

## Domenico Melidoro

### Liberalismo «politico» e diversità

Questo saggio si propone di discutere il modo in cui un liberalismo politico fondato sul valore dell'autonomia affronta il problema della diversità di dottrine normative. Il lavoro teorico di Stephen Macedo sarà assunto come un esempio di un approccio del genere. Macedo ha elaborato un liberalismo politico in cui, come si vedrà, la dimensione civica è fortemente enfatizzata. Nella teoria di Macedo, più che nell'approccio di John Rawls da cui egli trae ispirazione, è presente una considerazione approfondita dell'aspetto civico del liberalismo politico e un'ampia riflessione sulla sua dimensione trasformativa nei confronti delle identità individuali e collettive. È proprio su questo aspetto dell'opera di Macedo che si concentreranno maggiormente le nostre obiezioni.

Nella sezione successiva sarà presentata la *politicizzazione* del liberalismo come un mezzo teorico per risolvere i limiti del tentativo di accogliere la diversità da parte del liberalismo comprensivo. La terza sezione discute le dimensioni civiche e trasformative del liberalismo politico, con l'intento di mostrare quanto questo approccio sia differente da una teoria politica favorevole a un mero *laissez faire* nei confronti della diversità. Nella quarta sezione saranno presentate le nozioni di neutralità e di giustificazione pubblica che il liberalismo politico utilizza. Nella sezione quinta, le politiche dell'istruzione saranno considerate come un ambito in cui il potenziale trasformativo del liberalismo politico è particolarmente evidente. Nell'ultima sezione saranno sviluppate alcune considerazioni critiche nei confronti del modo in cui il liberalismo politico affronta le trasformazioni delle identità collettive. Si discuterà dell'integrazione degli immigrati per mostrare che, quando si fonda sul valore dell'autonomia, il liberalismo politico non riesce a rendere conto in maniera adeguata di queste trasformazioni.

## La politicizzazione del liberalismo

Il lavoro di Stephen Macedo è una chiara espressione dei principi del liberalismo politico. In un articolo pubblicato nel 1995 in cui discute i problemi posti dal pluralismo morale e religioso all'educazione civica liberale, Macedo critica il liberalismo comprensivo sostenendo che i suoi ideali sono «profondamente partigiani e non facilmente difendibili». Inoltre, sempre secondo Macedo, essi «chiedono troppo»<sup>1</sup>. Data la persistenza, tra individui ragionevoli, del disaccordo sulle questioni ultime dell'etica, della religione e della filosofia, vale a dire il cosiddetto «fatto del pluralismo ragionevole»<sup>2</sup>, e, dato che l'omogeneità su questioni tanto controverse è irrealizzabile oppure si può ottenere solo per mezzo di un uso eccessivamente intrusivo della coercizione statale, l'autorità politica non dovrebbe essere fondata sulla validità di una dottrina comprensiva<sup>3</sup> controversa come, per esempio, quella secondo cui il pensiero critico è una caratteristica essenziale di ogni vita buona, oppure su quella secondo cui le verità religiose devono essere conosciute in un certo modo.

La *politicizzazione* del liberalismo a opera di Macedo segue molto fedelmente i principi elaborati da John Rawls in *Liberalismo politico*<sup>4</sup>. Infatti, Macedo propone di «mettere da parte questioni come la verità religiosa e gli ideali di perfezione umana» e cerca «di giustificare almeno le questioni fondamentali di giustizia su basi ampiamente accettabili per persone ragionevoli – e non solo per coloro che condividono una concezione particolare della verità complessivamente intesa»<sup>5</sup>. Nella terminologia rawlsiana, le persone ragionevoli sono quelle che «sono disposte a offrirsi reciprocamente equi termini di cooperazione sociale» e che «si accordano ad agire nel rispetto di questi termini anche al costo di sacrificare i propri interessi in particolari situazioni, a condizione che gli altri li accettino»<sup>6</sup>. La nozione di ragionevolezza è tanto centrale nell'opera di Macedo che egli sostiene che il motivo ispiratore del liberalismo politico è «il desiderio di rispettare persone ragionevoli»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> S. Macedo, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls*, «Ethics», 1995, p. 473.

