quale gli individui conquistano l'accesso e il controllo di risorse per loro importanti, così da accrescere le possibilità di controllo attivo sulla propria esistenza (Rappaport 1981; Mannarini 2004); e lo sforzo di «favorire, da parte di chi dispone di potere e controlla sfere di vita e arene decisionali, l'estensione ad altri dell'accesso e della capacità d'azione» (Ceri 1996, 508). Emerge in questo modo il secondo elemento che caratterizza l'associazione MondoQui e che costituisce un elemento di interesse per il discorso che sto sviluppando sull'Ecd: il ruolo proattivo e generativo della società civile, e delle associazioni nello specifico, per lo sviluppo delle competenze democratiche (Pateman 1970; Putnam 1993; Bagnasco 1999; Lavanco e Novara 2002). In questo quadro, l'attenzione si focalizza sui processi di apprendimento – formali, non formali e informali – e di educazione alla cittadinanza (Hirst 2002).

Proprio in questa direzione e con questi presupposti si è mosso il progetto pilota, descritto nelle pagine seguenti, sviluppatosi tra novembre 2015 e gennaio 2017. Alle sedici sessioni di *Philosophy for Communities* realizzate in questo arco temporale hanno partecipato tra i dodici e i venti adulti, di varia provenienza culturale, estrazione sociale ed età: il gruppo era costituito per metà di italiani e per l'altra metà di stranieri, di prima o di seconda generazione. Gli incontri si sono svolti tutti presso la sede dell'associazione, la stazione di Mondovì, e sono stati condotti dai membri del gruppo di ricerca del progetto “Filosofia e pratica di comunità. Progetto di ricerca, formazione ed *empowerment* sociale”.

3.2. La progettazione

La progettazione dell'intervento si è inserita nella ricerca di “Filosofia e pratiche di comunità” sin dalle sue prime fasi e si è articolata come un'azione

insieme teorica e pratica: il gruppo ha cercato di lavorare all'articolazione del progetto pilota innestandolo su una teoria che si costruisse e concretizzasse soltanto a partire da un confronto con la realtà di riferimento. Sulla base di questo presupposto, il gruppo di ricerca ha elaborato due ipotesi: con la prima si è sondata la possibilità che le pratiche filosofiche di comunità, in particolare la *Philosophy for Communities*, possano intervenire sulla costruzione del legame sociale; la seconda invece ha esplorato l'elemento filosofico della pratica in questione, indagando quale specifica azione filosofica è coerente con l'*empowerment* sociale e con lo sviluppo di comunità. Queste due domande di ricerca sono state sviluppate alla luce dei presupposti a cui si è accennato: la dimensione interculturale e il ruolo proattivo della società civile in chiave di educazione alla cittadinanza.

A orientare la riflessione intorno alla prima questione è stato il concetto di comunità di ricerca, rielaborazione in chiave pedagogica, attraverso la mediazione di Dewey e Mead, della *community of inquiry* di Pierce (Lipman 2005, 97-119). Il modello della comunità di ricerca filosofica, così caratterizzato, unisce il carattere comunitario tipico dell'affettività e della socialità a quello indagativo proprio della logica, della razionalità e della individualità (Lipman 2005, 98-101; Cosentino e Oliverio 2011, 51-111; Manara 2004). Il secondo interrogativo è stato declinato, seguendo le indicazioni lipmaniane, nella multidimensionalità del pensiero (critico, creativo e *caring*), rimodulata come *capacità di formulare buoni giudizi in presenza di altri* (Lipman 2005, 225-294). Questa espressione evidenzia in primo luogo come il giudizio sia una «determinazione del pensiero, di un discorso, di un'azione o di una creazione» caratterizzata da ragionevolezza, intesa come la qualità di fornire le ragioni delle proprie convinzioni (Lipman 2005, 231). In secondo luogo mostra come queste attività acquistino valore soltanto nella misura in cui sono svolte *in presenza di altri*, cioè in una relazione dialogica all'interno di una comunità coinvolta in un processo di comprensione e valorizzazione reciproca, sottolineando così la dimensione *caring* del pensiero.

3.3. *Gli incontri*

Una prima parte, quattro sessioni di P4C, del progetto pilota è stata dedicata alla ricognizione dei bisogni e dei desideri dei partecipanti. Questa scelta è stata attuata nell'ottica della progettazione partecipata, caratterizzante numerose esperienze di sviluppo di comunità (Tweltrees 2006; Ripamonti 2006 e 2011). In questa prima parte delle sessioni, attraverso i testi-stimolo proposti

e quale conseguenza dei percorsi dialogici della comunità, sono emerse varie tematiche connesse ad argomenti più strettamente interculturali: la diversità, l'incomunicabilità, la possibilità dell'incomprensione, il dialogo e l'amicizia. Sono poi emersi argomenti riguardanti genericamente la convivenza, per esempio l'egoismo e l'altruismo, la possibilità di rapporti gratuiti, il nesso tra felicità propria e quella altrui. Una sessione si è poi focalizzata, a partire dalla riflessione sui rapporti umani, su questioni che si potrebbero dire meta-associative, ovvero la differenza tra associazione e società, la dialettica tra vantaggi e interessi nel vivere associativo, il rischio dell'individualismo e il tema della responsabilità. Trasversale a questi nuclei tematici, è affiorato un comune interesse dei partecipanti: il ruolo della fiducia nelle relazioni umane e le questioni educative.

Nel secondo gruppo di undici sessioni, ci si è concentrati sui suddetti argomenti. Inizialmente si è approfondito il ruolo della fiducia nelle relazioni umane, il nesso tra chiarimento, comprensione reciproca e riduzione dei litigi. Ci si è soffermati inoltre sulle modalità per costruire un rapporto di fiducia, esaltandone l'importanza in chiave educativa e sociale. Connesse a queste trattazioni, si è ragionato sull'amore come forma di legame sociale improntato sulla fiducia. Una parte importante della lunga discussione si è concentrata sul ruolo e sulla natura del matrimonio: in prospettiva interculturale e intragenerazionale, è stato interessante il dibattito tra una ragazza di seconda generazione, con genitori marocchini, e un suo coetaneo da poco migrato in Italia dal Marocco. Grazie al ruolo del facilitatore, colui che gestisce e coordina gli incontri del gruppo, coinvolgendo gli altri partecipanti, il dialogo sul matrimonio combinato e sulla libertà di scelta del coniuge si è dimostrato ricco e animato. L'obiettivo non è stato tanto di trovare un punto di sintesi tra le diverse posizioni, in prospettiva conciliativa, quanto di consentire l'emergere del disaccordo in maniera controllata, ovvero senza che ciò generasse tensioni o violenze, chiusure o fraintendimenti. Questo esempio illustra icasticamente, in un contesto di pluralità interculturali, le finalità in chiave di educazione alla convivenza democratica, il metodo che caratterizza la P4C e il suo specifico elemento filosofico.

Le sessioni sono proseguite affrontando tematiche più strettamente educative, soffermandosi sulle variabili interculturali, intergenerazionali e intragenerazionali. È emerso per esempio il dilemma tra interventismo e *laissez-faire* in ambito educativo e la questione intergenerazionale dell'educare il proprio figlio comparando con la propria educazione e la propria generazione. Que-

sto tema ha rappresentato un nucleo dialogico importante, che ha impegnato diverse sessioni: si è riflettuto per esempio sulla importanza di un vocabolario comune tra le generazioni per poter dialogare e della possibilità di comunicare comunque prescindendo da un lessico condiviso. Proprio la costruzione di tale linguaggio è stato uno degli obiettivi di questo ciclo di incontri: all'interno del contesto interculturale di MondoQui, la variabile intergenerazionale ha rappresentato un fattore che ha reso più dinamiche e complesse le relazioni tra le diversità. La comunità di ricerca ha affrontato, inoltre, la differenza tra insegnare ed educare e la dimensione del potere insita nelle relazioni educative, sia dal punto di vista dell'educatore che da quello dell'educando. Sul finale di questo ciclo di sessioni si è approfondito il concetto di abitudine e il suo legame con quello di educazione.

3.4. La valutazione

La sedicesima e ultima sessione è stata progettata in un'ottica esclusivamente autovalutativa: considerato il grado di maturità raggiunto dalla comunità di ricerca di MondoQui si è pensato di non limitare il momento metariflessivo nella parte finale di ciascun incontro, ma di potenziare tale competenza attraverso un incontro specificamente dedicato. Sono emersi chiaramente, nelle parole dei partecipanti, i progressi individuali e di comunità compiuti durante il percorso di *Philosophy for Communities*. In primo luogo è cresciuto il livello di inclusione: è aumentato il numero dei partecipanti e, soprattutto, coloro che inizialmente erano più taciturni e timorosi di esprimere il proprio parere hanno abbandonato tali remore giungendo a una piena partecipazione. Un secondo elemento di interesse consiste nell'emergere del disaccordo: se nelle prime sessioni i partecipanti esprimevano sostanziale accordo verso le questioni affrontate, nelle ultime sono stati capaci di manifestare disaccordo, anche rispetto a tematiche sensibili, in modo controllato, tollerante e argomentato. Terzo aspetto individuato in sede autovalutativa dai partecipanti è stato l'importanza del testo-pretesto che dà avvio alle sessioni e il fondamentale ruolo del domandare che segue questo primo momento. Una donna brasiliana, di recente immigrazione, ha sottolineato proprio il ruolo dell'esperienza quale punto di partenza degli stimoli testuali proposti. Il ricco bagaglio esperienziale che caratterizza gli adulti è un motivo per prendere le mosse, negli interventi educativi loro dedicati, proprio da questa risorsa, per sottoporle a un processo di co-investigazione epistemologica (Mayo 2015). Per quanto riguarda il domandare, è stato un

partecipante italiano ad affermare che «una domanda è una cosa che serve», invitando i ricercatori a riflettere sulla funzione del domandare nel modello Lipman-Sharp, considerandolo elemento di distinzione rispetto ad altre pratiche simili e di specificazione filosofica e invitando ad analizzare il ruolo educativo del domandare stesso. Un quarto progresso che vorrei brevemente evidenziare consiste nell'accresciuta abitudine a fornire le ragioni delle proprie affermazioni. Se nelle prime sessioni i partecipanti avevano la propensione ad asserire le proprie convinzioni e, solo dopo l'esplicita richiesta del facilitatore, tentavano di spiegarne le ragioni; negli ultimi incontri sono stati molto frequenti i casi in cui si esprimevano le proprie idee e contestualmente se ne fornivano le ragioni. Connesso a questo cambiamento se ne può individuare un secondo, che ne chiarifica il senso: inizialmente le persone si rivolgevano come al facilitatore, interpretato come interlocutore privilegiato e mediatore primario del dialogo, invece nell'ultima parte del progetto gli scambi verbali si svolgevano tra i partecipanti, quasi senza la mediazione del facilitatore. Questi due aspetti, presi in sinergia, ci inducono a ritenere che la comunità di ricerca di MondoQui abbia potenziato la capacità di dialogare argomentando.

3.5. *I risultati*

La metariflessione complessiva sul percorso svolto ha consentito, infine, di focalizzare l'attenzione su un cambiamento di atteggiamento nei confronti della *Philosophy for Communities* stessa. Se inizialmente una delle domande ricorrenti nei momenti autovalutativi riguardava l'utilità di tale pratiche in generale e per l'associazione in particolare, in questo ultimo incontro la comunità di ricerca ha fornito una risposta, difendendo il giovamento tratto da questa pratica, e ha ribaltato la questione al di fuori della comunità stessa: la possibilità per cui se si organizzassero cicli di sessioni nelle diverse comunità di stranieri presenti in città sarebbero considerate interessanti e proficue.

Rispetto alle due ipotesi iniziali che hanno guidato la ricerca si può osservare una graduale costruzione di una vera e propria comunità di ricerca e un evidente incremento della capacità di formulazione di giudizi, di argomentazione e discussione interna al gruppo durante le sessioni. L'incremento delle capacità argomentative e di cura della relazione, l'emergere del disaccordo in modo controllato, l'apertura al punto di vista dell'altro e l'apprezzamento dell'alterità, forniscono elementi che corroborano l'ipotesi iniziale secondo la quale la *Philosophy for Communities* può contribuire alla creazione del legame sociale in una

società plurale e democratica. Rispetto alla seconda questione, il cambiamento della tipologie delle domande formulate e degli interventi durante le discussioni, il superamento della stretta adesione al testo di partenza di ogni incontro, il progressivo utilizzo di categorie generali per interpretare situazioni particolari e l'acquisizione dell'abitudine a fornire le ragioni delle proprie convinzioni sono alcuni elementi che supportano la seconda ipotesi di ricerca, chiarendo in quali termini l'elemento filosofico caratterizzante la P4C contribuisce all'*empowerment* sociale e allo sviluppo di comunità democratiche.

Senza dilungarmi ulteriormente sugli arricchimenti ricavati dalle sessioni, spero di aver mostrato come la partecipazione attiva, il confronto, il rispetto, il dialogare argomentando e l'esame critico delle proprie e altrui convinzioni siano stati elementi che hanno caratterizzato la comunità di ricerca filosofica di MondoQui¹⁰. Consentendo ai partecipanti di educarsi a divenire cittadini attivi e responsabili, tali qualità si possono considerare condizioni vitali di una convivenza democratica in una piccola comunità. Tali competenze, una volta interiorizzate, possono essere esportate nella vita quotidiana, nei contesti di lavoro e in famiglia come nel più vasto ambito della vita sociale.

4. CONCLUSIONE

Il progetto pilota svolto a MondoQui ha, tra i vari risultati ottenuti, mostrato come le associazioni di migranti o formate in parte da migranti costituiscono una risorsa per la democrazia, nella misura in cui riescono ad attivare processi di sviluppo di comunità, di partecipazione e di creazione di *empowerment* sociale. In questo modo si instilla nel cittadino la «propensione a contribuire, come lavoratore, genitore, animatore, volontario, al funzionamento del luogo/comunità in cui si abita» (Secci 2012, 145). Vorrei, in sede conclusiva, accennare a quattro concetti, sui quali Lipman stesso ha insistito ripetutamente, che possono aiutare a interpretare il nesso tra ruolo educativo della P4C e partecipazione alla vita democratica: la ragionevolezza, il giudizio, la riflessività e il dialogo.

I partecipanti delle sessioni di MondoQui, come si è visto, si sono impegnati reciprocamente in una ricerca caratterizzata da «ragionevolezza, ovvero razionalità mitigata dal giudizio» (Lipman 2005, 127). In questa prospettiva

¹⁰ Per maggiori dettagli sul progetto pilota e sui risultati conseguiti si veda (Racca e Valenzano 2017).

la ragionevolezza si configura più ampia della semplice razionalità. È infatti in grado di tener conto della complessità delle cose umane e del pluralismo dei punti di vista: è quella caratteristica grazie alla quale ci si impegna, in primo luogo, a fornire le ragioni delle proprie idee e convinzioni e, in secondo luogo, a trovare, nonostante la complessità e il dissenso che può derivarne, punti di equilibrio e mediazioni praticabili. È stato lo stesso Lipman a ricordarci come la ragionevolezza, insieme alla democrazia, rappresenti una delle due idee regolative del suo paradigma politico ed educativo: se la democrazia può essere considerata «un'idea che regola lo sviluppo della struttura sociale», parallelamente la ragionevolezza va interpretata come «un'idea che regola la struttura del carattere» (Lipman 2005, 224).

La pratica del filosofare nella comunità di MondoQui ha consentito di educare allo spirito critico, a potenziare la capacità di giudizio e a esprimere il dissenso in modo costruttivo (Lipman 2005, 295-317). Lo spirito critico può essere concepito come «il motore della democrazia come prassi discorsiva», in quanto fondata sul principio autocorrettivo del sapere e dei comportamenti (Mancini 2013, 98). L'autonomia nel giudizio indica invece la possibilità di ogni persona di sottrarsi dalle logiche conformistiche e di potere che condizionano le scelte e i comportamenti. La partecipazione alla vita democratica ha bisogno proprio di queste caratteristiche: l'abitudine ad esporre le proprie convinzioni e la disponibilità a correggerle.

Ogni sessione di MondoQui si è configurata come un'esperienza in cui ciascun membro ha messo in gioco i propri valori e convinzioni al fine di pervenire a un risultato produttivo e condiviso. Il processo cognitivo attraverso il quale è avvenuta questa sospensione e costruzione di senso è stata la riflessione, caratteristica cognitiva e metacognitiva che ha consentito l'autoregolazione e la revisione di idee e prospettive. Il pensiero riflessivo per Lipman, come per Dewey, è un «pensiero consapevole delle sue assunzioni e delle sue implicazioni e cosciente delle ragioni e delle prove a sostegno di questa o quell'altra conclusione» e, al contempo, capace di assumersi la responsabilità delle conseguenze della conoscenza e dei risultati della ricerca (Lipman 2005, 36; Dewey 1961). Ciò significa che la comunità si è impegnata in una ricerca che ha avuto per oggetto non solo «la materia in questione», ma le «stesse procedure» attraverso le quali si era soliti pensare, andandosi a configurare come pratica metariflessiva (Lipman 2005, 37). Assicurando la possibilità della negoziazione, della comprensione reciproca e della traduzione, il ciclo di sessioni di MondoQui si è configurato come una pratica di educazione alla cittadinanza e alla convivenza

democratica. La condivisione e la discussione pubblica di ragioni e idee, in termini di riflessione comunitaria, hanno favorito l'analisi critica delle implicazioni valoriali, l'attitudine ad approfondire questioni complesse, la comprensione critica di sé e dell'altro inteso come persona dotata di interessi e valori diversi dai propri (Franzini Tibaldeo 2015).

Il cuore e il veicolo dell'indagine filosofica comunitaria è stato il dialogo filosofico che, già nelle intenzioni di Lipman, doveva differire dalla conversazione, dal dibattito o dalla semplice comunicazione (Lipman 2005, 101-108). La comunità di ricerca filosofica di MondoQui ha rappresentato una palestra di democrazia che ha tratto alimento dal dialogo socratico, poiché capace di rappresentare lo stile di una cittadinanza che ha trovato nell'appartenenza ai processi sociali e intersoggettivi del pensiero la propria natura comunitaria (Mancini 2012, 95). Il contesto circolare, accogliente e inclusivo delle sessioni ha avuto una forte valenza educativa, in quanto ha consentito «un esercizio più consapevole della propria libertà, grazie alla provvisoria sospensione degli abituali ruoli sociali, delle relative logiche di potere, dei conflitti irriflessi e stereotipati tra interessi contrapposti» (Franzini Tibaldeo 2015, 369; Santi 2012).