<sup>2</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 5.

<sup>3</sup> Le dottrine comprensive «mettono gli impegni liberali in filosofia politica in relazione con una visione o concezione di ciò che ha valore nella vita, oppure dell'essere umano e del suo posto nel mondo», J. Waldron, «Liberalism, Political and Comprehensive», in *Handbook of Political Theory*, a cura di G.F. Gaus e C. Kukathas, Sage, London 2004, p. 91.

<sup>4</sup> Per una recente ed estesa analisi della *politicizzazione* del liberalismo da parte di Rawls, si veda S. Maffettone, *Rawls. An Introduction*, Polity, London 2010, cap. 9.

<sup>5</sup> S. Macedo, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism*, cit., p. 473.

<sup>6</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005, p. XLII.

<sup>7</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, p. 170.

Secondo Macedo, e anche secondo Rawls, il liberalismo politico chiede di “mettere tra parentesi” le nostre convinzioni più profonde e di basarci su ciò che le persone ragionevoli possono condividere nonostante il persistere del disaccordo sulle questioni ultime. Si potrebbe dire che, mentre i sostenitori del liberalismo comprensivo perseguono quella che potrebbe essere chiamata una “strategia dell’impegno” (nel senso che «essi porterebbero sulla scena politica i nostri disaccordi più profondi per affrontarli direttamente»<sup>8</sup>), i fautori del liberalismo politico praticano una più modesta «strategia dell’evitare»<sup>9</sup> finalizzata a ottenere un accordo equo. Tale atteggiamento si regge sull’idea che «cittadini in disaccordo sui loro ideali più alti e sulle concezioni della verità complessivamente intesa possono tuttavia essere in accordo su fini di natura pubblica come quello di assicurare che tutti godano in maniera eguale di un’ampia gamma di libertà, oppure sulla realizzazione di istituzioni democratiche»<sup>10</sup>. Questo accordo, secondo quanto sostengono i sostenitori del liberalismo politico, si può ottenere senza che si condivida alcuna tesi comprensiva sull’etica, la religione e la metafisica.

A questo punto bisogna osservare che la teoria elaborata da Macedo non è scettica. Essa non è guidata dall’idea che la ragione umana non sia in grado di conoscere le verità religiose, morali o metafisiche. Macedo è estremamente chiaro nel sostenere che, anche se «il liberalismo politico non asserisce una particolare concezione della verità»<sup>11</sup>, ciò non significa che non ci sia alcuna verità sulle questioni più importanti. Ciò che diventa rilevante dal punto di vista del liberalismo politico è «il riconoscimento della difficoltà di stabilire pubblicamente una specifica tesi sulla verità per ogni ambito della vita»<sup>12</sup>.

Il liberalismo politico non pretende che, anche nelle loro vite private, i cittadini debbano essere indifferenti nei confronti di qualsivoglia impegno fondamentale di natura religiosa o filosofica: esso assume soltanto che ciascun individuo abbia una propria dottrina comprensiva e che questa possa essere connessa in modi differenti rispetto a quanto fanno le altre persone all’ambito politico, che è la sfera delle posizioni che le persone ragionevoli possono condividere<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> S. Macedo, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism*, cit., p. 491.

<sup>9</sup> J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 88.

<sup>10</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 170.

<sup>11</sup> Ivi, p. 197.

<sup>12</sup> Ivi, p. 170. Nell’articolo *Liberal Civic Education and Its Limits*, «Canadian Journal of education», 1995, p. 307, Macedo scrive: «Il liberalismo politico non è a favore dello scetticismo sulle questioni ultime relative alla verità religiosa o morale. Lo scetticismo è una tesi particolare sulla natura di queste pretese di verità: esso equivale ad affermare che nessuna di esse è vera. Il liberalismo politico non nega che esista una tesi vera. Sostiene soltanto che un regime democratico deve cercare di rispettare le molte concezioni ragionevoli della vita buona che i cittadini fanno proprie».