In termini generali e conclusivi, la ragionevolezza, la capacità di giudizio, la riflessione e il dialogo si configurano come i dispositivi teorici e pedagogici che permettono di interpretare la *Philosophy for Communities* come una cornice concettuale e una pratica educativa capace di sviluppare la partecipazione attiva e critica alla vita democratica in contesti interculturali. La ragionevolezza rappresenta una virtù prodromica della tolleranza nei confronti delle diversità e incentivo a una continua negoziazione di significati. La capacità di giudizio costituisce una qualità indispensabile alla convivenza e all'incontro democratico perché consente alle persone di argomentare correttamente, di esprimere e tollerare il dissenso e di esercitare l'abitudine a correggere le proprie convinzioni. L'abitudine a riflettere, non solo sulla conoscenza ma anche sulle sue conseguenze, configura la pratica filosofica di comunità come una forma di educazione alla responsabilità, in quanto stimola l'attenzione alle conseguenze sociali e politiche dei saperi e dei pensieri. Il dialogo che si instaura nella comunità di ricerca filosofica, infine, è in grado di attivare una democrazia dialogica, ossia impegnata nella direzione di un'etica del rispetto e della collaborazione. Attraverso questi elementi la *Philosophy for Communities* si configura quindi come un quadro teorico e uno strumento operativo adeguato all'educazione alla cittadinanza democratica nello scenario contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

- Achenbach G. (2006), *Saper vivere. Per una vita piena di significato e valore* [2001], Milano, Apogeo
- Ambrosini M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, il Mulino
- Bagnasco A. (1999), *Tracce di comunità*, Bologna, il Mulino
- Baldazzi A. (1999), "Civic education: dimensioni del termine 1966-1998", in B. Losito (a cura di), *Educazione civica e scuola. La seconda indagine Iea sull'educazione civica: studio di caso nazionale*, Milano, FrancoAngeli, pp. 143-160
- Bertolini P. (1998), *Lesistere pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia
- (2003), *Educazione e politica*, Milano, Raffaello Cortina
- Bîrzéa C. (2000), *Education for democratic citizenship: A lifelong learning perspective. Project on "education for democratic citizenship"*, Strasbourg, Council for Cultural Co-Operation, Cdcc.
- Bobbio N. (1984), *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi
- Brenifier O. (2007), *La pratique de la philosophie à l'école primaire*, Paris, Alcofribas Nasier
- Cambi F. (2009), "La 'Philosophy for children' tra stile cognitivo e idea di cittadinanza", *Studi sulla Formazione*, n. 1-2, pp. 255-259
- Castoriadis C. (2001), *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Milano, Elèuthera
- Cavalli A. (1999), "Educare la società civile", in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, Roma, Carocci, pp. 87-103
- Cavalli A. e Deiana G. (1999), *Educare alla cittadinanza democratica: etica civile e giovani nelle scuole dell'autonomia*, Roma, Carocci
- Ceri P. (1996), "Partecipazione sociale", in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. VI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 508-516
- Corsi M. (2004), "La famiglia come palestra di democrazia: il rispetto di sé e dell'altro", in M. Corsi e R. Sani (a cura di), *L'educazione alla democrazia tra passato e presente*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 135-156
- Cosentino A. (2008), *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Milano, Apogeo
- Cosentino A. e Oliverio S. (2011), *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Napoli, Liguori
- Dahrendorf R. (2000), "Afterword", in S.J. Pharr e R.D. Putnam (a cura di), *Disaffected Democracies. What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton, Princeton University Press

- Daniel M.A., Schleifer M. e Lebouis P. (1992), "Philosophy for Children: The continuation of Dewey's Democratic Project", *Analytic Teaching*, vol. 13, n. 1, pp. 3-12
- Dewey J. (1957), *Intelligenza creativa* [1917], Firenze, La Nuova Italia
- (1961), *Come pensiamo: una riformulazione del rapporto tra il pensiero riflessivo e l'educazione* [1933], Firenze, La Nuova Italia
- (2004), *Democrazia e educazione* [1916], Milano, Sansoni
- Di Masi D. e Santi M. (2012), "PoliSofia: A P4C Curriculum towards Citizenship Education", in M. Santi e S. Oliverio (a cura di), *Educating for Complex Thinking through Philosophical Inquiry. Models, Advances and Proposals for the New Millennium*, Napoli, Liguori, pp. 151-167
- (2016), "Learning democratic thinking: a curriculum to philosophy for children as citizens", *Journal of curriculum studies*, vol. 48, pp. 136-150
- Dordoni P. (2009), *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Milano, Apogeo
- Echeverria E. e Hannam P. (2017), "The Community of Philosophical Inquiry: A Pedagogical Proposal for Advancing Democracy", in M. Rollins Gregory, J. Haynes e K. Murris (a cura di), *The Routledge International Handbook of Philosophy for Children*, London, Routledge
- Eisenberg A. e Spinner-Havel J. (2005), a cura di, *Minorities within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press
- Franzini Tibaldeo R. (2015), "Un felice connubio di razionalità e libertà: la pratica riflessiva della Philosophy for Children (P4C) di Matthew Lipman", *Itinera*, n. 10, pp. 362-376
- (2016), "Dances with community / Balla con la comunità: che cosa significa facilitare una comunità di ricerca filosofica?", *Comunicazione filosofica*, n. 36, pp. 47-52
- Franzini Tibaldeo R. e Lingua G. (2017), a cura di, *Philosophy and Community Practices*, Frankfurt am Main, Peter Lang
- Galli C. (2011), *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi
- Grant C. e Portera A. (2011), a cura di, *Intercultural and Multicultural Education. Enhancing Global Interconnectedness*, New York, Routledge
- Hickman L.A. (2003), "Educare il cittadino globale. Perché il Ventunesimo Secolo ha bisogno di John Dewey", in A. Erbetta (a cura di), *Senso della politica e fatica di pensare. Atti del Convegno «Educazione e politica» (Bologna, 7-8-9 Novembre 2002)*, Bologna, Clueb, pp. 43-53
- Hirst P. (2002), "Rinnovare la democrazia attraverso le associazioni", *Teoria Politica*, vol. XVII, n. 3, pp. 45-62
- Isnenghi M. e Cecchinato E. (2008), a cura di, *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Torino, Utet

- Kennedy D. (2004), "The philosopher as teacher. The role of a facilitator in a community of philosophical inquiry", *Metaphilosophy*, vol. 35, n. 5, pp. 744-765
- Knowles M.S., Holton E.F. III e Swanson R.A. (2008), *Quando l'adulto impara. Andragogia e sviluppo della persona* [2005], Milano, FrancoAngeli
- Kohan W. e Waksman V. (2013), *Fare filosofia con i bambini. Strumenti critici e operativi per il lavoro in classe con e oltre il curricolo Philosophy for Children* [2000], Napoli, Liguori
- Lahav R. (2004), *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo
- Lastrucci E. (1997), "Alfabetizzazione civica e civismo", in M. Corda Costa (a cura di), *Formare il cittadino*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 3-53
- (2006), "I saperi della cittadinanza", in S. Chistolini (a cura di), *Cittadinanza e convivenza civile nella scuola europea. Saggi in onore di Luciano Corradini*, Roma, Armando, pp. 54-60
- Laval Ch. (2003), *L'école n'est pas un entreprise*, Paris, La Découverte
- Lavanco G. e Novara C. (2002), *Elementi di psicologia di comunità*, Milano, McGraw Hill
- Levra U. (1992), *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, Torino, Comitato di Torino dell'Istituto per la storia del Risorgimento Italiano
- Lipman M. (1988), *Philosophy Goes to School*, Philadelphia, Temple University Press
- (1996), *Natasha: Vygotskian Dialogues*, New York, Teachers College Press
- (2005), *Educare al pensiero* [2003], Milano, Vita e Pensiero
- (2008), *A Life Teaching Thinking*, Montclair, Iapc
- Lipman M., Sharp A.M. e Oscanyan F.S. (1980), *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia, Temple University Press
- Lo Schiavo L. (2009), "Immigrazione, cittadinanza, partecipazione: le nuove domande di inclusione nello spazio pubblico. Processi di auto-organizzazione e partecipazione degli immigrati", *Quaderni di intercultura*, n. 1, pp. 1-53
- Manara F.C. (2001), "Imparare il mestiere di pensare. Progettare un Laboratorio di Filosofia", *Orientamenti Pedagogici*, vol. 48(2), n. 284, pp. 308-336
- (2004), *Comunità di ricerca ed iniziazione al filosofare. Appunti per una nuova didattica della filosofia*, Milano, Lampi di stampa
- (2011), "Il rispetto dei diritti e il suo esercizio nella comunità di ricerca filosofica con i bambini", *Educazione Democratica*, n. 2, pp. 282-299
- Mancini F.P. (2012), "Socrate: democrazia e potere del dialogo", in A. Ascenzi e A. Chionna (a cura di), *Potere, autorità, formazione. Dinamiche socio-culturali*, Bari, Progedit
- (2013), "Riflessioni dell'attivismo pedagogico di John Dewey nella Philosophy for Children (Matthew Lipman): una possibile educazione alla cittadinanza", *Educazione democratica*, vol. III, n. 5, pp. 77-126

- (2015), *Filosofia per bambini. Educazione e cittadinanza democratica: una prospettiva europea*, Bari, Progedit
- Mannarini T. (2004), *Comunità e partecipazione. Prospettive psicosociali*, Milano, FrancoAngeli
- Mantovan C. (2007), *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*, Milano, Franco Angeli
- Martens E. (2007), *Filosofare con i bambini. Un'introduzione alla filosofia* [1997], Torino, Bollati Boringhieri
- Massaro G. (2004), “La crisi della democrazia procedurale e l'educazione alla cittadinanza”, in R. Sani e M. Corsi (a cura di), *L'educazione alla democrazia tra passato e presente*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 195-208
- Mayo P. (2015), “Apprendendo con gli adulti: il ruolo della pratica nella formazione degli adulti”, *Educazione democratica*, anno V, n. 10, pp. 51-62.
- McLaughlin T.H. (1992), “Citizenship, diversity and education: A philosophical perspective”, *Journal of Moral Education*, 21, pp. 235-250
- Nosari S. e Zamengo F. (2017), “Education”, in R. Franzini Tibaldeo e G. Lingua (a cura di), *Philosophy in Community. Theory, Practice, Experiences*, Frankfurt am Main, Peter Lang (forthcoming)
- Nowak E. (2013), “Democracy Begins in the Mind. Developing Democratic personality”, in E. Nowak, D. Schrader e B. Žižek (a cura di), *Educating Competencies for Democracy*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 399-416
- Nussbaum M.C. (1999), *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* [1997], Roma, Carocci
- (2011), *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* [2010], Bologna, il Mulino
- Pasquino G. (1997), *La democrazia esigente*, Bologna, il Mulino
- Pateman C. (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press
- Peirce C. S. (1984), “Il fissarsi della credenza” [1877], in Id., *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, Milano, Bompiani, pp. 85-101
- Pinto Minerva F. (2002), *Intercultura*, Roma-Bari, Laterza
- Pulvirenti F. (2008), “La pratica filosofica come assunzione di responsabilità individuale, sociale e politica”, in A. Volpone (a cura di), *FilosoFare, politica e società*, Napoli, Liguori, pp. 11-116
- (2011), “Educazione al pensiero e affettività in Matthew Lipman”, *Studi sulla Formazione*, [S.l.], pp. 73-81 (<http://www.fupress.net/index.php/sf/article/view/10100/9338>).
- Putnam R.D. (1993), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Arnoldo Mondadori

- Racca S. e Valenzano N. (2017), "Formulare buoni giudizi in presenza di altri: la Philosophy for Community a MondoQui (Mondovì)", *Lessico di Etica Pubblica*, n. 2
- Rappaport J. (1981), "In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention", *American Journal of Community Psychology*, vol. 9, n. 1, pp. 1-25
- Ripamonti E. (2006), "Sviluppo di comunità e progettazione partecipata", *Skill*, n. 31, pp. 1-13
- (2011), *Collaborare. Metodi partecipativi per il sociale*, Roma, Carocci
- Rollins Gregory M., Haynes J. e Murris K. (2017), a cura di, *The Routledge International Handbook of Philosophy for Children*, London, Routledge
- Santerini M. (2006), "Educazione civica, educazione alla cittadinanza, educazione alla convivenza civile", in S. Chistolini (a cura di), *Cittadinanza e convivenza civile nella scuola europea. Saggi in onore di Luciano Corradini*, Roma, Armando, pp. 33-42
- Santi M. (2006), *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativo nelle discussioni in classe*, Napoli, Liguori
- (2007), "Democracy and inquiry. The internalization of collaborative rules in a community of philosophical discourse, in D. Camhy (a cura di), *Philosophical foundations of innovative learning*, Saint Augustin, Academia, pp. 110-123
- (2012), "Dialogare", in A. Granata (a cura di), *Intercultura. Report sul futuro*, Roma, Citta nuova, pp. 151-164
- Sartori G. (1987), *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, Chatham House
- (2002), *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Milano, Rizzoli
- Schumpeter J.A. (1955), *Capitalismo, socialismo e democrazia* [1942], Milano, Edizioni di Comunità
- Schuster S. C. (2006), *La pratica filosofica* [1999], Milano, Apogeo
- Scoppola P. (1991), "Un incerta cittadinanza italiana", *Il Mulino*, n. 1, pp. 47-53.
- Secci C. (2012), *La politica come tema e dimensione dell'educazione degli adulti. Gramsci, Caputini, Freire*, Napoli, Liguori
- Sharp A.M. (1993), "The community of inquiry: Education for democracy", in M. Lipman (a cura di), *Thinking Children and Education*, Dubuque, Iowa, Kendall Hunt Publishing Company, pp. 337-345
- (2007), "Education of emotions in the classroom community of inquiry", *Gifted Education International*, vol. 22, nn. 2-3, pp. 248-257
- Torres C.A. (2009), *Education and Neoliberal Globalization*, New York, Routledge
- Turgeon W. (2004), "Multiculturalism: Policies of Difference, Education and Philosophy for Children", *Analytic Teaching*, vol. 24, n. 2, pp. 96-109

- Tweletrees A. (2006). *Il lavoro sociale di comunità. Come costruire progetti partecipati* [2002], Trento, Erickson
- Volpone A. (2010), a cura di, *FilosoFare, luoghi, età e possibilità d'esercizio*, Napoli, Liguori
- (2014), “Esercizio filosofico come prassi o forma di vita comunitaria: dalla Philosophy for Children alla Philosophy for Community”, in A. Volopone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, Napoli, Liguori, pp. 60-68
- Vygotskij L.S. (1990), *Pensiero e linguaggio* [1934], Roma-Bari, Laterza
- Zamengo F. e Valenzano N. (2017), *Ripensare la comunità tra educazione e pratiche filosofiche*, numero monografico di *Lessico di Etica Pubblica*, n. 2

Simposio *Interactive Justice*

Introduzione

Emanuela Ceva

La giustizia nei conflitti

Una questione che è stata tradizionalmente al cuore dei dibattiti filosofici tra i proponenti di una teoria politica liberale riguarda le risposte che istituzioni giuste sono chiamate a dare alla presenza di conflitti di valori interpersonali che vertono su questioni di pubblico interesse. Una società liberale può porre vincoli all'esercizio di libertà di scelta di una donna incinta di interrompere la propria gravidanza? E all'autonomia individuale rispetto ai modi e ai tempi di porre fine alla propria vita? Le istituzioni neutrali come dovrebbero trattare i gruppi religiosi? Il diritto individuale alla salute implica un dovere da parte delle istituzioni di fornire prestazioni mediche gratuite tramite il servizio sanitario nazionale?

Queste sono solo alcune delle dispute che abitano ormai stabilmente le società plurali e che si nutrono di conflitti tra portatori di valori in competizione quanto ai fini da perseguire attraverso l'impegno del potere pubblico e ai piani di vita che le istituzioni dovrebbero tutelare. Si tratta, come anticipato, di questioni in merito alle quali i filosofi politici di area liberale si sono a lungo interrogati nel tentativo di stabilire criteri normativi per elaborare risposte cogenti e vincolanti.

L'approccio dominante si è posto l'ambizioso compito della risoluzione dei conflitti. Secondo questo approccio, il compito della teoria normativa è di elaborare criteri per stabilire un consenso su di un ordine di priorità tra i valori in conflitto, che possa essere considerato come inerentemente dotato di valore morale da tutte le parti. Questi criteri sostanziano principi di giustizia negli stati di cose finali e mirano a stabilire quali rivendicazioni di valori devono essere soddisfatte e in quale misura (si veda, per esempio, la teoria della giustizia come equità in Rawls 1984 e 1994).

A fronte del carattere esigente e delle difficoltà di realizzazione dell'impegno normativo alla risoluzione dei conflitti tramite la realizzazione della giustizia negli stati di cose finali, un approccio alternativo è venuto a consolidarsi attorno all'ideale normativo della pace. Questa seconda prospettiva è stata sviluppata sia da filosofi politici realisti (per esempio Hampshire 2001) sia dai sostenitori di una metaetica pluralista (per esempio Gray 2002). Essa prevede un impegno al contenimento dei conflitti (anziché alla loro piena soluzione) tramite la negoziazione di compromessi largamente accettabili e capaci di costituire un *modus vivendi* tra le parti in conflitto.

È interessante notare come questi due approcci sono stati solitamente presentati come incompatibili e, quindi, necessariamente alternativi. Infatti, a un livello fondamentale, il contenimento dei conflitti prende le mosse dall'impossibilità (concettuale o pratica) della loro risoluzione. Inoltre, in certe circostanze, la realizzazione della pace può richiedere la rinuncia del perseguimento della giustizia negli stati di cose finali – quando, per esempio, dare seguito alle richieste di compensazione di una parte può esacerbare il risentimento di una delle altre.

Lo stato del dibattito filosofico è quindi in una situazione di stallo determinata dalla contrapposizione irrinconciliabile tra le rivendicazioni della pace e quelle della giustizia negli stati di cose finali? Certamente entrambe queste rivendicazioni catturano questioni moralmente salienti che a buon titolo figurano nelle agende di ricerca dei filosofi politici liberali. Tuttavia, come in ogni buon dibattito di filosofia, c'è un "tuttavia". Credo che la polarizzazione della discussione filosofica lungo la spaccatura creata dagli ideali alternativi della pace e della giustizia abbia oscurato una terza dimensione normativa di fondamentale importanza che si articola lungo quella che ho chiamato "l'idea della giustizia nelle interazioni".

Nel mio recente libro *Interactive Justice* (Ceva 2016)¹, mostro come la giustizia è anche una proprietà normativa dei termini di interazione umana, irriducibile alle qualità degli stati di cose che così vengono generati. In sintesi, quando ci domandiamo cosa è dovuto alle persone non ci dobbiamo limitare

¹ La traduzione italiana è in corso di pubblicazione con il titolo *La giustizia nelle interazioni* per i tipi di Giappichelli. Durante la revisione del testo per questa pubblicazione, ho deciso di tradurre l'originale inglese "interactive justice" con la locuzione "giustizia nelle interazioni" a sottolineare il *locus* distintivo (le interazioni umane, appunto) ove si colloca la proprietà della giustizia che presento.

a qualificare una qualche dimensione dei beni o delle risorse che esse hanno titolo a ottenere; ci dobbiamo anche interrogare sui modi in cui hanno titolo a ottenerlo, cioè sul tipo di trattamento che è loro dovuto. In circostanze di conflitto, questa prospettiva richiede lo sviluppo di principi di giustizia capaci di stabilire dinamiche di interazione tra le parti nel corso delle quali esse siano trattate in modo inerentemente accettabile su basi morali. Si tratta di principi di giustizia nelle interazioni che operano nell'ambito della gestione dei conflitti (Ceva 2016, 47-55).

Le procedure di gestione dei conflitti sono state a lungo oggetto di indagine da parte degli studiosi della pace nelle relazioni internazionali e nel campo dell'etica di impresa (cfr. Ramsbotham, Woodhouse e Miall 2005). In questi contesti, è stato riconosciuto a queste procedure un importante valore prettamente strumentale, perché costitutive di una fase preparatoria al contenimento o alla risoluzione dei conflitti. Infatti, la correzione di dinamiche di interazione antagonistica è preconditione necessaria per iniziare un'interazione cooperativa sia essa diretta alla negoziazione di compromessi oppure al raggiungimento di una soluzione consensuale. Fatta salva l'importanza del nesso causale tra la gestione dei conflitti e il loro contenimento o risoluzione, la mia tesi è che le procedure di gestione dei conflitti sono anche un *locus* di giustizia in se stesse e, quindi, sono inerentemente dotate di valore (Ceva 2016, 92-97).

Le procedure di gestione dei conflitti stabiliscono dinamiche di interazione cooperativa tra le parti e, in questo senso, realizzano le richieste della giustizia nelle interazioni. Infatti esse costituiscono una forma di trattamento inerentemente accettabile su basi morali dalle parti, quali potenziali portatrici di pretese valide ma confliggenti in merito alla regolazione di una questione di pubblico interesse (Ceva 2016, 71-84). È una richiesta fondamentale della giustizia che alle persone venga garantito un tipo di trattamento consonante alla loro dignità nel corso delle loro interazioni politiche. La loro dignità consiste nello *status* di potenziali portatrici di pretese valide. Questa interpretazione della dignità umana fonda l'idea stessa di persona quale portatrice di diritti e, quindi, può essere considerata quale base condivisa di una qualsiasi teoria della giustizia liberale (cfr. Feinberg 1970, Waldron 1987 e 2012).

La giustizia non richiede, quindi, soltanto che si diano criteri per stabilire quali rivendicazioni devono essere soddisfatte e in quale misura; la giustizia richiede anche che le parti ricevano la dovuta considerazione nelle interazioni nel corso delle quali le loro rivendicazioni sono avanzate. In questo senso, la giustizia è anche una virtù dei processi e non solo degli esiti ai quali questi processi conducono.

Quando un conflitto è articolato secondo termini antagonistici, le parti sono esposte a dinamiche di manipolazione, oppressione, marginalizzazione ed esclusione arbitraria. Tali dinamiche costituiscono così una forma evidente di ingiustizia nelle interazioni (Ceva 2016, 15-18). Infatti, secondo la teoria liberale, la ragion d'essere delle istituzioni pubbliche risiede proprio nella loro funzione protettiva rispetto a questo genere di abusi. Esse sono necessarie per limitare il potere arbitrario degli individui e metterli nelle condizioni di cooperare in modi reciprocamente accettabili su basi morali.

Per questa ragione fondamentale, la predisposizione di procedure che limitino l'ingiustizia e realizzino la giustizia nelle interazioni è un dovere istituzionale; e l'espletamento di questo dovere è regolato da principi per la revisione (o rifondazione) delle dinamiche di interazione interpersonale in un senso cooperativo (Ceva 2016, 18-19). Nel corso di forme cooperative di interazione, infatti, le parti ottengono la considerazione che è loro dovuta in virtù della loro partecipazione a un processo caratterizzato dalla fiducia e apertura reciproca.

Nel corso del libro ho caratterizzato questa forma di interazione cooperativa come articolata secondo procedure egualitarie di contraddittorio per la gestione dei conflitti (Ceva 2016, 111-138). Queste procedure sono costitutive di forme di interazione durante le quali alle parti viene garantita un'eguale occasione di dare voce alle proprie rivendicazioni e viene richiesto loro di prestare ascolto le une alle altre. Ho presentato questa forma di interazione come inerentemente accettabile su basi morali a chiunque adottasse la prospettiva di una delle parti in un conflitto di valori all'*impasse* in politica perché fa sì che nessuna di esse sia trattata come moralmente inferiore rispetto alle altre nel corso del loro conflitto (Ceva 2016, 118-131). In questo senso, queste procedure sono rispondenti alla dignità delle parti quali portatrici di rivendicazioni di valori in competizione quanto alla regolazione di una questione di pubblico interesse.

Ho poi specificato che, affinché procedure giuste per la gestione dei conflitti di valori siano effettivamente in grado di stabilire dinamiche di conflitto cooperative (realizzando, così, in pratica la giustizia nelle interazioni), queste procedure dovrebbero essere strutturate in modo da mettere le parti in condizione di perseguire la comprensione del loro conflitto come un problema condiviso che, quindi, richiede la loro cooperazione (Ceva 2016, 144-148).

La tesi che ho difeso è che un simile processo di interazione è inerentemente giusto e non solo strumentalmente importante in vista di un'eventuale

risoluzione del conflitto. In questo senso, anche qualora la giustizia negli stati di cose finali non potesse essere raggiunta tramite la risoluzione del conflitto, vi sarebbe comunque la possibilità di realizzare una dimensione significativa della giustizia nei processi di gestione del conflitto. Si tratta di una dimensione della giustizia – la giustizia nelle interazioni – la cui realizzazione non solo è compatibile e non contraria al perseguimento della pace, ne è in realtà una preconditione dotata di valore proprio.

In questo senso, ho presentato la mia concezione della giustizia nelle interazioni per la gestione dei conflitti di valori in politica come un'istanza di «proceduralismo intrinseco» (Ceva 2016, 74-84). Questo approccio fa perno sull'idea che le proprietà inerenti a certe procedure politiche e sociali hanno importanza morale indipendente dalla valutazione normativa delle proprietà inerenti agli esiti che producono. In questo modo prendo le distanze dalle promesse illusorie del proceduralismo puro rawlsiano (Rawls 1984). Secondo la mia caratterizzazione del proceduralismo intrinseco, certe procedure politiche e sociali hanno valore non meramente perché sono strumenti sufficienti per la realizzazione della giustizia degli esiti (qualunque essi siano) in circostanze di disaccordo morale. Esse hanno valore perché sono costitutive di modi di interazione umana che hanno una rilevanza morale propria in politica e in società. Detto altrimenti, e in sintesi, secondo il proceduralismo intrinseco, la giustizia non è creata (proceduralismo puro), raggiunta (proceduralismo [im]perfetto), o espressa (proceduralismo strumentale) attraverso procedure, bensì è realizzata (almeno in parte) in procedure (Ceva 2016, 92).

Di conseguenza, istituire procedure giuste significa realizzare una dimensione della giustizia – la giustizia nelle interazioni – che riguarda il tipo di trattamento che le persone dovrebbero ricevere in politica e in società. Questo argomento mira così a fornire una ragione cogente per intraprendere uno studio della giustizia inerente alle procedure accanto a (ma non al posto di) uno studio delle qualità dei loro esiti. Credo che un simile studio sia di fondamentale importanza per comprendere, come ho cercato di fare nel mio libro, il senso specifico in cui una società in cui i conflitti di valori sono articolati in politica secondo procedure di interazione inerentemente giuste è essa stessa giusta in un senso moralmente rilevante.

BIBLIOGRAFIA

- Ceva E. (2016), *Interactive Justice. A Proceduralist Approach to Value Conflict in Politics*, New York, Routledge
- Feinberg J. (1970), "The nature and value of rights", *The Journal of Value Inquiry*, n. 4, pp. 243-257
- Gray J. (2002), *Two Faces of Liberalism*, New York, The New Press
- Hampshire S. (2001), *Non c'è giustizia senza conflitto*, Milano, Feltrinelli
- Ramsbotham O., Woodhouse T. e Miall H. (2005), *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge, Polity Press
- Rawls J. (1984), *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli
- (1994), *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità
- Waldron J. (1987), "Theoretical Foundations of Liberalism", *Philosophical Quarterly*, n. 37, pp. 127-150
- (2012), *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford, Oxford University Press

Simposio *Interactive Justice*

Il commento

Michele Bocchiola
**Audiat et altera pars.
Semel aut semper?**

INTRODUZIONE

Prendere una decisione significa scegliere tra alternative possibili secondo criteri di merito, rilevanza, coerenza, razionalità e così via, oltre che sulla base di valori generali. Compriamo scelte tutti i giorni, sugli ambiti più disparati: da cose semplici – come il colore della camicia da indossare la mattina – a casi complessi – come l'educazione dei propri figli. Alcune scelte sono molto difficili da prendere – come quelle che riguardano l'inizio o il fine vita. E tra le decisioni complesse che siamo chiamati a prendere, alcune si differenziano perché coinvolgono necessariamente tutti i membri della società: sono le decisioni *politiche*, ovvero le decisioni che determinano i comportamenti pubblici di tutte le cittadine e di tutti i cittadini.

Molte delle decisioni politiche hanno (o possono avere) delle ripercussioni sulle istituzioni in cui viviamo, toccando più o meno direttamente la nostra vita quotidiana. Vivere in una società dove aborto ed eutanasia sono leciti, oppure dove certi diritti civili non sono garantiti, cambia radicalmente il nostro comportamento e il modo in cui ci relazioniamo con gli altri e con le istituzioni politiche. Data la portata, i conflitti che nascono dal disaccordo su quali valori debbano orientare le scelte politiche acquisiscono un'evidente importanza. A ciò si aggiunga che disaccordo e conflitti politici sembrano una caratteristica *permanente* delle società in cui viviamo. E tale permanenza del conflitto è, secondo alcuni, un'implicazione della libertà stessa con cui cittadini e cittadine compiono le proprie scelte sulla base di opinioni politiche, fedi religiose e sistemi filosofici differenti¹.

¹ Su questo punto, si veda, per esempio, la nozione di «oneri del giudizio» di Rawls (1994, 56-59), per una convincente spiegazione del «fatto del pluralismo».

Di fronte a conflitti di questo tipo, il dibattito contemporaneo si divide lungo uno spettro che va da chi pensa che tra i compiti delle istituzioni politiche ci sia quello di evitare conflitti, a chi si rassegna accettando il disaccordo come parte della dialettica politica, limitandosi, al più, a contenere i conflitti tramite adeguate politiche pubbliche. In *Interactive Justice. A proceduralist Approach to Value Conflate in Politics* (2016), Emanuela Ceva introduce una prospettiva alternativa, che cade ortogonalmente sullo spettro delle posizioni contemporanee.

I conflitti che Ceva ha in mente sono conflitti profondi e difficili da risolvere perché appaiono «intrattabili, interpersonali e all'impasse, situazioni in cui le parti, non essendo in grado di stabilire un ordine di priorità tra pretese di valore in competizione, interagiscono in modalità antagonista, senza riuscire a immaginare una maniera di andare oltre al conflitto» (Ceva 2016, 50). In questi casi, secondo l'autrice, è necessario che «ogni parte del conflitto sia ascoltata» (Ceva 2016, 112 sgg), attraverso il cosiddetto «principio del contraddittorio». L'idea di fondo è che la giustizia non si realizza solo negli stati finali che si ottengono dopo aver risolto o contenuto un dato conflitto, ma nel modo in cui quel conflitto avviene e viene gestito. Ceva estende così la garanzia dell'equo processo – per cui nessuno può subire gli effetti di una sentenza comminata da un'autorità legittima senza avere prima avuto la possibilità di prendere parte alla sua formazione – potenzialmente a tutti i casi di conflitto nella sfera politica (Ceva 2016, 77 sgg). Così, anziché immaginare soluzioni possibili per la risoluzione o il contenimento del disaccordo che genera conflitti politici, Ceva si concentra sul conflitto stesso, cercando la giustizia «non solo in quello che le persone ottengono, ma anche nei modi in cui ottengono quelle cose» (Ceva 2015, 74-75).

Il dominio della giustizia, secondo Ceva, si sposta dalla soluzione dei conflitti e dalle distribuzioni di risorse o beni postconflitto alle interazioni tra le parti proprio mentre il conflitto ha luogo. Da questa concezione fondamentale deriva la definizione di giustizia come «interactive», che si può tradurre come «giustizia nelle interazioni». Diremo quindi che «essere giusta» è la proprietà della relazione che sussiste tra le parti di un conflitto qualora ciascuno ritenga che i termini della loro interazione siano «inerentemente accettabili dal punto di vista morale». Questo è il punto di vista di chi riconosce che «la dignità umana richiede che le persone interagiscano dando gli uni le altre un'appropriata considerazione come

conseguenza del mutuo riconoscimento come fonti di pretese potenzialmente legittime»².

Lo scopo del presente articolo è quello di andare alle radici profonde della teoria della giustizia di Ceva ed esplorare le implicazioni della giustizia nelle interazioni. Una volta presi in esame quelli che ritengo essere i tre fondamenti filosofici della teoria (§1), discuterò due punti specifici che riguardano le parti di un conflitto (§2) e l'impianto metateorico generale (§3). Il primo punto riguarda la necessità di ascoltare sempre l'altra parte, accettando così qualsiasi posizione di valore, anche quelle manifestamente false o impossibili da dimostrare. Il secondo punto, invece, riguarda l'agnosticismo metaetico su cui poggia la teoria. Questi due punti meritano di essere approfonditi, spingendo l'autrice a dire qualcosa di più, perché potrebbero portare importanti e innovative applicazioni nel campo della filosofia politica contemporanea.

1. LA TEORIA DELLA GIUSTIZIA NELLE INTERAZIONI

Per Ceva, prendere sul serio il problema del disaccordo significa guardare ai conflitti che riguardano le questioni di interesse pubblico, con particolare attenzione a quelli che producono un «*impasse*», cioè uno stallo politico all'apparenza insuperabile. Questi conflitti non sono solo quelli generati da interessi simili su risorse scarse – uno problema classico della filosofia politica – e nemmeno quelli che riguardano dispute meramente accademiche – per esempio, su che cosa è la giustizia in astratto. Sono i conflitti *reali* che, turbando l'ordine sociale e politico, alterano la logica di mutuo riconoscimento dove cittadini e cittadine si riconoscono come portatori di pretese potenzialmente valide. Ed è proprio dove la filosofia politica tradizionale sembra arrestarsi – ammettendo il suo limite e lasciando spazio alla politica e all'attivismo³ – che Ceva pensa si debba partire.

La filosofia politica tradizionale, in tutte le sue forme e varianti, sembra accettare il carattere «antagonista» dei conflitti all'*impasse*. Così, la realizzazione della giustizia può avvenire solo quando è possibile evitare che il

² Ceva 2016, 2, ma ripreso con formulazioni simili durante tutto il libro.

³ Di questa opinione sembra essere Enoch 2015. Per una critica, si veda Bocchiola 2016.

disaccordo degeneri in un conflitto permanente e insuperabile. La strategia classica è quella di circoscrivere la fonte del disaccordo ponendo un “filtro”, per così dire, al pluralismo delle dottrine filosofiche, morali e religiose che lo generano. Questo filtro è l’idea di «ragionevolezza», e lo strumento con cui si applica è la metodologia della «ragion pubblica» di Rawls: si pone un limite all’ammissibilità delle dottrine comprensive nella sfera pubblica, sulla base della capacità di dare ragioni per la cooperazione sociale mutualmente accettabili⁴. La teoria della giustizia nelle interazioni esprime l’ambizione teorica di superare il presunto settarismo di Rawls e rawlsiani, cercando di trasformare i conflitti di carattere antagonista in «conflitti cooperativi» (Ceva 2016, 15).

Secondo Ceva,

per realizzare la giustizia nelle interazioni è di primaria importanza che le istituzioni dello Stato compiano il proprio dovere di creare un sistema politico e sociale dove le persone siano trattate in un modo inerentemente accettabile, in quanto ciascuno è una fonte di pretese potenzialmente valide, stabilendo delle forme cooperative di interazione. Questo dovere di giustizia nelle interazioni acquisisce una specifica urgenza nelle circostanze di conflitto di valore all’*impasse* nella sfera politica, durante il quale le parti sono tipicamente esposte a ingiustizie nelle interazioni in virtù del loro essere coinvolte in dinamiche di conflitto antagonista (Ceva 2016, 18).

Questo passaggio riassume, a mio avviso, il succo di tutta la teoria. Entrare nei dettagli di una teoria assai complessa come questa è pressoché impossibile nello spazio di questo articolo. Vorrei pertanto concentrarmi su tre nozioni fondamentali che si potrebbero considerare come i cardini della teoria della giustizia nelle interazioni: (1) il fatto del pluralismo reale, (2) l’approccio del proceduralismo intrinseco, e (3) l’idea di eguaglianza procedurale.

(1) *Il pluralismo reale*

Partire dal pluralismo reale (Ceva 2016, 26-28)⁵ delle dottrine comprensive presenti nello spazio pubblico anziché da forme più o meno inclusive di

⁴ Si veda, su questo punto, la metodologia della ragion pubblica introdotta da (Rawls 1994, cap. 6) e, nella sua versione definitiva, in (Rawls 2001).

⁵ Sul pluralismo reale, si veda il lavoro di (Newey 1997).

pluralismo come quello ragionevole⁶, rende l'onere giustificativo della teoria particolarmente gravoso. L'accettazione del pluralismo reale come punto di partenza ha implicazioni assiologiche – sull'esistenza di «una pluralità di standard su cui valutare che cosa rende una vita buona» – e antropologiche – sulla possibilità di «una pluralità di forme di vita che variano a seconda del contesto culturale» (Ceva 16, 27).

L'assiologia e l'antropologia del pluralismo reale hanno conseguenze politiche rilevanti, come la necessità di «escogitare assetti politici tolleranti e compatibili con la pluralità di concezioni di vita buona» (Ceva 2016, 27). La teoria della giustizia nelle interazioni deve quindi fare un passo indietro rispetto alle posizioni dominanti il dibattito su disaccordo e conflitti politici, per arrivare al nocciolo delle dispute, domandando: «[i]n quali termini le parti di un conflitto dovrebbero interagire affinché le interazioni siano inerentemente accettabili dal punto di vista morale?» (Ceva 2016, 1).

La risposta è abbastanza semplice e intuitiva: come visto nel passaggio sopra, la giustizia si realizza nelle interazioni attraverso delle particolari procedure che regolano il modo in cui ciascuno si rapporta agli altri – dal trattamento che riceve durante il conflitto alle modalità generali di gestione del conflitto da parte di un'istituzione terza. Questo approccio è definito *proceduralismo intrinseco*.

(2) *Il proceduralismo intrinseco*

Il proceduralismo intrinseco richiede che la giustificazione politica non si basi su ciò che potrebbe essere (ipoteticamente) accettabile per ciascuna delle parti di un conflitto, ma sul fatto che le regole fondamentali attraverso cui le parti interagiscono (realmente) durante il conflitto siano *inerentemente* accettabili da un punto di vista morale, cioè accettate perché «moralmente buone di per se stesse e non in virtù di qualcosa d'altro» (Ceva 2016, 16, 74-75, 80-81, 83 sgg). Ed è un dovere precipuo dello Stato la creazione di istituzioni politiche e sociali capaci di proteggere i diritti di ogni parte in causa affinché possa essere trattato in un modo moralmente accettabile, cioè come essere «dotato di dignità in quanto portatore di pretese potenzialmente valide» (Ceva 2016, 17).

L'idea di dignità gioca qui un ruolo centrale. “Dignità” non va intesa nel

⁶ Oltre al già citato lavoro di J. Rawls, si vedano i lavori di (Quong 2011) e (Gauss 2011).

senso kantiano – vale a dire la proprietà che un essere umano possiede in virtù delle sue capacità razionali, connaturata alla capacità di agire secondo ragioni e che può perdere solo con la sua distruzione. La concezione di dignità alla base della teoria di Ceva è l'idea per cui ogni persona è un portatore di diritti – che si possono presentare agli altri come pretese potenzialmente valide⁷. La dignità è, quindi, una proprietà *outward* o esteriore, come sostiene Carter (Carter 2011), che una persona possiede fin tanto che la sua persona viene trattata come intangibile o non violabile. L'idea di dignità sta alla base dell'approccio procedurale alle giustizie.