<sup>13</sup> In *Diversity and Distrust*, cit., p. 190, Macedo scrive: «Le concezioni comprensive morali e religiose sono considerate inappropriate come basi per determinare la struttura delle istituzioni politiche fondamentali (in quanto tali concezioni sono fonte di disaccordo ragionevole). Questo però non signi-

La *politicizzazione* del liberalismo può essere intesa come un mezzo per porre rimedio alla ristrettezza che caratterizza il modo in cui il liberalismo comprensivo accoglie e rende conto del problema della diversità. Infatti, come Macedo sostiene in un articolo pubblicato nel 1998, il liberalismo politico deve essere preferito al liberalismo comprensivo dal momento che, quasi per definizione, il primo «accoglie una più estesa diversità *dal punto di vista filosofico* rispetto alle versioni comprensive di liberalismo»<sup>14</sup>. Se la giustificazione dell'ordine politico da parte del liberalismo politico non si basa sulla validità di una delle molte concezioni del bene in conflitto, il cosiddetto *fatto del pluralismo ragionevole* può essere adeguatamente riconosciuto e accolto. Mentre si potrebbe sostenere che una forma di liberalismo comprensivo che assume l'autonomia individuale come proprio valore fondamentale «non mostra un grande rispetto per la scelta dei cittadini di vivere in maniera non autonoma, come membri di religioni gerarchiche o di organismi collettivi»<sup>15</sup>, il liberalismo politico si astiene dal prendere posizione sulle questioni non direttamente rilevanti nell'ambito politico. In questo modo, non vengono privilegiati coloro i quali, per esempio, ispirano la propria condotta a una concezione del bene in cui l'ideale dell'autonomia individuale occupa un posto di rilievo, ma non vengono nemmeno marginalizzati quegli individui che concepiscono la propria fioritura umana come un processo che si svolge all'interno di comunità religiose tradizionali.

È rilevante sottolineare che l'apertura del liberalismo politico nei confronti della diversità opera a livello filosofico. Come si può comprendere dalla citazione dall'articolo di Macedo del 1998 che è stata sopra riportata<sup>16</sup>, il liberalismo politico, data la sua indipendenza da dottrine comprensive, ottiene risultati migliori del liberalismo comprensivo per quanto riguarda la capacità di ammettere un più elevato livello di diversità *filosofica*. La quantità di diversità che è *realmente* ammessa costituisce una questione ulteriore, e il liberalismo politico di Macedo, in questo caso, si dimostra molto lontano da un semplice *laissez faire* nei confronti della diversità. Infatti, come la prossima sezione renderà chiaro, la teoria di Macedo non è a favore né di una neutralità senza vincoli nei confronti delle differenti concezioni del bene né di un'accettazione indifferenziata della diversità.

fica che ciò che è stato messo da parte sia privo di valore o irrilevante per l'individuo. Al contrario, molto di ciò che ha valore si trova al di fuori delle basi condivise di una moralità pubblica liberale».

<sup>14</sup> S. Macedo, *Transformative Constitutionalism and the Case of Religion. Defending the Moderate Hegemony of Liberalism*, «Political Theory», 1, 1998, p. 79, corsivo mio.

<sup>15</sup> M. Nussbaum, «Un invito a non semplificare», in S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 123.

<sup>16</sup> Vedi nota 14.

## La dimensione civica e trasformativa del liberalismo politico

Il liberalismo politico elaborato da Stephen Macedo non implica nessun atteggiamento di celebrazione della differenza e del pluralismo in sé. Macedo si distingue da quei filosofi politici che celebrano *romanticamente*<sup>17</sup> la diversità e ritengono che una società molto diversificata sia in ogni caso un bene in se stesso e che renderne possibile l'esistenza costituisca sempre un fine da perseguire per le politiche pubbliche. Macedo sostiene che «la diversità deve essere tenuta al suo posto: essa non rappresenta sempre un valore e non deve essere accettata acriticamente»<sup>18</sup>. Anche per il liberalismo politico esistono forme di diversità *sane e malsane*, e i principi di una teoria politica valida devono operare distinzioni tra quelle che devono essere accettate e quelle che invece vanno rifiutate o sottoposte a vincoli.