(3) *L'eguaglianza procedurale*

La dignità fonda il proceduralismo intrinseco come risposta adeguata al fatto del pluralismo reale, incorporando tra quelle che Ceva chiama le «presupposizioni normative» – vale a dire, le proprietà che una procedura giusta esemplifica (Ceva 2016, 101, 104-106) – l'idea di *eguaglianza procedurale*, presentata come una concezione abbastanza minimale per essere moralmente accettabile dal punto di vista del proceduralismo intrinseco (ivi, 115). La formulazione di una procedura intrinsecamente giusta ed egualitaria, che risponde al fatto del pluralismo reale, prende così la forma di un «test di accettabilità»:

[occorre] chiedere a ciascuno come dovrebbe essere trattato se dovesse adottare la prospettiva di una parte di un conflitto di valore intrattabile, che ha raggiunto un *impasse* nella sfera politica, affinché i termini di tale cooperazione siano inerentemente accettabili, date le pretese di valore in competizione per regolare una questione pubblica, coerentemente con le domande poste dall'idea di dignità (ivi, 124)⁸.

Superare questo test significa «avere delle possibilità di presentare la propria visione che non siano inferiori rispetto a quelle concesse alle altre parti» (ivi, 124). Ora, su questo punto si aprono due questioni importanti per la teoria della giustizia nelle relazioni, che cercherò di sviluppare nelle due sezioni successive. Da una parte, ci si può chiedere, in generale, perché accettare un test di questo tipo, dove qualsiasi parte di un conflitto sembra avere la possibilità di avanzare le proprie pretese. Questo aprirebbe le porte a qualsiasi tipo di posizio-

⁷ Ceva deriva questa idea dal resoconto di (Feinberg 1970).

⁸ Cfr Ceva 2016, 118-119, 123-125.

ne, ragionevole o irragionevole, vera o falsa che sia, senza limiti. Dall'altra parte, ci si potrebbe chiedere se il proceduralismo intrinseco, pur sottile e minimale, sia veramente compatibile con diversi approcci metaetici.

2. LE PARTI DI UN CONFLITTO

Dato questo quadro generale, ci si potrebbe chiedere chi può legittimamente avanzare pretese di giustizia in un conflitto di valore. I conflitti, come ricordato, riguardano questioni pubbliche, ovvero decisioni che una collettività è chiamata a prendere considerando tutti gli individui, e non le dispute tra privati cittadini. Un particolare conflitto, per dare luogo a istanze di giustizia, deve basarsi su valori che non possono essere conciliabili e che producono, o rischiano di produrre, un *impasse* nella sfera politica (ivi, 115-117). A questo insieme più o meno definito, tutti i cittadini e le cittadine di una società liberale e democratica sembrano poter prendere parte a pieno titolo. Ceva divide la società in quattro gruppi a seconda che i suoi membri accettino o rifiutino tutti o alcuni dei seguenti criteri di ragionevolezza *à la* Rawls:

- 1) affermano l'idea di persone come esseri liberi ed eguali;
- 2) intendono impegnarsi in interazioni cooperative con altri sulla base di termini mutualmente accettabili;
- 3) sono disposti a offrire ragioni pubbliche – al posto delle ragioni non-pubbliche derivanti da dottrine comprensive – a difesa delle proprie pretese politiche (ivi, 119-120).

I liberali si dividono in tre categorie: gli idealmente ragionevoli (A), che accettano tutti e tre i criteri (ivi, 119-120); i non-idealmente ragionevoli, cioè liberali che accettano i primi due criteri, ma non il terzo (B), sostenendo pubblicamente una dottrina comprensiva (*ibidem*); e infine (C) gli irragionevoli, che accettano solo il primo criterio (ivi, 120). Il quarto gruppo è composto da chi non è liberale e, di conseguenza, non ragionevole (D) (ivi, 122).

Ci si aspetterebbe, a questo punto, una mossa rawlsiana, con l'esclusione di C e D (e forse anche di B) dal gruppo di quanti possono legittimamente presentare la propria visione in una disputa come base giustificativa per regolare una questione pubblica. Ma l'approccio di Ceva tende a includere tutte le parti, anche quelle non rawlsianamente ragionevoli. L'unica esclusione che Ceva riconosce come necessaria e giustificata è quella dei «profittatori del

conflitto», ovvero quelli che hanno un qualche interesse a generare conflitti, esacerbandoli (E). Per ovvie ragioni, la teoria della giustizia nella interazione non può prendere in considerazione E, perché sarebbe impossibile gestire il conflitto e portarlo verso una risoluzione. Ma questa esclusione è sufficiente perché la teoria funzioni?

Si noti che la suddivisione proposta fornisce un resoconto dell'atteggiamento che ciascun gruppo forma verso gli altri, e non un limite all'ammissibilità delle argomentazioni nella sfera pubblica. Ci si può ragionevolmente aspettare che per i liberali, un'interazione attraverso procedure come quelle definite da (1, 2, 3) sopra siano «*necessariamente* giuste» perché «universalizzano la condizione [di eguaglianza procedurale], cosicché nessuno sia trattato come inferiore dal punto di vista morale»(ivi, 125, corsivo mio). Per i membri di D, invece, si può affermare che la collaborazione nei termini stabiliti dalla procedura sia dettata da un interesse contingente o da considerazioni di prudenza per stabilire un accordo con le altre parti del conflitto, rendendo così l'interazione attraverso le procedure come «*sufficientemente* giusta», perché la loro parte non viene «trattata come inferiore dal punto di vista morale» rispetto alle altre (*ibidem*, corsivo mio). La possibilità di aver voce in capitolo è garantita a tutti, indipendentemente delle ragioni per partecipare al tavolo della discussione.

La suddivisione proposta da Ceva pare cogente e accurata. Tuttavia, ci si potrebbe domandare se è possibile non prendere posizione sul contenuto delle visioni e delle prospettive che le varie parti presentano durante il conflitto. Ceva non dà indicazioni, per esempio, sul fatto che la dottrina morale o religiosa sostenuta da una parte sia coerente al suo interno, se sia plausibile o del tutto irrazionale, o se sia sostenuta da evidenze empiriche o da dimostrazioni proprie del campo di indagine in questione. Appare, quindi, lecito domandarsi *fino a che punto* si debbano ascoltare tutte le parti in causa (eccezion fatta per il gruppo E): occorre ascoltare tutti? Sempre, o solo in alcuni casi?

Immaginiamo, per esempio, che in un determinato paese venga messa in discussione la convenzione secondo cui il giorno di riposo cade il primo giorno della settimana, cioè la domenica. Immaginiamo che la disputa avvenga tra gruppi numeramene identici – così da evitare il problema delle decisioni prese dalla maggioranza culturale di quel paese. I cristiani vorrebbero mantenere la domenica, gli ebrei spostarlo al sabato, i musulmani il venerdì. Ora, che fare in una situazione di questo tipo?

In questo caso, il disaccordo potrebbe produrre una situazione di stallo, del tipo immaginato da Ceva. Al di là della possibile soluzione a cui le proce-

dure possono portare⁹, il dubbio che si pone riguarda il tipo di argomentazione che le varie fazioni presentano. Cristiani, ebrei e musulmani presenterebbero argomentazioni di tipo teologico. Le varie posizioni potrebbero essere comprese dalle altre parti, anche se non accettate: ebrei e musulmani, per esempio, possono capire senza alcun problema che la domenica è celebrata dai cristiani come giorno della risurrezione di Gesù; pur non accettando che Gesù sia realmente risorto, possono pensare che qualcuno, sbagliando, possa celebrare una simile ricorrenza richiedendo di astenersi da attività lavorative. E, direbbe Ceva, hanno ragioni per aspettarsi che i cristiani facciano lo stesso nei loro confronti, riconoscendo a ebrei e musulmani il diritto a celebrare le proprie ricorrenze sulla base delle proprie credenze, poiché tutti – cristiani, ebrei e musulmani – sono dotati di eguale dignità. Ma lo Stato deve prendere in considerazione credenze e visioni che non sono sostenute da alcuna prova teorica cogente o evidenza scientifica credibile?

Ora, le religioni rappresentano sicuramente qualcosa di significativo e importante per la vita di miliardi di persone, e sono fattori costitutivi dell'identità personale e di gruppo, anche se non hanno una fondazione razionale¹⁰. Ma se accettiamo che tutti, anche i credenti, possano presentare le proprie visioni nella sfera politica, siamo *a fortiori* costretti ad allargare i limiti della presentabilità delle posizioni, fino ad accettare le visioni più stravaganti. Immaginiamo che un gruppo di persone abbia sviluppato una certa fobia per la giornata di lunedì. Nel corso della propria esistenza, hanno formato la credenza che di lunedì capitano le cose peggiori – gli studenti prendono cattivi voti a scuola, gli affari vanno male per le aziende e le competizioni sportive hanno esiti disastrosi. Riunitisi, fondano la “Congregazione del lunedì sfortunato”. Sulla base di questa appartenenza e delle comuni credenze, chiedono di potersi astenere da qualsiasi attività il lunedì.

Ora, perché lo Stato dovrebbe ascoltare anche la Congregazione del lunedì sfortunato? Non penso che la superstizione sia un'argomentazione sostenibile in un consesso pubblico per l'astensione dalle attività lavorative. Una possibile soluzione sarebbe quella di dichiarare che non tutto il disaccordo è valido: ci sono molte cose sbagliate o assurde che non si devono necessariamente

⁹ Ceva dà un accurata ricostruzione di queste procedure in Ceva (2016, cap. 6).

¹⁰ Su questo punto si veda, per esempio, Bedi (2007).

tenere in considerazione¹¹. Le visioni chiaramente sbagliate e assurde – come quella della Congregazione del lunedì sfortunato – dovrebbero quindi essere escluse. E potremmo anche ipotizzare, come ha fatto Rawls, che alcune visioni pericolose, perché minano alla base la stabilità e la continuità delle istituzioni liberali e democratiche, vanno contenute se si propagano in società¹². Ma c'è differenza tra una visione basata sulla superstizione e una che si fonda su rivelazioni profetiche?

La posizione di Ceva sembra concedere una parziale apertura anche alle visioni strampalate. Da una parte, Ceva afferma che anche le visioni «odiose» o fastidiose debbono essere incluse in virtù del fatto che chi le sostiene, per quanto sbagliate siano, è sempre un essere umano, dotato di dignità come tutti gli altri (Ceva 2016, 18-19). Dall'altra, Ceva sembra porre un freno: alla domanda se «concedere a tutte le parti un'eguale voce in capitolo richiede che si dia eguale peso a tale voce?» (ivi, 132), Ceva dà una duplice risposta. A livello procedurale, sì: ogni parte, per quanto fastidiosa, sbagliata o, forse, pericolosa possa essere la posizione sostenuta, deve poter essere considerata. Ma a livello di esito della procedura, no: non è detto che un visione fastidiosa, sbagliata o anche pericolosa possa di fatto prendere il sopravvento rispetto alle altre.

La posizione di Ceva rimane però un po' sfumata, per quanto coerente con la tradizione liberale¹³. Come ha icasticamente colto Robert Frost, *un liberale è una persona di tale apertura mentale da non poter difendere la propria posizione in una disputa*. Ma rimane il timore che, con l'apertura dell'arena del conflitto a tutte le parti (pur l'esclusione del gruppo E), si possa generare l'effetto di aumentare il numero di conflitti che le istituzioni sono chiamate a prendere in considerazione. Sarebbero così oggetto di attenzione delle istituzioni non solo i conflitti su questioni pubbliche importanti, ma anche quelle banali – composte, cioè, da posizioni indimostrabili, irrazionali e assurde.

¹¹ Ringrazio Federico Zuolo per la formulazione di questo punto.

¹² Su questo punto si veda (Rawls 1994, 200 sgg). Il tema del contenimento è ripreso da Quong (2011, cap. 10). Per una critica al problema del contenimento da parte della teoria liberale, si veda (Bocchiola 2012).

¹³ Per meglio inquadrare la complessa prospettiva di Ceva su questo punto, si veda anche Ceva (2010).

3. QUESTIONI METATEORICHE

Accettare il pluralismo reale, secondo Ceva, non ha implicazioni di carattere ontologico: «un impegno al pluralismo reale non giustifica né presuppone di affermare un qualsiasi punto di vista metaetico potenzialmente controverso come maggiormente vero nella totalità dell'esperienza etica» (Ceva 2016, p. 27). Al posto di un resoconto metaetico del pluralismo – secondo cui «esistono, in un senso oggettivo, almeno due cose che hanno valore e che contrastano tra di loro» – Ceva propone «una teoria normativa (potenzialmente compatibile con differenti approcci metaetici) circa le risposte appropriate che istituzioni giuste devono dare» al fatto del pluralismo (ivi, 27). Tale manifesto agnosticismo, tuttavia, potrebbe sembrare sospetto. Ceva sta elaborando una teoria generale della giustizia, sostenendo che un valore così importante come la giustizia esiste, e si realizza attraverso la corretta esecuzione di una procedura di ragionamento che gli agenti morali impiegano durante un conflitto tra valori all'*impasse*. Perché non concedere, per esempio, che le procedure *generano* il valore della giustizia? Perché non ammettere, quindi, una lettura costruttivista del suo progetto?

Ceva prevede la domanda, accennando al fatto che il suo resoconto «può essere caratterizzato come costruttivista nella misura in cui la giustificazione [di una specifica procedura] deriva dall'esercizio del ragionamento pratico, anziché dall'appello a un qualche ordine morale oggettivo» (ivi, 134). Nonostante questa ammissione sul senso generale del progetto, l'autrice prima sminuisce il ruolo delle procedure come «strumento retorico» per illustrare il tipo di ragionamento che un agente utilizza quando si trova in una situazione di *impasse* nella sfera politica. E poi ribadisce che:

Il test di accettabilità che ho proposto potrebbe essere usato per inquadrare la linea di ragionamento dei costruttivisti (secondo i quali il ragionamento pratico crea le verità morali), dei realisti (secondo i quali il ragionamento pratico è uno strumento per la scoperta di verità morali preesistenti) o per gli scettici (secondo i quali il ragionamento pratico permette di raggiungere un accordo transitorio) (ivi, 134-135).

Ora, agnosticismo e neutralità sono atteggiamenti filosofici molto diffusi tra i pensatori liberali¹⁴. Ma non è così facile sostenere una teoria totalmente

¹⁴ Si veda, per esempio, il lavoro di Del Bò (2014). Per un commento critico su questa posizione si veda Bocchiola (2015).

scevro di impegni metanormativi. Ci sono almeno due questioni che rimangono aperte nella trattazione di Ceva. La prima questione riguarda la completezza esplicativa della teoria della giustizia nelle interazioni rispetto alle varie alternative metaetiche. La seconda concerne le ragioni che i sostenitori di una particolare teoria metaetica avrebbero per sposare questo approccio proceduralista. Cerco di sviluppare brevemente questi due punti.

Partiamo dall'idea di dignità. La teoria parte dall'idea che gli esseri umani posseggono questa proprietà fondamentale, sulla cui base le istituzioni politiche conferiscono un'intangibilità della persona, con la relativa ascrizione di diritti. L'idea di dignità, inoltre, gioca un ruolo fondamentale nella teoria, come sopra illustrato, giustificando l'idea di eguaglianza procedurale, che è parte integrante del funzionamento delle procedure. Ora, l'idea di dignità è assunta prima della procedura o è un prodotto della procedura? Per come è presentata, la teoria sembra assumere la dignità delle persone, e non derivarla dalle procedure. Molte teorie liberali condividono questa assunzione, e non la ritengono problematica, perché la teoria deve partire da qualcosa. Ma la dignità è un principio normativo, non un'assunzione fenomenologica o fattuale. E conferisce alla teoria una propria specificità che la contraddistingue da altre teorie rivali o alternative. Questa assunzione potrebbe creare problemi per l'agnosticismo e la neutralità.

Ogni elemento morale assunto *ex ante* potrebbe generare un'incompatibilità con lo scetticismo morale. Una prospettiva scettica coerente dovrebbe infatti negare la possibilità di un principio morale generale di questo tipo. Per lo scettico, le parti di un conflitto accettano di adottare la prospettiva della giustizia nelle interazioni non perché ogni essere umano è dotato di dignità – tesi su cui lo scettico non si può impegnare – ma sulla base di ragioni contingenti e idiosincrasie personali verso i conflitti.

Un problema simile si porrebbe per il costruttivismo. Uno dei punti di forza di una teoria costruttivista è quello di giungere a conclusioni normative oggettive senza partire da presupposizioni normative. L'idea di dignità, quindi, dovrebbe essere un prodotto della procedura, se la teoria vuole rimanere coerente con il costruttivismo. Specificare che il costruttivismo è di carattere politico, come fa l'autrice (ivi, 135), non semplifica la situazione: il costruttivismo politico richiede che almeno l'ideale di persona come libera ed eguale e l'idea di società come equo sistema cooperativo siano condivisi prima della procedura di costruzione perché questa possa produrre i principi di giustizia desiderati. Ma questo significherebbe tagliare fuori dalle parti in questione

il gruppo D, di cui si è discusso nel paragrafo precedente, non accettando questi ideali.

Rimane, infine, la prospettiva del realismo morale. Per quanto riguarda la dignità, i realisti potrebbero accettare che questo principio descriva una verità morale fondamentale. Ma i realisti difficilmente accetterebbero tutto l'impianto procedurale della teoria della giustizia nelle interazioni, se non con una funzione del tutto strumentale. Se il realismo fosse vero, e se le verità morali fossero conosciute – assunzioni molto forti, sicuramente – non avremmo bisogno di ascoltare l'altra parte: ci sarebbe una e una sola soluzione corretta; l'*impasse* rappresenterebbe nient'altro che uno sforzo inutile di chi cerca di imporre agli altri la propria visione falsa del mondo. Il realismo potrebbe accettare la parte procedurale della teoria, quindi, come strumento per scoprire qual è la verità morale. Ma le procedure non avrebbero alcuna funzione giustificatoria: quello che conta come moralmente vero, corretto od oggettivamente giustificato non dipende in alcun modo né dalla corretta esecuzione di una procedura, né dal suo esito.

Per tutte queste ragioni, la giustizia nelle interazioni fatica a mantenere una prospettiva metaetica veramente neutrale. Ovviamente, come ogni lavoro filosofico, non si può dare un resoconto completo di ogni singolo aspetto o punto che viene sollevato dalla speculazione e dall'analisi. Ma visto che questa è una teoria forte e ambiziosa, ci potrebbero essere le risorse interne per presentarla non solo come un tentativo di rispondere al problema del disaccordo e dei conflitti all'*impasse*, ma anche come un primo passo per gettare le basi di una teoria generale della normatività delle interazioni tra agenti morali.

BIBLIOGRAFIA

- Bedi S. (2007), "What is so special about religion? The dilemma of the religious exemption", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 2, pp. 235-249
- Bocchiola M. (2012), "Liberalism, containment, and education", *Philosophy and Public Issues*, vol. 2, n. 1, pp. 43-50
- (2015), "Neutralità della politica e parzialità delle ragioni", *Ragion pratica*, n. 45, pp. 615-625
- (2016), "Rawls e Enoch su disaccordo e ragioni", *Etica e politica*, vol. XVIII, pp. 69-88
- Carter I. (2011), "Respect and the Basis of Equality", *Ethics*, n. 121, pp. 538-571

- Ceva E. (2010), “«Anything goes?». La giustizia procedurale e il disaccordo morale”, *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. 14, pp. 69-85
- (2016), *Interactive Justice. A Proceduralist Approach to Value Conflate in Politics*, London, Routledge
- Del Bò C. (2014), *La neutralità necessaria*, Pisa, Ets
- Enoch D. (2015), “Against public reason”, in D. Sobel, P. Vallentyne e S. Wall (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, pp. 112-142
- Feinberg J. (1970), “The nature and value of rights”, *The Journal of Value Inquiry*, n. 4, pp. 243-257
- Gauss G. (2011), *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press
- Newey G. (1997), “Metaphysics postponed: Liberalism, pluralism, and neutrality”, *Political Studies*, n. 45, pp. 296-311
- Quong J. (2011), *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993
- (2001), “Un riesame dell’idea di ragion pubblica”, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 275-326; ed. or. “The idea of public reason revisited” [1997], *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n. 3, pp. 765-807

Simposio ***Interactive Justice***

Il commento

Federico Zuolo

Uno scontro bestiale. Il trattamento degli animali e le procedure di gestione dei conflitti

I. LE RAGIONI DI UN CONFLITTO

Il volume di Emanuela Ceva (2016) si propone di affrontare in maniera profonda e realistica la questione dei conflitti di valore in politica. Senza addolcire la crudezza di certi scontri, né la loro apparente insolubilità, la gestione dei conflitti di valore in politica è importante non solo perché può portare a risolverne alcuni, ma anche perché deve essere riconosciuta come un luogo esso stesso di giustizia. Il modo in cui le persone si trattano in situazioni di *impasse*, quali i conflitti di valore, è infatti una dimensione essa stessa di giustizia. Proponendo una forma di proceduralismo che prenda sul serio il modo in cui le persone si trattano nei conflitti, anche indipendentemente dal risultato che le procedure raggiungono, il modello di Ceva dovrebbe potersi applicare a tutti i conflitti di valore in politica. Ma quali sono le situazioni a cui si riferisce la teoria di Ceva? In generale, si riferisce a ogni conflitto in cui le parti hanno diversi orizzonti valoriali – quindi non semplicemente degli interessi divergenti – che hanno l'uguale pretesa di regolare esclusivamente la vita collettiva – e quindi non concernono le mere preferenze private degli individui. Tipici esempi di conflitti di valore in politica riguardano la questione dell'aborto, l'eutanasia, lo spazio da concedere alle tradizioni o norme religiose, e diversi altri.

In questo intervento mi propongo di testare l'applicabilità del modello ceviano a una famiglia di conflitti di valore che non viene affrontata nel volume: la questione del trattamento animale. Si tratta, appunto, di una famiglia di conflitti che raggruppo sotto un unico cappello, anche se al proprio

interno si articola in diverse sottofamiglie, distinguibili a partire da differenti approcci pratici e teorici, e in molteplici temi specifici. Da un punto di vista teorico e valoriale, vi sono, infatti, diverse teorie alla base di ciò che per semplicità chiamo “animalismo”. Giusto per menzionare i nomi principali, oltre al pionieristico approccio utilitarista portato avanti da Peter Singer (1975 e 1993), l’animalismo comprende le teorie dei diritti (Regan 1983, Francione 2008; Nussbaum 2006), e le teorie femministe (Adams 1990; Donovan 1999). In via preliminare è sufficiente riferirci a queste teorie perché le altre (relazionali, umaniste o ecologiche)¹ sono state meno rilevanti nel conflitto animalista dato che hanno riconosciuto maggiore legittimità alle tradizionali forme di uso degli animali. Le teorie summenzionate, invece, hanno denunciato in maniera quasi unanime l’uso degli animali per fini alimentari, sportivi, di ricerca, abbigliamento, eccetera. Ovvero, hanno rifiutato il tradizionale diritto che gli esseri umani si sono arrogati di utilizzare gli animali come *risorse* a propria disposizione. Sulla base di queste teorie sono stati sviluppati diversi approcci pratici, più o meno concilianti, più o meno ragionevoli, come vedremo più avanti. Ma a dispetto delle differenze teoriche e delle diversità pratiche, possiamo enucleare un insieme di valori e implicazioni pratiche che definisce ciò che per semplicità chiamo “animalismo”. Il nucleo di questi valori risiede nel riconoscimento degli animali come esseri senzienti, capaci cioè di provare piacere e dolore, di avere esperienze e una vita mentale. Da questo fatto dimostrato dalla scienza ne consegue che le persone umane, in quanto agenti morali, hanno il dovere di prendere in considerazione gli interessi soggettivi degli animali. I diversi approcci danno risposte differenti riguardo a quanto gli interessi animali debbano valere. Ma in generale tutti sostengono che gli interessi animali non possano essere strutturalmente messi in secondo piano, e che, di conseguenza, ogni privilegio riservato agli esseri umani debba essere giustificato.

Da questi principi generali, il mondo animalista ha sostenuto che dobbiamo radicalmente cambiare molti aspetti della nostra vita quotidiana. In primo luogo, gli animali non possono più essere uccisi per ragioni alimentari, di ricerca, o di divertimento. In secondo luogo, vi è un numero ristretto di modi ammissibili di trattare gli animali, dato che non devono essere utilizzati come meri strumenti. In terzo luogo, tutti questi principi non debbono esse-

¹ Per una presentazione più approfondita di queste categorie rimando a Zuolo (2016).

re lasciati alla pura scelta privata delle persone, ma debbono, anzi, diventare materia di coscienza pubblica ed eventualmente di prescrizione legislativa.

Come si può ben vedere il mondo animalista rappresenta una sfida valoriale a diverse aspetti delle nostre società: la presunta superiorità umana, il diritto umano di usare liberamente gli animali come risorse, la priorità degli interessi umani verso la ricerca e l'alimentazione. Questa sfida non è stata mitigata dalle riforme che negli ultimi decenni hanno migliorato il trattamento legalmente dovuto agli animali in molti stati occidentali, riguardo alla macellazione, le condizioni di allevamento e le pratiche di ricerca. Il miglioramento del welfare animale ha, secondo molti animalisti, rappresentato un mero maquillage che non può condonare l'ingiustizia dello sfruttamento.

Oltre alla diatriba teorica, l'opposizione animalista si è espressa con diverse azioni (legali e illegali) di contestazione. Tra quelle legali vanno menzionate le continue campagne di sensibilizzazione contro l'uso di animali per le pellicce, le manifestazioni contro certi impianti di ricerca, le azioni di proselitismo a favore della dieta vegetariana o vegana, e molto altro. Tra quelle non legali, si possono ricordare le azioni di sottrazione di animali dai laboratori scientifici o da allevamenti, ma anche le operazioni di sabotaggio di aziende e l'intimidazione di ricercatori attivi nella sperimentazione animale. Come si può ben apprezzare lo scontro valoriale sulla questione animale può prendere diverse forme concrete che hanno un notevole impatto sulle nostre vite individuali e collettive.

Infine, la rilevanza della questione animale deriva anche dal suo essere di carattere generale (tutti hanno rapporti diretti o indiretti con gli animali) che ha però dato luogo anche a una mobilitazione molto radicale e a tratti settaria. In sostanza, benché le società contemporanee abbiano fatto molti progressi nella presa di coscienza del valore e della natura degli animali, la questione è sempre più dibattuta. L'applicazione dei principi di gestione del conflitto proposti da Ceva è quindi estremamente rilevante per il caso del conflitto riguardo agli animali perché il fronte animalista è sicuramente una minoranza che si sente trattata ingiustamente nelle procedure di decisione democratica. Per tutti questi motivi la questione del trattamento animale è un conflitto di proporzioni vaste su cui si può (e si dovrebbe) applicare la teoria di Ceva.

Nel prosieguo di questo intervento cercherò di mostrare quali sono le diverse frange del mondo animalista e quali possono entrare in una procedura di gestione del conflitto. Mostrerò anche le peculiarità della questione anima-

le e i limiti dell'applicazione del modello ceviano. Cercherò di differenziare le posizioni interne quando sarà necessario mostrare le diverse attitudini di ragionevolezza, mentre mi riferirò all'animalismo *tout court* nel discutere il suo rapporto con la maggioranza.

2. CONDIZIONI PER LA PARTECIPAZIONE IN UNA PROCEDURA DI GESTIONE DEL CONFLITTO

In primo luogo dobbiamo verificare quali sono le condizioni di partecipazione alla procedura di gestione dei conflitti. La condizione sufficiente è la ragionevolezza delle parti definita nel modo seguente:

Persone idealmente ragionevoli sono coloro che soddisfano le seguenti condizioni: (1) sostengono l'idea di persone come esseri liberi ed eguali; (2) sono impegnate ad avere relazioni cooperative con gli altri su basi mutualmente accettabili; e (3) sono pronte a fornire ragioni pubbliche a sostegno delle loro rivendicazioni politiche – piuttosto che ragioni non-pubbliche basate sulle loro dottrine comprensive. Da questa prospettiva la categoria degli irragionevoli includerebbe gli estremisti religiosi, i sessisti e razzisti [che violano la condizione (1) e di conseguenza la (2)]; gli anarchici [che violano la condizione (2)], così come tutte le persone religiose che, sebbene sostengano l'idea di persone come libere ed eguali e siano disposti a cooperare, sono impegnati nella realizzazione pubblica delle loro dottrine comprensive [così violano (3)] (Ceva 2016, 119-120, traduzione mia, così come nei seguenti passaggi).

Ma, dato l'intento pratico e moderatamente realistico di Ceva, limitarsi a persone e gruppi che rispettino tutte e tre le condizioni della ragionevolezza sarebbe troppo restrittivo. In tal modo, si lascerebbero fuori tante persone e tanti conflitti realmente rilevanti per le nostre società.

L'insieme di coloro che hanno il titolo per partecipare (*constituency*) alle procedure di gestione del conflitto dovrebbe comprendere sia le parti idealmente ragionevoli [cioè che soddisfano le condizioni (1), (2), e (3)] sia le parti non-idealmente ragionevoli [che soddisfano le condizioni (1), (2), ma non la (3)] (Ceva 2016, 121).

Credo che questo chiarimento sia particolarmente importante perché in quest'ultima categoria possiamo includere molti attivisti animalisti, ovvero tutti coloro che, pur avendo un intento cooperativo, si rivolgono alle altre

persone a partire da argomenti controversi e basati sulle loro dottrine comprensive, cioè non attribuiscono priorità alle ragioni pubbliche.

Chi deve, invece, essere escluso dalla procedura? Da un lato Ceva esclude gli “approfittatori del conflitto” (ivi, 122) cioè coloro che sfruttano la situazione di *impasse* per trarre un vantaggio personale, dall’altro gli anarchici, cioè coloro che si autoescludono dalla cooperazione sociale (ivi, 123). Inoltre, dovremmo escludere, ovviamente, i violenti, cioè coloro che rifiutano il metodo discorsivo di risoluzione dei conflitti e cercano di imporre la propria soluzione agli altri. Vedremo a breve che questa categoria è piuttosto rilevante nell’ambito dell’attivismo animalista.

Ma prima di vedere come applicare i criteri di ingresso nella procedura al conflitto sugli animali dobbiamo ricordare quali sono i principi alla base di una procedura accettabile. Il test di accettabilità consiste essenzialmente nel chiedere a una parte come vorrebbe essere trattata nella procedura. Il principio che sembra essere accettabile per tutti è quello che richiede che ogni parte non sia trattata in maniera inferiore rispetto alle altre, dato che ogni parte si fa portatrice di una pretesa di regolare una questione di natura pubblica, e ogni parte ha diritto al rispetto della dignità umana (ivi, 124-125). Oltre a queste ragioni morali di riconoscimento della pretesa reciproca di portare avanti valori in pubblico, vi sono, ovviamente, anche ragioni prudenziali. È nell’interesse di ogni parte sapere di non avere uno spazio minore delle altre in modo da difendere la propria posizione.

3. DIVERSI TIPI DI ANIMALISMO

Se queste sono le tipologie umane che hanno il titolo per essere incluse nella procedura di gestione del conflitto antagonistico, come possiamo applicare queste categorie alle attuali dispute riguardo al trattamento animale?

In primo luogo dobbiamo vedere chi sono i ragionevoli (ideali e non ideali) e gli irragionevoli. I ragionevoli sono coloro che rispettano le altre parti e vogliono trovare una soluzione comune (condizioni 1 e 2) e che usano ragioni che anche i non animalisti possono accettare (condizione 3). Come interpretare quest’ultima condizione riguardo agli animali? Non possiamo qui, credo, restringere la condizione 3 alle ragioni pubbliche in senso stretto dato che le ragioni pubbliche (in senso propriamente rawlsiano) concernono le persone e l’idea di società umana. Però ci possono essere argomenti riguardo agli ani-

mali che non sono esclusivamente basati su dottrine comprensive e quindi non sono controversi. Tali argomenti riguardano per esempio il disvalore della sofferenza animale o il rifiuto della crudeltà. Entrambi sono disvalori che probabilmente ogni prospettiva valoriale ha ragione di rifiutare. Quindi gli animalisti che si oppongono alle pratiche correnti sulla base di questi argomenti e si indirizzano agli altri in questo modo possono sicuramente essere inclusi nella procedura perché usano ragioni che gli altri possono capire e accettare come valide. Questo però non esaurisce il campo del conflitto anche perché queste ragioni, benché valide, spesso non forniscono argomenti conclusivi. Infatti, il riconoscimento della sofferenza animale come un disvalore non determina di per sé il dovere di abolire certe pratiche perché non stabilisce il peso di questo disvalore di fronte, per esempio, a interessi contrastanti che spingono per lo sfruttamento animale. Quindi tutti quegli animalisti che fanno appello a ragioni provenienti dalle dottrine comprensive (basate sui diritti animali, sull'utilitarismo, su teorie femministe o su altre dottrine minoritarie) possono essere inclusi nelle procedure di gestione del conflitto se comunque rispettano le prime due condizioni.

Ma il conflitto posto da questo tipo di animalisti, benché ideologicamente profondo e pervasivo, non pone un problema così forte come lo pongono quegli attivisti animalisti che sono pronti a violare la legge per portare avanti la causa animalista. Quindi, qui entriamo nel campo della valutazione delle azioni, oltre che delle ragioni dietro alle azioni. Possiamo individuare tre tipi di azioni: la disobbedienza civile, il salvataggio (*animal rescue*), e il sabotaggio. Gli ultimi due tipi sembrano essere al di fuori della procedura perché non hanno un atteggiamento cooperativo e dialogico. Nell'infrangere la legge (per esempio irrompendo in laboratori o allevamenti) per liberare direttamente gli animali, gli attivisti non intendono trovare una soluzione insieme alle altre parti ma mirano in un certo senso a imporre la loro soluzione². Persino peggiore è lo statuto degli atti di sabotaggio che mirano semplicemente a mandare un messaggio di minaccia. Diverso è invece il caso della disobbedienza civile.

Definire la nozione di disobbedienza civile è di per sé controverso. Qui mi limito a riprendere a grandi linee la definizione rawlsiana. Sebbene sia stata

² In tal senso sembra veramente improbabile sostenere che le azioni, anche violente, di salvataggio degli animali e il sabotaggio siano forme di "comunicazione", come invece sostengono Humphrey e Stears (2006). Si veda Hadley (2015) per una critica del presunto valore discorsivo delle azioni di *animal rescue*.

considerata datata o limitata da molti, i quali hanno proposto una ridefinizione per includere nuove forme di dissenso, ha il pregio di essere sufficientemente chiara e circoscritta. Dato che nell'ambito della protesta animalista abbiamo anche altre nozioni contigue (quella di *animal rescue* in particolare) non credo sia necessario estendere la nozione di disobbedienza civile ulteriormente. Per la nostra discussione, infatti, è preferibile usare una definizione ristretta di disobbedienza civile dato che non assumo necessariamente che la disobbedienza civile sia l'unica azione contraria alla legge che sia difendibile pubblicamente. Rawls definisce

la disobbedienza civile come un atto di coscienza pubblico, non violento, e tuttavia politico, contrario alla legge, in genere compiuto con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche del governo. Agendo in questo modo, ci si rivolge al senso di giustizia della maggioranza della comunità (Rawls 1989, 303).

Ci sono delle azioni che rientrano in questa categoria? Forse sì. Si considerino per esempio le azioni di infrazione, ma non danneggiamento, di una proprietà privata (per esempio un laboratorio o un allevamento) per raccogliere informazioni sul trattamento animale, qualora si sappia che gli animali vengono trattati in violazione della legge. Tali azioni sono forme di disobbedienza civile se intendono comunicare al pubblico la violazione di un principio accettato (riguardo alla sofferenza animale) anche dalla maggioranza stessa. Sulla base di queste precisazioni, possiamo includere coloro che fanno disobbedienza civile nella procedura di gestione del conflitto? In un certo senso sì, se, oltre a soddisfare gli altri aspetti della disobbedienza civile (non violenza, rimettersi alla giustizia, eccetera) tali azioni possono essere pienamente configurate come forme di comunicazione civile dato che contribuiscono al dibattito fornendo informazioni altrimenti non disponibili³.

Oltre a definire opportunamente il perimetro dei soggetti che possono prendere parte alle procedure, bisogna chiedersi anche che tipo di procedure bisogna adottare. Riprendendo proposte avanzate nei *peace studies*, Ceva propone tre tipi di procedure di gestione dei conflitti come risposte adeguate a tre tipi diversi di conflitti. Di fronte a un conflitto con parti ragionevoli ma non-liberali o liberali ma non-ragionevoli, la procedura adeguata è quella di

³ Sull'importanza della dimensione comunicativa, si veda Brownlee (2012).

“mediazione trasformativa”, in cui le parti aiutate da un mediatore neutrale sono incoraggiate a superare le barriere emotive conflittuali. In un contesto di carenza di istituzioni liberali o di presenza di attori non-liberali e non-ragionevoli, Ceva propone la procedura del *sustained dialogue*. In questa forma di procedura si parte da un *impasse* ancora più grave della precedente, e le parti devono sentirsi motivate a riflettere innanzitutto sulla natura sbagliata e dannosa del loro conflitto. Il moderatore deve cercare di evitare forme di elusione del dialogo o schernimento della controparte. Infine, in contesti non democratici o caratterizzati dall'irragionevolezza delle parti, la procedura più appropriata sembra un'operazione preliminare di *de-escalation*. Questa operazione di abbassamento dei toni, soprattutto se violenti, è la preconditione per l'inizio di ogni tipo di procedura dialogica, e consiste nell'incoraggiare una delle parti a cambiare schema di comportamento e per esempio offrire cooperazione solo se l'altra parte coopera (*tit-for-tat*).

Come possiamo applicare questa tipologia ai diversi conflitti sul trattamento animale? Partendo dall'ultimo tipo, si può pensare alle azioni di sabotaggio o di *animal rescue* particolarmente dannose e violente che hanno portato a polemiche, arresti e azioni penali (si pensi al caso Green Hill in Italia o alle azioni contro Huntingdon Life Science nel Regno Unito). Affinché una procedura di *de-escalation* possa partire, tuttavia, le parti devono entrambe riconoscere la dannosità dell'*impasse* e il bisogno di mettersi fine. Non è chiaro se questa condizione sia in realtà soddisfatta, dato che molti attivisti animalisti mirano semplicemente a portare avanti una situazione in cui il procurare danni economici alle aziende ha il fine di disincentivare l'investimento in attività che utilizzano gli animali. (Questa è in particolare la strategia dell'Animal Liberation Front - Alf). Inoltre, la decisione dei gruppi come l'Alf di rimanere anonimi per ragioni strategiche sembra una barriera insormontabile per l'inizio di un'interazione.