Il liberalismo difeso da Macedo è molto esigente. Egli argomenta che le società liberali non si basano sulla diversità, ma su «impegni politici condivisi». La perpetuazione di una florida società liberale richiede «una moralità pubblica condivisa»<sup>19</sup> e specifiche virtù dei cittadini che non si producono naturalmente, ma richiedono l'intervento pubblico, in primo luogo attraverso un sistema di educazione pubblica, ma anche attraverso mezzi meno diretti. In altri termini, dato che una società liberale è possibile solo se gli individui che la popolano diventano buoni cittadini, e visto che «non c'è alcuna ragione per credere che le disposizioni che caratterizzano i buoni cittadini si producano spontaneamente»<sup>20</sup> lo Stato ha la responsabilità di creare le condizioni per la propria esistenza e perpetuazione.

Queste brevi osservazioni sono sufficienti a rilevare che la posizione di Macedo si distingue da quello che egli stesso definisce «legalismo liberale»<sup>21</sup>, vale a dire la tesi secondo la quale il diritto è semplicemente un sistema di regole imparziali che costituiscono la struttura all'interno della quale gli individui e i gruppi perseguono i propri fini. Secondo questa semplice rappresentazione il diritto non avrebbe scopi specifici, e la principale funzione del governo consisterebbe nell'imporre il rispetto delle leggi e nel regolare i probabili conflitti di interessi che sono soliti insorgere tra gruppi e individui. Gli aspetti positivi del *legalismo liberale* consistono nel fatto che esso aiuta a rendere conto del fatto che il diritto rende possibile la libertà e allo stesso

<sup>17</sup> S. Macedo, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism*, cit., p. 189. In questo passo Macedo si riferisce principalmente alla discussione di William Galston sulle politiche educative per i bambini appartenenti a gruppi religiosi tradizionalisti come gli Amish negli Stati Uniti. Si veda W.A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, «Ethics», 3, 1995, pp. 516-534.

<sup>18</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 3.

<sup>19</sup> Ivi, p. 146.

<sup>20</sup> Ivi, p. 16. Macedo ha discusso più ampiamente la rilevanza delle virtù per il liberalismo nel suo volume *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford 1990.

<sup>21</sup> S. Macedo, *Transformative Constitutionalism and the Case of Religion*, cit., p. 57.

so tempo l'ordine all'interno della società liberale e permette sia agli individui che ai gruppi di perseguire pacificamente i propri piani di vita. Tuttavia, secondo Macedo, questo approccio deve essere rifiutato in quanto non è capace di cogliere «alcune delle più profonde ambizioni di un ordinamento costituzionale liberale»<sup>22</sup>.

Il liberalismo ha una dimensione trasformativa che non si può cogliere pienamente se ci si ferma ai principi del *legalismo liberale* che abbiamo appena discusso. Come si è detto, la fioritura di una società liberale non è un evento naturale ma dipende da certe disposizioni dei cittadini che non si producono né si perpetuano in maniera spontanea. Lo Stato liberale ha bisogno di *trasformare* le identità degli individui e dei gruppi in modo che essi possano sostenere attivamente l'ordine liberale.

Macedo sottolinea che l'interesse che il suo liberalismo mostra per il fatto che gli individui e le comunità sostengano con la loro adesione l'ordine politico non è assolutamente un elemento estraneo alla tradizione liberale. Anzi, nonostante quanto sostengono coloro secondo i quali il liberalismo sarebbe una teoria atomistica interessata esclusivamente al rispetto dei diritti individuali<sup>23</sup>, si tratta di una preoccupazione ben presente nella storia del liberalismo. Per esempio, un liberale classico come Adam Smith era ben consapevole che «le comunità locali e altre associazioni intermedie sono importanti strumenti indiretti di educazione civica»<sup>24</sup> che lo Stato, tramite appropriate politiche pubbliche, può modellare e organizzare in modo che sostengano l'ordine della democrazia liberale.