Gli attivisti che invece partecipano al dibattito o agiscono apertamente possono essere inclusi in procedure di *sustained dialogue* o mediazione trasformativa solo quando entrambe le parti riconoscano un problema nell'interazione stessa, oltre che nella sostanza del conflitto. Si può azzardare l'ipotesi che la maggioranza (non animalista) riconosce questo problema, e anzi attribuisce il problema alla minoranza poiché tipicamente accusa molti animalisti di non voler usare metodi propriamente dialogici di interazione. La minoranza animalista, invece, si appella alla gravità della sofferenza animale per superare il bisogno dialogico – e di qui giustificare l'intervento diretto – o per segnalare che di fronte alla passività del-

la maggioranza ci vogliono strumenti più forti (e attivi) per smuovere le acque. Per questi motivi, al momento mi pare ci siano pochi spazi per l'attivazione di procedure di gestione del conflitto come il *sustained dialogue* e la mediazione trasformativa poiché il fronte animalista si trova spaccato tra coloro che già partecipano in maniera ragionevole al dibattito pubblico e coloro che invece lo rifiutano radicalmente perché non pensano che valga la pena entrarvi⁴. Attualmente le situazioni più intricate e socialmente significative sono caratterizzate da una mancanza di riconoscimento reciproco – della maggioranza che attribuisce a diversi attivisti un'immagine di irragionevolezza totale e violenza – e degli animalisti che considerano una perdita di tempo l'interazione dialogica di fronte alla gravità della sofferenza animale. Si potrebbe pensare che proprio per questo ci sia bisogno di una procedura in cui il contenuto del dialogo sia la natura della relazione stessa. Tuttavia, anche questo ragionevole punto non sembra facilmente attuabile poiché in certi casi la maggioranza non obietta alla minoranza animalista tanto la natura delle loro convinzioni, quanto il modo di portare avanti la causa, che sarebbe caratterizzato da irragionevolezza, intolleranza e aggressività nei confronti degli altri. Anche riconoscendo l'importanza (relativa) della causa animalista, il conflitto cresce oltre alla questione sostanziale e si nutre della natura stessa della relazione. Queste considerazioni non implicano, però, che la teoria ceviana non sia adatta per affrontare questi conflitti, ma soltanto che questi conflitti per la loro natura e tempistica particolare non abbiano ancora fatto nascere le condizioni necessarie per una gestione del conflitto.

4. IL LIMITE DELLE PROCEDURE: DEFINIRE LA *CONSTITUENCY*

Il conflitto sugli animali ha alcune peculiarità rispetto ad altri conflitti. La particolarità più interessante da un punto di vista teorico riguarda il test di accettabilità e la definizione di coloro che dovrebbero far parte dei decisori (*constituency*). Diversi animalisti, infatti, rifiuterebbero metodologicamente il test di accettabilità, non perché vorrebbero più peso per sé in maniera non

⁴ Il panorama è ovviamente estremamente frastagliato e bisogna dare atto che di fronte all'estrema (anonima) visibilità di attivisti come quelli dell'Alf, vi sono anche voci che denunciano l'incompatibilità di metodi illegali e violenti con l'ideale animalista stesso che predica la persuasione e il rispetto reciproco. Per un esempio di critica all'Alf all'interno dell'animalismo radicale si veda Hall (2006).

egualitaria, ma perché vorrebbero una ridefinizione della *constituency*, al fine di includere anche gli animali, dato che sono esseri che hanno interessi soggettivi che sono toccati dalle regole e decisioni umane.

Molti sostenitori della causa animale non rifiutano i principi di eguaglianza. Sostengono piuttosto che la loro applicazione solo agli individui umani (e poi tipicamente solo alle persone umane) è fallace in quanto specista⁵, e quindi fanno campagna per l'inclusione degli animali. Questa inclusione può avvenire in due modi: o tramite l'inclusione degli animali in quanto individui (posizione tendenzialmente deontologica e di teoria dei diritti) oppure tramite l'uguale considerazione dei loro interessi (posizione anche consequenzialista alla Singer).

Possono gli animalisti sostenere che il principio procedurale di gestione del conflitto debba includere anche gli animali non solo come oggetto di controversia, ma anche come *constituency*, ovvero come parti attive nella discussione? Sarebbe una conclusione implausibile perché due ordini di ragioni. Innanzitutto lo sarebbe perché si sposterebbe la fonte valoriale della procedura al di là del riconoscimento della dignità umana su cui si basa il principio procedurale proposto da Ceva. In secondo luogo, anche volendo sostenere maggiormente il diritto animale a vedere riconosciute le proprie esigenze soggettive come parte in causa nel dibattito, non si comprende come queste esigenze potrebbero essere rappresentate. Dato che gli animali non possono effettivamente delegare qualcuno, chi sarebbe il legittimo rappresentante e interprete delle esigenze degli animali? Non dobbiamo prendere per ovvio che possano e debbano esserlo solo i partiti animalisti stessi (Kitcher 2015) poiché non è ovvio che i partiti o gruppi animalisti siano i migliori rappresentanti degli interessi degli animali. Inoltre, i partiti e i gruppi animalisti che pretendono di essere i migliori rappresentanti degli animali sono differenti e non sempre concordi. Sebbene queste conclusioni mi sembrino definitive, non è chiaro se gli animalisti più radicali (ancorché ragionevoli e impegnati ad agire legalmente) possano accettarle.

In definitiva, gli assunti normativi della procedura di gestione del conflitto proposti da Ceva sono minimi e difficilmente rifiutabili. Ma sono (giustamente) tarati su questioni riguardanti le persone, avendo alla base la dignità umana e la

⁵ Secondo molti animalisti attribuire valore e diritti solo sulla base dell'appartenenza di specie è equivalente al razzismo. Ciò che ha valore morale non è l'appartenenza alla specie ma il possesso di caratteristiche moralmente importanti (capacità di agire, capacità di provare sensazioni, eccetera) che sono possedute da diversi individui umani e animali in maniera variabile indipendentemente dalla loro appartenenza di specie.

capacità tipicamente umane di darsi autonomamente delle regole. Come affrontare sfide valoriali che, anche se non negano il principio di uguaglianza, libertà o cooperazione, intendono estendere i principi di giustizia anche a una platea di esseri più ampia? Abbiamo bisogno di nuove basi valoriali per le procedure o tali questioni sostantive devono essere lasciate al di fuori? Possiamo accontentarci di una procedura di gestione del conflitto che miri esclusivamente a regolare *come le persone devono trattarsi quando sono in disaccordo riguardo al trattamento degli animali* senza poter toccare la questione di come si debbano trattare gli animali?

5. CONCLUSIONE

In conclusione, quali potrebbero essere gli effetti di una procedura di gestione del conflitto se applicata alla questione animale? Se le parti entrassero effettivamente in una forma di dialogo, si può immaginare che la comprensione reciproca aumenterebbe. Con il rischio di una inevitabile semplificazione, possiamo immaginare che gli animalisti potrebbero comprendere le ragioni di allevatori o ricercatori e il loro (parziale) riconoscimento del valore degli animali. Dall'altra parte coloro che difendono le pratiche di uso degli animali potrebbero essere in parte persuasi dagli argomenti animalisti che il riconoscimento (anche parziale) del valore degli animali li impegna già (implicitamente) a migliorarne il trattamento oltre a ciò che viene già fatto. Gli uni (gli animalisti) potrebbero riconoscere che non detengono il monopolio della preoccupazione morale per gli animali, gli altri (la maggioranza non animalista) potrebbero comprendere le profonde implicazioni normative di tale riconoscimento. Ma la vera domanda è se da un punto di vista procedurale il trattamento reciproco delle parti riuscisse a migliorare e a divenire mutualmente rispettoso. Purtroppo, questo non può essere stabilito a priori, anche se si può presumere che le parti che entrano nella procedura di fatto sono già almeno in parte impegnate al riconoscimento reciproco. La forza della proposta di Ceva è quella di fornire un modello per comprendere questa dimensione procedurale.

Ma la vera posta in gioco a quel punto sarebbe vedere quale effetto un'eventuale procedura di gestione del conflitto potrebbe avere su coloro che rifiutano di collaborare e agiscono in maniera irragionevole o direttamente violenta. Data la sempre maggiore diffusione dell'attivismo illegale si può sperare, senza esserne sicuri, che almeno indirettamente un'applicazione anche parziale della procedura di gestione del conflitto potrebbe avere effetti positivi anche sulle relazioni tra parti che rimangono al di fuori della procedura stessa.

BIBLIOGRAFIA

- Adams C.J. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum
- Brownlee K. (2012), *Conscience and Conviction. The Case for Civil Disobedience*, Oxford, Oxford University Press
- Ceva E. (2016), *Interactive Justice: A Proceduralist Approach to Value Conflicts in Politics*, New York, Routledge
- Donovan J. (1999), "Feminism and the treatment of animals: From care to dialogue", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31, n. 2, pp. 305-328
- Francione G.L. (2008), *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press
- Hadley J. (2015), "Animal rights advocacy and legitimate public deliberation", *Political Studies*, n. 65, pp. 696-712
- Hall L. (2006), *Capers in the Churchyard. Animal Rights Advocacy in the Age of Terror*, Darien (CT), Nectar Bat Press
- Humphrey M. e Stears M. (2006), "Animal rights protests and the challenge to deliberative democracy", *Economy and Society*, vol. 35, n. 3, pp. 400-422
- Kitcher P. (2015), "Experimental animals", *Philosophy and Public Affairs*, n. 43, pp. 287-311
- Nussbaum M. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Mass.) - London, The Belknap Press of Harvard University Press; tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, il Mulino, 2007
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press; tr. it. di G. Rigamonti, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1989
- Regan T. (1983), *The Case for Animal Rights*, London, Routledge & Kegan
- Singer P. (1975), *Animal Liberation*, New York, Avon Books (tr. it. a cura di P. Cavalieri, *Liberazione animale*, Milano, Mondadori, 1991)
- (1993), *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press
- Zuolo F. (2016), "Il problema dello status morale", *Aphex. Portale italiano di filosofia analitica*, n. 13, pp. 1-27

Simposio ***Interactive Justice***

La risposta

Emanuela Ceva

Il minimalismo della teoria della giustizia nelle interazioni per la gestione dei conflitti

INTRODUZIONE

La giustizia nelle interazioni richiede sempre e comunque l'ascolto equo di tutte le parti in conflitto, anche quando sono portatrici di rivendicazioni apparentemente assurde? È possibile sviluppare una simile concezione della giustizia che sia normativamente snella ma vincolante in circostanze di pluralismo? Come si possono intraprendere procedure per la gestione dei conflitti a fronte di parti violente o, comunque, prive di un atteggiamento incline al confronto dialogico?

Questo insieme di domande mette in discussione la tenuta di due caratteristiche distintive che rendono conto della vocazione minimalista della mia proposta procedurale di una teoria della giustizia nelle interazioni per la gestione dei conflitti di valori in politica. Queste caratteristiche sono l'inclusività della sua base di giustificazione (rispetto alla restrizione rawlsiana alla sola sfera della ragionevolezza) e la parsimonia delle sue assunzioni fondative (sotto forma di un dichiarato agnosticismo metaetico).

In quanto segue chiarirò la natura e l'ambito specifico di rilevanza di queste due caratteristiche e ne fornirò una difesa rispetto alle domande summenzionate. Credo che si tratti di un intervento chiarificatore e giustificativo importante per qualificare la natura distintiva della mia proposta teorica rifinandone la collocazione all'interno del dibattito filosofico sulla giustizia liberale.

MINIMALISMO E INCLUSIVITÀ

La discussione della prima caratteristica ruota attorno alla seguente domanda: chi ha titolo ad avanzare pretese di giustizia in un conflitto di valori?

In *Interactive Justice* (Ceva 2016) ho presentato una tassonomia delle parti che è prevedibile si trovino coinvolte in conflitti di valori intrattabili in ambito politico. Accanto alle parti perfettamente ragionevoli (che figurano come destinatarie esclusive dei principi di giustizia all'interno della teoria di John Rawls), conflitti di valori rilevanti accadono in presenza di coloro che ho definito come «non idealmente ragionevoli», «liberali ma non ragionevoli» e, infine, «illiberali e irragionevoli» (Ceva 2016, 119-123). In estrema sintesi, seguendo Jon Quong (2011), le parti idealmente ragionevoli sono coloro che soddisfano i seguenti criteri: 1) abbracciano la concezione degli esseri umani come agenti liberi ed eguali; 2) si impegnano a partecipare a interazioni di tipo cooperativo con le altre su basi mutualmente accettabili; e 3) sono disposte a offrire alle altre ragioni pubbliche – da distinguere rispetto a quelle non pubbliche che attingono alle personali dottrine comprensive – in difesa delle loro rivendicazioni politiche.

Ho proposto di caratterizzare le parti come non idealmente ragionevoli quando non attribuiscono priorità deliberativa alla ragione pubblica (condizione 3), ma sono al contempo disposte alla cooperazione perché credono nella libertà e nell'eguaglianza delle persone. Se qualcuno rifiutasse anche l'impegno alla cooperazione (condizione 2), pur professando la propria fede negli ideali di libertà ed eguaglianza, si presenterebbe come un liberale non ragionevole. Infine, chi rifiuta anche questi ideali (condizione 1) appartiene alla categoria degli illiberali irragionevoli (Ceva 2016, 123).

Sulla scorta di questa tassonomia, ho sostenuto che, seppur a diverso titolo e secondo diversi insiemi di ragioni (di natura morale o prudenziale), il principio di contraddittorio è inerentemente accettabile da tutte queste parti quale guida normativa per la gestione dei loro conflitti. Si rammenti che si tratta di un principio di giustizia nelle interazioni che si fonda sul presupposto normativo che tutte le parti hanno titolo a un'eguale occasione di fare sentire la propria voce su di una questione di pubblico interesse rispetto alla regolazione della quale esse sono portatrici di rivendicazioni valoriali contrastanti.

La giustizia nelle interazioni prescrive che le parti si relazionino le une alle altre durante il loro conflitto secondo procedure avversative che le mettano in condizione di guardare al loro conflitto come a un problema condiviso che

richiede la loro cooperazione per essere affrontato. Tramite l'elaborazione di un test di accettabilità morale, ho mostrato come questa prescrizione sia giustificata dalla prospettiva di ciascuna delle diverse parti in conflitto (a seconda del loro grado di ragionevolezza) perché struttura una forma di interazione nel corso della quale nessuna di esse viene trattata come moralmente inferiore alle altre, ma riceve la considerazione dovuta al suo *status* di potenziale portatrice di pretese valide (Ceva 2016, 123-131).

Come nota perspicuamente Michele Bocchiola, l'attribuzione di questo *status* a tutte le parti è indipendente dal contenuto delle loro rivendicazioni (e della loro *effettiva* validità). Esso, infatti deriva dal riconoscimento della loro dignità umana. Tuttavia, Bocchiola è convinto che questa attribuzione ha l'implicazione indesiderabile di legittimare (più o meno direttamente) rivendicazioni dal contenuto odioso, sbagliato o assurdo: perché queste rivendicazioni dovrebbero godere di un'eguale considerazione?

Ora, a questa domanda si potrebbe rispondere con l'osservazione in un certo senso banale che la definizione di quali rivendicazioni specifiche sono meritevoli di considerazione e quali non lo sono (perché odiose, sbagliate o assurde) è una questione che è essa stessa oggetto di conflitto. Stabilire *ex ante* (prima, cioè, di un confronto equo) quali di queste posizioni è ammissibile in un contesto di pluralismo radicale implica una mossa potenzialmente discriminatoria e viziata a favore dello *status quo* (per un razzista le rivendicazioni di eguaglianza sono odiose, sbagliate e assurde). Ma una simile risposta sarebbe sbrigativa e non renderebbe giustizia alla sottigliezza dell'argomento di Bocchiola.

Vorrei, quindi, proseguire rilevando che la previsione per la quale l'accesso alle procedure per la gestione dei conflitti deve essere rispondente allo *status* morale delle parti – e non alla fondatezza delle loro rivendicazioni – è un'implicazione diretta dell'idea che la giustizia nelle interazioni è una proprietà normativa del trattamento ricevuto dalle parti e non dell'accordo che esse possono raggiungere tramite la loro interazione. Il punto centrale della mia argomentazione non è lo sviluppo di procedure attraverso le quali le parti possano saggiare la bontà o la fondatezza delle loro diverse rivendicazioni; il punto è, piuttosto, l'articolazione delle loro interazioni secondo certi termini di trattamento.

In effetti, vi sono numerose procedure concrete per la gestione dei conflitti (come ho spiegato in Ceva 2016, capitolo VI) che non prevedono che le parti si confrontino nel merito della questione da regolare. Questo vincolo ai

contenuti del loro confronto intende promuovere la capacità delle parti di intraprendere modi di interazione cooperativi su questioni meno emotivamente cariche (come, per esempio, le regole del dibattito) rispetto alla questione oggetto del loro disaccordo, così da innescare un processo di trasformazione delle loro dinamiche relazionali antagonistiche.

La trasformazione di queste dinamiche in un senso cooperativo è necessaria alla realizzazione della giustizia nelle interazioni in via preliminare rispetto alla risoluzione del conflitto o anche solo al raggiungimento di una decisione in merito a una singola disputa. Poiché tutte le parti genuinamente coinvolte in un conflitto di valori all'*impasse* (a esclusione, quindi, dei profittatori del conflitto) possono essere vittime di un'ingiustizia nel modo in cui vengono trattate, tutte loro devono essere rese partecipi di questo processo di trasformazione. Questa prescrizione vale a prescindere dalla fondatezza delle loro convinzioni o dalla bontà delle loro ragioni.

A ben vedere questo argomento è consonante all'analogia con il giusto processo che ho presentato nel libro (Ceva 2016, capitolo III). Accanto al ruolo strumentale dei processi che consiste nel portare al verdetto finale, le procedure in base alle quali il procuratore e l'avvocato difensore interagiscono, lo spazio dato a tutte le parti per sostenere la propria causa, e i termini in base a cui l'interazione tra le parti è regolata hanno anche un valore inerente perché sono direttamente rispondenti allo *status* morale delle parti, di *tutte* le parti, alla loro dignità quali potenziali portatrici di pretese valide (cfr. Waldron 2012). Questo *status* è esteso a chi è colto in flagranza di reato, per reati anche odiosi – tutte le parti hanno lo stesso titolo a essere ascoltate e difese. L'esclusione *ex officio* da queste previsioni sarebbe ingiusta perché irrispettosa dello *status* morale delle parti, quale che sia il contenuto della loro posizione relativa.

Se la mia lettura del giusto processo come un'istanza di proceduralismo intrinseco è plausibile, lo è anche per analogia la proposta delle procedure per la gestione dei conflitti di valori. Nel corso di un conflitto viene certamente un momento in cui l'interazione tra le parti deve essere finalizzata alla risoluzione della loro controversia e, quindi, il contenuto delle loro rivendicazioni deve essere saggiato (come vengono saggiati gli alibi e le motivazioni delle parti in un processo per stabilire il verdetto). Ma il modo in cui le parti interagiscono deve essere rispondente, in via preliminare e fondamentale, al loro eguale *status* morale. Questo è il presupposto normativo dell'eguaglianza procedurale.

Secondo questo presupposto, al pari delle parti in un tribunale, anche le parti di un conflitto devono essere tutte ascoltate. Ciò non significa né implica che tutte le rivendicazioni così presentate dovranno trovare soddisfazione. La loro valutazione, ricomposizione o bilanciamento spetta a una fase decisionale che segue la gestione del conflitto. Le due fasi, per quanto non indipendenti, non devono essere confuse perché soggette a criteri normativi differenti. L'ascolto di tutte le parti è, come ho argomentato, un'implicazione del riconoscimento della loro dignità umana che richiede l'eguale considerazione di tutte le loro rivendicazioni anche solo per spiegare loro perché – alla fine – alcune di queste rivendicazioni non potranno essere soddisfatte (magari proprio perché odiose, sbagliate o assurde). Questo impegno giustificativo sta al cuore del progetto del liberalismo politico e del principio di pubblicità che ne è il fondamento.

Mentre Bocchiola si è concentrato sulla plausibilità generale dell'individuazione della platea di giustificazione del principio di giustizia nelle interazioni, Federico Zuolo ha dedicato il suo commento a mettere alla prova dei fatti l'effettiva inclusività delle procedure di gestione del conflitto che questo principio è chiamato a regolare¹. Questa prova guarda al contributo che la mia proposta teorica può dare all'analisi del conflitto relativo allo *status* morale degli animali non umani e al trattamento che dovrebbe, di conseguenza, essere loro riservato. Secondo Zuolo il conflitto in questione non sarebbe pronto per essere gestito secondo le procedure che ho delineato perché animato anche da parti violente o, comunque, prive di un atteggiamento cooperativo e di apertura al dialogo (per esempio l'Animal Liberation Front), che sarebbero così escluse (pur se centrali alla controversia) dalla partecipazione a queste procedure.

Nel corso della sua discussione, Zuolo sembra ritenere che una simile disposizione alla cooperazione (in qualche forma, prevalentemente dialogica) sia condizione necessariamente presupposta all'inclusione nelle procedure di

¹ La questione della platea di giustificazione viene toccata brevemente anche da Zuolo rispetto all'inclusione degli animali non umani in quanto portatori di interessi rilevanti per l'oggetto del conflitto. In proposito, Zuolo rileva correttamente che la mia proposta teorica concerne la qualità delle interazioni *umane*. Dalla mia prospettiva, quindi, la questione se gli animali non umani debbano essere inclusi rileva nella misura in cui può essere essa stessa foriera di conflitti che richiedono procedure di gestione per essere affrontate in modo giusto.

gestione dei conflitti. Se Zuolo avesse ragione, questa caratterizzazione renderebbe la mia posizione poco dissimile da quella rawlsiana poiché presupporrebbe un impegno a una qualche forma di ragionevolezza. Si tratterebbe di un problema importante per la mia teoria poiché ne toccherebbe un aspetto fondamentale alla difesa del quale ho dedicato larga parte dell'argomento presentato in *Interactive Justice*.

Tuttavia, in linea con quanto ho mostrato nella prima parte del libro (Ceva 2016, 29-31; 42-44), è proprio perché non è possibile assumere che tutte le parti abbiano un «atteggiamento cooperativo e dialogico» che servono procedure per la gestione dei conflitti capaci di mettere le parti nelle condizioni di sviluppare un tale atteggiamento. In questo senso, è proprio perché nel conflitto animalista sono presenti attivisti impegnati in azioni di sabotaggio o salvataggio degli animali che non ci si può fermare alla soluzione rawlsiana. Questa, infatti, è normativamente silente rispetto alla fase di preparazione delle condizioni per la realizzazione della giustizia nelle interazioni, che richiede dinamiche relazionali cooperative (Ceva 2016, 42-44).

Ora, in certe circostanze specifiche (come quelle in cui si trova il conflitto analizzato da Zuolo) che vedono l'articolazione del conflitto tramite dispute violente o, comunque, che vanno al di là dei vincoli di "civiltà", la realizzazione della giustizia nelle interazioni richiede che le parti intraprendano procedure preparatorie. Si tratta, come illustrato nel capitolo VI (Ceva 2016, 150-152; 160-162), di procedure per la riduzione del conflitto (*de-escalation*) finalizzate a rendere il conflitto maturo per essere gestito. Queste procedure non sono esse stesse *loci* di giustizia nelle interazioni, ma sono strumentali alla sua realizzazione perché sono preparatorie, in alcune circostanze, alla messa in opera di procedure per la gestione del conflitto (Ceva 2016, 160). Affinché le parti intraprendano queste procedure, non è necessario che riconoscano «entrambe [...] la dannosità dell'*impasse* e il bisogno di mettersi fine». Come mostrato dai numerosi studi sulla pace e la cooperazione ai quali mi riferisco nel testo, è sufficiente che almeno una delle parti maturi questa convinzione per iniziare una strategia cooperativa (che può prendere la forma, per esempio, del *tit-for-tat* – cfr. Ceva 2016, 161) che – attraverso i meccanismi della dissonanza cognitiva – inneschi dinamiche di reciprocazione (cfr. Kriesberg 2007).

Numerose strategie empiriche sono disponibili per innescare queste dinamiche – per esempio si può agire per isolare i soggetti "duri e puri" e individuare interlocutori più flessibili all'interno dell'Animal Liberation Front, che non può certamente essere concepito come una parte monolitica. La scelta

di una qualche strategia di questo tipo è una questione empirica, appunto, la cui elaborazione dipende dalla connotazione specifica delle dispute attraverso le quali il conflitto di valori animalista si articola in diverse circostanze contestuali. Il punto filosofico rilevante credo sia, invece, che è proprio la presenza di simili parti a costituire le circostanze della giustizia nelle interazioni. In caso contrario, saremmo già in presenza di un disaccordo ragionevole e la gestione del conflitto sarebbe già in atto.

MINIMALISMO E AGNOSTICISMO

Il secondo dubbio che Bocchiola solleva nel suo contributo riguarda, come anticipato, la tenuta di una posizione di agnosticismo metaetico. Credo che questo dubbio derivi da una lettura troppo radicale della mia dichiarazione di parsimonia teorica.

Non penso – e non ho sostenuto – che per essere rispondente ai criteri del minimalismo giustificativo (richiesti dall'assunzione della prospettiva del pluralismo reale), una teoria della giustizia nelle interazioni dovrebbe essere «totalmente scevra di impegni normativi». In effetti, questa posizione sarebbe assurda poiché una teoria della giustizia si fonda sempre su qualche presupposto normativo e, certamente nel caso della mia proposta teorica, mira a propugnare un certo ideale normativo per regolare le interazioni umane nel corso di un conflitto (cfr. Ceva 2016, 84).

Non intendo, quindi, né nascondere né credo di dovere abiurare gli impegni normativi che Bocchiola correttamente rileva a fondamento della mia teoria della giustizia nelle interazioni (vale a dire l'idea di dignità umana e il presupposto normativo dell'eguaglianza procedurale delle parti in conflitto). Si tratta di impegni normativi cogenti, ma minimali (come mostrato attraverso il test di accettabilità del principio di contraddittorio, quale istanza di minimalismo giustificativo). Il minimalismo non implica astinenza normativa. L'oggetto del mio agnosticismo è più circoscritto; esso riguarda esclusivamente le fonti metaetiche della pluralità dei valori (cfr. Ceva 2016, 25; 86; 134-135). Non rivendico, quindi, una posizione di agnosticismo normativo (o metateorico) generale e non credo, in effetti, si tratti di una posizione sostenibile.

Le prescrizioni della giustizia nelle interazioni sono valide indipendentemente da quale crediamo sia la fonte del conflitto tra le parti. Le parti *sono* in

conflitto perché rivendicano posizioni valoriali in competizione per la regolazione di una questione di pubblico interesse (questa è la tesi del pluralismo reale). Quando un simile conflitto si articola secondo dinamiche antagonistiche, si danno le circostanze di giustizia nelle interazioni. Come ricordato poco sopra, in queste circostanze il trattamento che deve essere garantito alle parti è una funzione del loro *status* morale e non dello statuto di verità delle loro rivendicazioni.

Questo è il punto centrale di una concezione della giustizia come proprietà normativa dei termini di interazione tra le parti e non degli accordi che si generano dalla valutazione del contenuto delle loro rivendicazioni. Si tratta, in conclusione, del punto centrale di una concezione della giustizia che risponde al modello del proceduralismo intrinseco.

BIBLIOGRAFIA

- Ceva E. (2016), *Interactive Justice. A Proceduralist Approach to Value Conflict in Politics*, London, Routledge
- Kriesberg L. (2007), *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution*, Oxford, Rowman & Littlefield
- Quong J. (2011), *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press
- Waldron J. (2012), "How law protects dignity", *Cambridge Law Journal*, vol. 71, n. 1, pp. 200-222

WHAT IT IS ABOUT

*The Strains of Commitments*¹ is an interesting attempt to deal with the perceived tension between solidarity and diversity in modern societies. There is an uncomfortable cognitive dissonance between the intuition that a just society cannot survive without a shared belief in some 'we', and the belief that such disposition could have oppressive effects on minorities and outsiders. The fear is that notional identities are being weakened, without being replaced by a cosmopolitan ideal capable to supply enough solidarity to sustain just institutions. With this aim in mind, Keith Banting and Will Kymlicka bring together political philosophers and social scientists to reflect on the multiple facets of this problem with their different contributions. The scientific core of the book revolves around three sets of questions: first, what solidarity is and why it is important, second to what extent (if at all) increasing diversity undermines solidarity, third how solidarity can be politically activated.

SOLIDARITY THROUGH TIME

The concept of Solidarity has a long heritage, and has been used in different senses. Many key political concepts (like justice, equality or liberty) suffer

¹ Review of K. Banting and W. Kymlicka (eds), *The Strains of Commitments: The political sources of solidarity in diverse societies*, New York, Oxford University Press, 2017.

from similar vagueness, yet they often do so because many people have tried to think about them and come up with different conclusions. If anything, solidarity suffers from the opposite problem: it has been mostly undertheorized. Solidarity is «sometimes used as a nebulous concept that is not defined at all» (Stjernø 2009, 2), and indeed it appears undertheorized in sociology (Alexander 2014; Reynolds 2014, 1), in political science (Stjernø 2009, 20) and in moral and political philosophy (Bayertz 1999, 4; Scholz 2008, 10). This lack of interest may derive from the fact that it has mostly been «confined to the realm of rhetoric» (Wilde 2007, 171) and its theoretical understanding is consequently «overshadowed by its appellative function» (Bayertz 1999, 4). Another reason may be that its intuitive meaning seems incompatible with the conception of «prototypically modern relationships as either vertical or atomized» (Alexander 2014, 303), which leaves no room for solidarity as a horizontal relation among individuals.

The history of the idea of solidarity is thus quite conflicted. Reviewing many conceptions of solidarity, Stjernø concludes that «we are forced to admit that there is a high degree of variation within each variable and that each combination changes the meaning of the concept being studied» (2009, 89). The concept can be traced back to roman law, where the expression '*Obligatio in Solidum*' referred to the obligation to repay the debts of your relatives in full. The original meaning of solidarity is this feeling of belonging with others, which acts as an «inner cement holding together a society» (Bayertz 1999, 9). It stands in opposition to what has been called '*fluidarity*', i.e. a «lack of stable social relationship or bonds or connections, an absence of community or fellow-feeling» (Lukes 1999). Solidarity in this sense is partially grounded on «an interest in the integrity of a shared form of life that includes one's own well-being» (Habermas 2015, 23), which gradually becomes ethically charged referring to the feeling of «being linked in one moral community» (Bayertz 1999), and being 'co-responsible' for the actions and desires, faults and merits of each other (Henckmann 1998, 131). Solidarity does not imply that all should have the same goal, but that they are willing to follow the group regardless of if they agree with its current aims (Kolars 2012).

While the concept of solidarity has a millennial story, the term solidarity is typically modern. It has been invented and employed by Pierre Leroux (1840) precisely in opposition to the universal Christian notion of charity. With solidarity, the subjective and spontaneous dimension of caring for others is abandoned in favour of an institutional design, which can provide more

efficiently for those in need, within the national boundaries. As such, it can be traced back to the concept of national fraternity in the French revolution, and has been formalized in article 21 of the Declaration of Human Rights of 1739 as the «holy duty to support the unfortunate members of society». Modern solidarity has thus become linked to the ‘redistribution of resources in favour of those in need’ (Bayertz 1999) and the national welfare state.

DEFINING SOLIDARITY

Given solidarity’s lack of theorization and its variegated history, it is an important merit of Banting’s and Kymlicka’s book to narrow down solidarity’s definition, and establish a point of reference for future academic scholars. Solidarity is restricted to (1) an attitude, which is (2) political and (3) bounded.

First, solidarity is attitudinal. It refers to «set of feelings» (Parijs 2004, 375) involving «attitudes of mutual acceptance, cooperation and mutual support» (Banting and Kymlicka 2017, 3). Cooperation is seen as both valuable and difficult, because everybody might otherwise be tempted to benefit without paying a price. The evocative Rawlsian expression «strains of commitment» (Rawls 1971, 126), which gives the book its name, is meant to represent precisely the costs that cooperation entails. The assumption is that self-interest alone is insufficient to sustain political cooperation, particularly under conditions of diversity, and thus solidarity as a set of feelings that motivate people to pay the costs of cooperation seems necessary. Others do not follow the same premise, and either conceive solidarity as a rational interest (Coleman 1990, 390; Burelli 2016) or as a set of policies (Rothstein 2017). However, the ground of this attitude can be both moral feeling or self-interest, as the authors are convinced that «any plausible account is likely to combine them in various ways» (Banting and Kymlicka 2017, 8). This allows for an approach to solidarity which can be both bottom up, mobilizing feelings of shared membership to create redistributive institutions (Marshall 1949), and a top-down, where these feelings are the intended outcome of elite-driven reforms (Ferrera 2014). Moreover, solidarity attitudes are qualified in this book along three lines, following Thomas Humphrey Marshall’s theory of citizenship (1949): civic solidarity, democratic solidarity and redistributive solidarity. While many scholars conceive solidarity exclusively in redistrib-

utive terms, Kymlicka and Banting choose to offer a richer understanding, at the price of some clarity. Civic solidarity involves a commitment to live together in peace, and involves a degree of mutual tolerance for diversity. Democratic solidarity involves support for human rights and political equality, as well as democratic institutions.

Secondly, solidarity is societal. It is taken to refer to feelings towards the broad political community. Banting and Kymlicka here follow the tradition of Emile Durkheim (1984) and view it as «glue that binds society and prevents it from disintegrating» (Banting and Kymlicka 2017, 5). They oppose here many sociologists who, following Weber and Marx, talk of solidarity at the meso-level of social movements and groups (Stjernø 2009). Yet this specification is also helpful insofar as it sharpens the focus. Indeed, it is true that common feelings of being linked together in one community can emerge within smaller groups dedicated to a cause: the revolution in France and the communist movements were important historical examples of this dynamic, which extends to today's social groups. Thus, one could raise the issue of solidarity in these contexts. However, there is a graver importance of solidarity at the political level, because the entrance in the political institution is not voluntary as in any social group, and the unravelling of political institutions caused by lack of solidarity are more catastrophic than the withering away of any social movement.

Thirdly, solidarity is bounded: it only applies within a specific group, which is smaller than the whole world. This means that contrary to cosmopolitans' hope, universal solidarity does not seem to be an option (although Van Parijs in the last part of the book challenges this pessimistic conclusion). While justice among members is egalitarian, justice towards strangers is only humanitarian. All existing welfare states rely on bounded solidarity, and removing the distinction between insiders and outsiders risks levelling down social justice for insiders. Strong bonds of solidarity always seem to have an exclusionary dimension, and define a community by distinguishing neatly from others who do not belong to it. As Richard Rorty puts it: «our sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as 'one of us', where 'us' means something smaller and more local than the human race» (Rorty 1989, 191). This divisive side of solidarity is often justified by linking it to reciprocity (Sangiovanni 2015): particular mutual ties bind us insofar as we are towards some shared aim (either working together towards a specific goal, like in a social movement, or simply

towards establishing the reinforced cooperation of state society). The problem of boundaries is in this book linked to diversity, which is often assumed to be inversely related to solidarity. Banting and Kymlicka are not entirely pessimistic and argue that empirical evidence on this is inconclusive (Van der Meer and Tolsma 2014; Schaeffer 2013) or small (Stichnoth and Van der Straeten 2013). Thus, they concede that the popular perception of solidarity erosion is to a degree exaggerated as attitude for tolerance and inclusion are not lower than 20 or 40 years ago. However, they agree with the analysis of many contribution of this volume that with regards to the redistributive dimension of solidarity, one can perceive some sensible erosion. While universal liberal values seem sufficient to support civic and democratic solidarity, empirical evidence suggests that redistributive solidarity requires thicker communal feelings.

Banting and Kymlicka, thus, redefine solidarity by viewing it as «attitudinal in nature and societal in scope» and acknowledge its relevance on the basis of its 'functional role in motivating compliance with the demands of justice' (Banting and Kymlicka 2017, 6-7). Therefore, redistributive solidarity fulfils its task only if it is somewhat bounded.

WHY IT MATTERS

The question of how to sustain solidarity within a liberal democracy is not only salient, but particularly difficult because liberal democratic principles undermine two historical vehicles of political solidarity: national identity and religion.

According to the liberal consensus, sharing political principles of democratic justice is enough to sustain solidarity, regardless of the reasonable pluralism about our ideas of the good life (Rawls 1971). However, the problem with this view is that these values are 'nationally anonymous' (Joppke 2004, 253), and as such they cannot account for the bounded nature of redistributive solidarity, but inevitably drift towards cosmopolitanism.

Constitutional patriotism (Habermas 1997, 491-515; 1998, 105-154) and republican accounts (Pettit 1997) solve the puzzle by arguing that solidarity is generated by taking active part in democratic life, which creates a sense of common destiny and mutual respect. However, empirical evidence does not register any correlation between the act of voting and solidarity dis-

positions (Mansbridge 2003; Segall 2005). Even more gravely, solidarity dispositions were shaped by nation states before they developed democratic institutions (Canovan 1996), therefore it is difficult to claim that they depend on it. Indeed, many classic defences of the transition from monarchy to democracy were based on the idea of national self-determination.

However, basing solidarity on nationality is today a risky endeavour, insofar as in its historical interpretation remains highly exclusionary of immigrants and minorities. The normative costs are very high, from a liberal perspective.

For this reason, liberal nationalists (Miller 1995) are those who attempt to follow a third way between classical liberalism, which is adequately thin but insufficient to motivate solidarity, and nationalism, which can ground solidarity but at an excessive normative price. They claim that not every feature of a national culture is exclusionary: while a common bloodline certainly is, a shared language or knowledge of history may not be.

The book therefore captures a vital worry for contemporary liberal scholarship, and promises to shed some light on it by investigating both its theoretical framework and its empirical soundness. Additionally, this work evidently intersects many concerns of current democratic citizens, whose political systems are now polarized around a strong cleavage between opening and closure to different cultures.

HOW IT IS STRUCTURED

The first part of the volume is the most theoretical, and focuses on the philosophical grounding of solidarity, clarifying under what conditions and for which reasons solidarity is desirable.

David Miller opens the first part with an exploration of the value and sources of solidarity. He identifies it as a feeling that sustains practices and institutions of equality and inclusion. Miller characterizes solidarity in four ways: a sense of groupness, of mutual concern, of collective responsibility, and of equality. He then discusses five competing accounts on how solidarity can be sustained: expanding circles; interdependence; associational; national identity; and institutional. Yet instead of arguing in favour of the national identity, as his previous work may have suggested (Miller 1995), he concludes that none of them is sufficient on its own.

Rainer Bauböck argues instead that the three different types of solidarity (civic, democratic and redistributive) should be associated with different levels of political communities: the local level fits civic solidarity, the national level sustains redistributive solidarity and the regional level should support democratic solidarity (the EU being an example of this). Yet, Bauböck also prudently acknowledges that this potential to expand solidarity below and above the state needs to be politically activated, in order to be efficacious, and is not necessarily stable.