Dunque, dal punto di vista del liberalismo politico di Macedo, devono essere considerate *sane* quelle forme di diversità che sono coerenti con il rispetto dei principi liberali fondamentali e che sostengono questi stessi principi. Affinché possa prosperare nelle forme adeguate, uno Stato liberale deve strutturare la diversità di visioni normative in modo che essa sia coerente con i propri fini. Le identità individuali e collettive devono essere trasformate in modi che le rendano capaci di sostenere la società liberaldemocratica. Il processo mediante il quale la Chiesa cattolica americana, dopo un lungo periodo di diffidenza e sospetto nei confronti della democrazia liberale, ne divenne un attivo sostenitore in tutto il mondo, è assunto come un'esemplificazione del «potenziale trasformativo» del liberalismo. Macedo sottolinea come questa trasformazione non sia «avvenuta per caso»<sup>25</sup> ma sia stata piuttosto l'esito intenzionale di diversi fattori, tra i quali un ruolo preminente è assunto dal principio costituzionale di separazione tra potere politico e religioso.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Obiezioni di questo tipo nei confronti del liberalismo sono state formulate, per esempio, da C. Taylor, «Atomism», in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge MA 1985, pp. 187-210.

<sup>24</sup> S. Macedo, *Community, Diversity, and Civic Education. Toward a Liberal Science of Group Life*, «Social Philosophy and Policy», 1, 1996, p. 252.

<sup>25</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., pp. 134-135

La teoria di Stephen Macedo, con la sua attenzione al ruolo dello Stato nel modellare la diversità delle visioni normative e al fatto che la società civile è uno spazio morale condiviso in cui i cittadini si rispettano reciprocamente come partecipanti di eguale dignità nell'impresa collettiva dell'auto-governo, sembra andare ben oltre l'interesse mostrato dal liberalismo politico rawlsiano per gli elementi costituzionali essenziali<sup>26</sup>. Secondo quanto lo stesso Macedo afferma, la sua teoria è una forma di liberalismo *civico* che sottolinea l'importanza di un'estesa vita civile per una democrazia liberale, «così come le ambizioni educative del liberalismo»<sup>27</sup>. In un altro articolo Macedo scrive che «il liberalismo possiede un'importante dimensione civica: esso non propone semplicemente un insieme di meccanismi di natura negativa per limitare e controllare il potere politico, ma include anche mezzi positivi per alimentare una politica degna di stima»<sup>28</sup>. A questo punto ci si potrebbe chiedere: qual è la differenza tra questa forma di liberalismo politico e altre versioni di liberalismo comprensivo che sottolineano la rilevanza delle virtù civiche, o addirittura approcci più esplicitamente repubblicani? Non si potrebbe dire che, dopotutto, il liberalismo politico di Macedo non è altro che una forma di liberalismo comprensivo mascherato?<sup>29</sup>.

Ciò che distingue il liberalismo politico dal liberalismo comprensivo è che nel primo caso la giustificazione dei vincoli imposti alla diversità che può essere accettata non va oltre quello che può essere condiviso a partire da diverse concezioni comprensive. Dunque, i sostenitori del liberalismo politico non possono affermare che una comunità debba promuovere o in qualche modo favorire l'autonomia (intesa come un ideale comprensivo) dei suoi componenti. La differenza principale tra le due forme di liberalismo consiste nel modo in cui ciascuna difende i vincoli alla diversità che può essere accettata: «Il liberalismo politico è a favore di misure di restrizione [alla diversità] che sarebbero innaturali per qualcuno che si ispirasse a una visione della vita buona complessivamente informata dall'ideale di autonomia o individualità»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Esistono due tipi di elementi costituzionali essenziali: «a. principi fondamentali che specificano la struttura generale del governo e il processo politico – poteri dell'esecutivo, del legislativo e del giudiziario, ambito della regola di maggioranza; b. uguali diritti e libertà fondamentali di cittadinanza, che le maggioranze legislative devono rispettare: diritto di voto e di partecipazione attiva alla politica, libertà di coscienza, di pensiero e associazione, protezione del governo della legge», J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 195.

<sup>27</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 169.

<sup>28</sup> S. Macedo, «In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?», in R.P. George e C. Wolfe, a cura di, *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington 2000, p. 14.

<sup>29</sup> Questa obiezione è stata esplicitamente mossa da C. Wolfe, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2006, p. 116, e T. Dostert, *Beyond Political Liberalism. Toward a Post-Secular Ethics of Public Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2006, p. 46.