Jacob Levy closes the first section critically examining a key premise of the book: the need for solidarity. He argues that we cannot have bounded solidarity, because current societies are too diverse, and fellow citizens are ‘moral strangers to each other, united only by the shared circumstances of inhabiting a common political jurisdiction’ (Levy 2017, 108). Additionally, we should not want solidarity, because the underlying ideology of unity can be dangerous and oppressive. Finally, we do not need solidarity because ‘just institutions are likely to arise or be stable out of nothing but calculative self-interest’ (Levy 2017, 121).

The second section of the book presents empirical analyses of the sources of solidarity in current modern societies, and particularly inquires how much these are impacted by diversity.

Céline Teney and Marc Helbling test the intuition that there is a contemporary divide between cosmopolitan elites, who identify as citizens of the world and are more tolerant of diversity but less favourable to redistributive solidarity, and masses, who cling to national redistributive solidarity but are less open towards outsiders. In this study, German elites are found not to conform to this view: while it is the case that they are more tolerant, this does not negatively impact their inclination towards redistribution. How far this conclusion can be generalized to other countries is at least uncertain, though.

Richard Johnston, Matthew Wright, Stuart Soroka and Jack Citrin distinguish between thin national patriotism or pride and thick nationalism. Their argument suggests that the form of national identity matters a lot for its possibly exclusionary dimension (it can be more aggressive or more inclusive), and this is continuously shaped and steered by elite discourse and by institutions. This evidence could provide an empirical grounding for the liberal nationalist middle ground.

Tim Reeskens and Wim van Oorschot conclude the second part by investigating the possibility of citizenship as an alternative source of solidarity. Viewing other as fellow citizens might have a similar effect than viewing

them as fellow national: both are boundary making concepts, yet citizenship is more open and tolerant of newcomers.

The third and last section of the book explores the way feelings of solidarity are activated and mobilized in public debate. The following comments converge in emphasizing a weakening of inclusive solidarity and the rise of exclusive solidarity.

Peter Hall argues that the identification between solidarity feelings and national identity is oversimplified, because this is just one dimension of the wider cultural imaginaries shaped by political actors. Yet, he worries that those political actors who built solidaristic policy regimes (social democratic parties and trade unions) are now weakened to the point that they can no longer sustain this narrative, let alone expand it.

Zoe Lefkofridi and Elie Michel examine the relation between solidarity and the new populist 'radical right'. They argue that their position is best described as 'left authoritarian', because it supports redistributive solidarity while being hostile towards diversity. This proves to be an effective combination, which is gaining political support in many countries.

Edward Koning inquires whether these parties are the cause or the effect of anti-immigration sentiments, with reference to the particular context Netherlands 2002 election. His analysis suggests that the sudden rise of the Pim Fortuyn List anti-immigration party did not affect the number of people against immigration, but did succeed in making this topic more salient in their voting behaviour.

Bo Rothstein (2017) argues that solidarity as a feeling is not threatened by the diversity of cultural views per se. While it may seem so, a more accurate analysis shows that the true casual factor is a lack of social trust, which is often, but not always, associated with diversity. In fact, wherever welfare institutions are efficient, there is enough social trust to overcome diffidence towards diversity. Rothstein concludes by suggesting that efficient welfare institutions will be able to engender their own political consensus, even under conditions of diversity.

Irene Bloemraad argues that multiculturalism is a realistic goal, because internal diversity has few if any direct effects on redistributive solidarity and indirect effects are too remote to identify. However, external immigrants are very often excluded by this redistributive solidarity. Countries that instituted more inclusive policies towards immigrants, like Canada or the USA, have done so unintentionally by satisfying claims of internal minorities.

Karin Borevi claims that there are different ‘philosophies of integration’ in each country. Interestingly, Danish elites assume a society centric view, that societal cohesion is a precondition of a stable welfare state, while Swedish elites view the welfare state as an engine to generate social thrust. She argues that these elites assume dissimilar positions because of the different history of their own nation-state building.

Patrick Loobuyck and Dave Sinardet study the relation between solidarity and identity in Belgium, finding that three national identities exist there (Fleming, Wallon, and pan-Belgian). While the pan-Belgian identity may be appropriately thin not to compromise diversity, the degree to which it can sustain redistributive solidarity is uncertain. Belgium, they conclude, is the perfect test case to investigate how far diversity can be pushed without affecting solidarity and reversing the stability it provides.

Contrary to the previous pessimistic analysis, the book closes with some optimistic reflections from Philippe Van Parijs, who imagines a future under a more open solidarity. The closure in the historical process that generated the welfare state through «bounding, bonding and binding» (Ferrera 2017, 47) will slowly fade away when confronted with the increased globalization and diversity of modern times. Yet, this need not end in an era of unsolidaristic cosmopolitanism. Van Parijs identifies a possible way out in the civilizing force of deliberative democracy, understood as the need to justify the use of power to all those subjected to it, regardless of how far they are situated. Such a transnational justificatory community would help advance the demands of justice «even under conditions in which enhanced diversity fragilizes solidarity» (Van Parijs 2017, 425). One is left wondering, however, if the existence of such a community does not require the solidarity dispositions that is intended to render irrelevant.

CLOSING REMARKS

The same tension between diversity and unity, aptly diagnosed within liberal societies, is present in this book, which is a successful attempt at multicultural literature’. The different perspectives result in an extraordinary rich kaleidoscopic outlook. As it often happens with collected works, the result is however inconsistent on occasions. As I have previously remarked, Levy and Van Parijs among others expose views in sharp contrast with some of

the common assumption behind Banting and Kymlicka's intent. The reader will thus be required to evaluate conflicting accounts and superimpose his own coherence on a variegated book, but those so inclined will find a well of insightful arguments and data to mine.

REFERENCES

- Alexander J. (2014), "Morality as a cultural system: On solidarity civil and uncivil", in J. Vincent, *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity*, London, Palgrave Macmillan, pp. 303-310
- Banting K. and Kymlicka W. (2017) (eds), *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press
- Bayertz K. (1999), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- Burelli C. (2016), "Realistic solidarity for the real EU", Working Paper n. 11, <http://www.resceu.eu/publications/working-papers/wp11-2016-realistic-solidarity-for-the-real-eu.html>
- Canovan M. (1996), *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham & Northampton, Elgar
- Coleman J.S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press
- Durkheim E. (1984), *The Division of Labor in Society*, ed. by C. Lewis, translated by W.D. Halls, London, Macmillan
- Ferrera M. (2014), "Solidarity in Europe after the crisis", *Constellations*, vol. 21, n. 2, pp. 222-238
- (2017), "The European Social Union: A missing but necessary 'political good'", in F. Vandenbroucke, C. Barnard e G. De Baere (eds), *A European Social Union after the Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press
- Habermas J. (1997), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press
- (1998), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, The MIT Press
- (2015), *The Lure of Technocracy*, Cambridge, Malden, Polity Press
- Henckmann W. (1998), *Max Scheler*, München, C.H. Beck
- Joppke C. (2004), "The retreat of multiculturalism in the liberal state: Theory and policy", *The British Journal of Sociology*, vol. 55, n. 2, pp. 237-257
- Kolers A.H. (2012), "Dynamics of solidarity", *Journal of Political Philosophy*, vol. 20, n. 4, pp. 365-383, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00391.x>

- Leroux P. (1840), *De l'humanité: de son principe, et de son avenir, où. se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite, et l'enchaînement du Mosaisme et du Christianisme* [Première partie], Perrotin
- Levy J.T. (2017), "Against fraternity", in K. Banting and W. Kymlicka (eds), *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press
- Lukes S. (1999), "Solidarity and citizenship", in K. Bayertz (ed.), *Solidarity*, Philosophical Studies in Contemporary Culture, Springer Netherlands, pp. 273-279, https://doi.org/10.1007/978-94-015-9245-1_14
- Mansbridge J. (2003), "Practice-thought-practice", in A. Fung and E. Olin Wright (eds), *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London, Verso
- Marshall T.H. (1949), "Citizenship and social class", in T.H. Marshall (ed.), *The Welfare State Reader*, New York, Anchor Books, pp. 71-134
- Miller D. (1995), *On Nationality*, Oxford - New York, Clarendon Press
- Pettit P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, ed. by S. Freeman, Cambridge (Mass), Harvard University Press
- Reynolds P. (2014), "Introduction", in S.H. Boyd and M.A. Walter (eds), *Cultural Difference and Social Solidarity: Solidarities and Social Function*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 1-13
- Rorty R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press
- Rothstein B. (2017), "Solidarity, diversity and the quality of government", in K. Banting e W. Kymlicka (a cura di), *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press, pp. 300-326
- Sangiovanni A. (2015), "Solidarity as joint action", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, n. 4, pp. 340-359, <https://doi.org/10.1111/japp.12130>
- Schaeffer M. (2013), *Ethnic Diversity and Social Cohesion: Immigration, Ethnic Fractionalization and Potentials for Civic Action*, Farnham, Routledge
- Scholz S.J. (2008), *Political Solidarity*, University Park, Pennsylvania State University Press
- Segall S. (2005), "Political participation as an engine of social solidarity: A sceptical view", *Political Studies*, vol. 53, n. 2, pp. 362-378
- Stichnoth H. and Van der Straeten K. (2013), "Ethnic diversity, public spending, and individual support for the welfare state: A review of the empirical literature", *Journal of Economic Surveys*, vol. 27, n. 2, pp. 364-389
- Stjernø S. (2009), *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press

- Van der Meer T. and Tolsma J. (2014), "Ethnic diversity and its effects on social cohesion", *Annual Review of Sociology*, n. 40, pp. 459-478
- Van Parijs P. (2004), *Cultural Diversity Versus Economic Solidarity: Is There a Tension? How Must it be Resolved*, Brussels, De Boeck
- (2017), "Solidarity, diversity and social justice", in K. Banting and W. Kymlicka (eds), *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press, pp. 400-426
- Wilde L. (2007), "The concept of solidarity: Emerging from the theoretical shadows?", *The British Journal of Politics & International Relations*, vol. 9, n. 1, pp. 171-181, <https://doi.org/10.1111/j.1467-856X.2007.00275.x>

Michele Bocchiola

Audiat et altera pars. Semel aut semper?

The aim of this article is to go at the roots of Ceva's theory of justice, exploring the implications of her view. After examining what I take to be the three philosophical pillars of her view (§1), I discuss two points about the parts involved in a conflict (§2) and the general metatheoretical approach (§3). The first point concerns the need to listen to each and every part of a conflict all the time, thus accepting any position, even those manifestly false or impossible to prove. The second point is about the metaethical agnosticism upon which the theory is based. These points need to be further discussed, as they could have important and innovative applications in the contemporary political-philosophical debate.

Gian-Luigi Bulsei

The useful science. Expertise and participation in public decisions

The complexity of the problems that require government intervention often forces policy makers to resort to science, to reduce as far as possible the uncertainties and support their decisions: but the relationship between expertise and public policies is not linear. Starting from the serious problems for health and environment caused by asbestos (the case of Eternit in Casale Monferrato), the article develops some considerations about the role of scientific knowledge and social participation on sensitive and controversial issues, involving citizens directly and require public decisions.

Emanuela Ceva

Interactive justice in conflict

This article spells out the sense in which a society where value conflicts are articulated in politics according to inherently just procedures is itself just. To this end, it clarifies the idea of interactive justice. On this idea, the terms of the parties' interaction during their conflict is a distinctive locus of justice, which is irreducible to the justice of the outcomes that are expected to emerge at the end of their interaction.

A minimalist theory of interactive justice for managing value conflict in politics

In this article, I clarify and defend two features crucial to the minimalist commitment of my recent proposal for a theory of interactive justice for the management of value conflict in politics. These features are the inclusiveness of its justificatory basis (that goes beyond the sphere of reasonableness) and the parsimony of its normative foundations (in the guise of metaethical agnosticism). These clarification and defence are important to vindicate the distinctiveness of my proposed theory with respect to the current philosophical debate on liberal justice.

Eleonora Montuschi

Objectivity and disagreement: The role of experts in policy-making decisions

What happens to scientific objectivity when it enters the realm of public debate and policy, and is asked to inform and guide the choices made in that realm? Surely consulting science in making policy is done with a view to making policy decisions more reliable, and ultimately more objective. Evidence-based policy is a typical example of this approach. However, in these contexts scientific evidence is normally, and often inevitably, taken into account alongside other relevant factors (political, social, economic, ethical, etc.). Such complex practical interactions constitute a challenge both for the very objectivity of scientific evidence (how far should science let extra-scientific factors interfere with scientific facts, without endangering the objectivity of evidence?), and for the objectivity of the role of the scientist as expert in the policy-making process. In this paper I address – with the help of a case study – the way by which science contributes to achieving objectivity in policy making, and argue that objectivity, though not exhausted by what scientific evidence contributes to it, still retains a crucial and meaningful role in public debate.

Nicolò Valenzano

Education for democratic citizenship and Philosophy for Communities in intercultural contexts

The first goal of this paper is to highlight the relevance of citizenship education. In the paper I underline the constitutive connection between democracy and educated citizens and its urgency for the present social-historical context. In the second part of the paper, I then introduce the concept of Philosophy for Communities, describe its main features and its structure. Moreover, looking at the Lipman-Sharp approach, I show that the Philosophy for Communities is derived from Philosophy for Children. My analysis is grounded in the so-called twentieth century practical turn of philosophy: starting from this theoretical framework, I describe philosophy as a social practice and show how Philosophy for Communities can contribute to the education of democratic citizenship in intercultural contexts. To better show the pragmatic virtues of this approach, I end the paper describing a community-based philosophical practice experience, realized by an association which pursues cultural and social integration. To conclude, I show how Philosophy for Communities can be conceived as an educational practice for community development and creation of social empowerment which can educate to a better democratic citizenship.

Federico Zuolo

The treatment of animals and the procedures of conflict management

Emanuela Ceva's volume (*Interactive Justice: A Proceduralist Approach to Value Conflicts in Politics*, Routledge, 2016) aims to deal with and propose a realistic solution to value conflicts in politics. In this article I test the applicability of her proceduralist account to the case of the disagreement about the treatment of animals. Despite Ceva's wide ranging concern for a variety of conflicts, in her book she does not analyze the case of the treatment of animals. But this case may be a real challenge because it is likely to become a source of new and persisting conflicts. The disagreement about the treatment of animals constitutes a value conflict because animal rights supporters reject many values entrenched in majority's practices and culture (the superiority of human beings, the permissibility to use animals for any human interests). Moreover, this conflict sometimes emerges in violent manners (for instance, in animal rescue and sabotages). In this paper, I distinguish different forms of animal rights advocacy and analyse under which conditions Ceva's approach

may be fruitfully be employed. Some parts of the multifaceted animal rights advocacy groups may enter in a conflict management procedure, while other more violent and non-cooperative parts are unlikely to do so. However, a conflict management procedure may still be beneficial even towards the relation with the non-cooperative parties.

Michele Bocchiola is Research Fellow at the Department of Political and Social Sciences, University of Pavia. Currently, he is working on the ethical and political issues concerning the practice of whistleblowing in complex organizations. Previously, he worked at the Luiss University (Rome) and at the University of Witwatersrand (Johannesburg), where he taught moral and political philosophy. His research interests relate to the thought of Rawls and Cohen, the problem of cultural diversity in Western societies, constructivism in ethics, the philosophical foundations of privacy.

Gian-Luigi Bulsei teaches Applied Sociology at the Department of Humanistic Studies of the University of Piemonte Orientale, where coordinates the Interdisciplinary Research Center on Local Societies; his scientific production covers topics such as: environment, society and public policies; health, welfare and participatory processes; no profit organizations and sustainable development. Among his most recent publications: *L'ascolto del territorio. Esperienze di democrazia partecipativa*, Aracne, Roma 2014 (with Noemi Podestà); "Il coinvolgimento delle comunità locali nella gestione dei beni ambientali: la pianificazione partecipata di un'area protetta", *Economia e società regionale*, 2015; "Essere comunità in condizioni avverse", *Sociologia urbana e rurale*, 2016; "Luoghi e persone: come ricostruire i paesi terremotati?", *Aggiornamenti Sociali*, 2017.

Carlo Burelli is research fellow at the Center for Advanced Studies (SEE). In 2015-2016 he was Post-Doc Fellow in the ERC Project REScEU, where he investigated political conflicts and realistic forms of solidarity. He received his PhD in 2015 from Università Statale di Milano defending the thesis: *The Nor-*

mative Power of Necessity: Making Sense of Political Realism. In 2014, he was visiting PhD at the University of Cambridge with Prof. Raymond Geuss. He has written on Political Realism, Solidarity and the philosophy of Thomas Hobbes.

Emanuela Ceva is Associate Professor of Political Philosophy at the University of Pavia. She received her PhD in political theory from the University of Manchester. She has held visiting positions, *inter alia*, at Oxford, St. Andrews, Montréal. In 2018, she will be Fulbright Visiting Scholar at the Harvard Safra Center for Ethics. Her research focuses on issues of value conflict and justice, democracy, corruption, toleration and respect for dissenting minorities. She is the author of *Interactive Justice* (Routledge 2016) and of many articles that have appeared in such journals as *Philosophy Compass*, *Social Theory and Practice*, *Journal of Social Philosophy*, *Journal of Applied Philosophy*, *Politics, Philosophy & Economics*.

Eleonora Montuschi is an associate professor in philosophy of science in the Department of Philosophy and Cultural Heritage at the University Ca' Foscari of Venice and senior research fellow at the London School of Economics. Her research and teaching areas are the philosophy of science and social science, scientific and social objectivity, the theory and practice of evidence, and ethics and science.

Nicolò Valenzano graduated in Philosophy and History of Ideas and is currently a PhD student at the University of Turin (Italy). Recently, he has dealt with issues related to death education. He is currently interested in Philosophy for Communities as an adult education proposal in informal and non-formal contexts.

Federico Zuolo is currently Assistant Professor at the University of Genova. Before joining the University of Genova he held positions in Pavia, Trento, Hamburg and Berlin. His interests include public justification, animal ethics, toleration, respect, the treatment of diversity, and some issues in the history of philosophy. He published a monograph on Plato (Academia Verlag 2009), a new edition of Xenophon's *Hiero* (Carocci 2012) and an introduction to animal ethics (*Etica e animali. Come è giusto trattarli e perché*, il Mulino, 2018). He also published in such journals as the *International Journal of Philosophical Studies*, *Ethical Theory and Moral Practice*, *Utilitas*, *Journal of Value Inquiry*, *Journal of Applied Philosophy*, *History of Political Thought*, *European Journal of Political Theory*, *Ragion Pratica*, *Notizie di Politeia*, *Journal of Social Philosophy*.



Centro
di Ricerca
e Documentazione
Luigi Einaudi

«**Biblioteca della libertà**» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttore responsabile Salvatore Carrubba

Condirettori Maurizio Ferrera, Beatrice Magni

Comitato Scientifico Dario Antiseri, H. Tristram Engelhardt Jr, Lorenzo Infantino, Piero Ostellino, Angelo M. Petroni, Richard A. Posner, Michele Salvati, Giuliano Urbani, Christian Watrin, Giovanna Zincone

Comitato Editoriale Antonella Besussi, Anna Caffarena, Emanuela Ceva, Giuseppina De Santis, Margarita Estevez-Abe, Anna Elisabetta Galeotti, Umberto Gentiloni Silveri, Federica Liveriero, Glynn Morgan, Massimo Occhiena, Giuseppe Russo, Stefano Sacchi, Roberta Sala

Coordinamento Anna Maria Gonella

Copertina Concetta Fiorenti

Cura dei testi Segnalibro

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati in formato Word all'indirizzo email della direzione: bdl@centroeinaudi.it. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi.

Papers should be sent in Word format to the email address: bdl@centroeinaudi.it. Their acceptance is subject to two anonymous peer reviews.