<sup>30</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 175.

Comunque, il liberalismo di Macedo è apertamente e senza infingimenti trasformativo fino al punto da non disdegnare l'assimilazione delle minoranze, a condizione però di operare in questa direzione in modi non oppressivi e di essere orientati da valori giustificabili, vale a dire da quei valori che possono essere difesi senza fare appello a dottrine comprensive. Infatti, come Macedo sostiene, «il senso delle trasformazioni è politico. Esse si dispiegano nella politica liberale e i loro effetti sono accettati volentieri dal momento che assicurano un sistema di libertà politica e altri fondamentali beni di natura politica»<sup>31</sup>. Le trasformazioni liberali evidenziano il bisogno di favorire i nostri interessi civici, cioè gli interessi comuni di cittadini che decidono di convivere pacificamente in una società libera e diversificata, senza che le scelte etiche di qualcuno prevalgano iniquamente su quelle altrui.

### **Liberalismo politico, neutralità e giustificazione pubblica**

Se si considera quanto è stato scritto fino a ora, potrebbe sembrare che la nozione di neutralità non occupi una posizione di rilievo nel liberalismo di Macedo. Se la neutralità è la tesi secondo la quale «lo Stato non dovrebbe favorire o penalizzare particolari concezioni della vita buona ma, piuttosto, fornire una struttura neutrale all'interno della quale concezioni del bene differenti e potenzialmente in conflitto possano essere perseguite»<sup>32</sup>, si potrebbe affermare che, argomentando a favore della trasformazione delle identità individuali e collettive in modo che possano sostenere l'ordine liberale, la teoria politica di Macedo sia lungi dall'essere neutrale. Infatti, alcune concezioni del bene (vale a dire quelle che subiranno maggiormente le trasformazioni), ma soprattutto i cittadini che le fanno proprie<sup>33</sup>, saranno penalizzati, mentre altri ancora non si troveranno a proprio agio in un ambiente sociale come quello costituito dai principi del liberalismo politico.

Ad ogni modo, queste considerazioni non sono particolarmente rilevanti né per il liberalismo di Macedo né per il liberalismo politico in generale. Ci sarebbe qual-

<sup>31</sup> Ivi, p. 137.

<sup>32</sup> W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, «Ethics», 4, 1989, p. 883. Il liberalismo neutralista nel senso specificato da Kymlicka è stato difeso, tra gli altri, da R. Dworkin, «Liberalismo», in *Questioni di principio*, il Saggiatore, Milano 1990, e da B. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984.

<sup>33</sup> La neutralità del liberalismo riguarda in primo luogo i cittadini e, solo in maniera indiretta, le concezioni del bene. Come ha scritto Gerald Gaus, «la neutralità liberale [...] è una richiesta di essere neutrale tra le persone. Il liberalismo non è interessato alla neutralità tra le concezioni del bene, come se le stesse concezioni del bene avessero pretese a un trattamento neutrale. È solo perché i cittadini credono in queste concezioni che la neutralità tra i cittadini ha conseguenze per il modo in cui le concezioni del bene entrano nel discorso della giustificazione politica e morale», G.F. Gaus, «The Moral Foundations of Liberal Neutrality», in *Contemporary Debates in Political Philosophy*, a cura di T. Christiano e J. Christman, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, p. 83.



che problema solo qualora la neutralità richiesta fosse di tipo *conseguenziale*<sup>34</sup>, cioè se si trattasse della neutralità che si riferisce agli esiti delle politiche pubbliche. Tuttavia, il liberalismo politico di Macedo non richiede che leggi, istituzioni e decisioni collettive debbano avere le medesime conseguenze per tutte le concezioni del bene presenti all'interno di una società liberal-democratica. È inevitabile che la struttura costituita dai diritti e dalle libertà liberali abbia effetti differenti su concezioni della vita buona differenti<sup>35</sup>. Ad esempio, in una società che rispetta e protegge i diritti individuali senza discriminazioni arbitrarie, ci saranno molte più limitazioni alla condotta di quei gruppi che non riconoscono i diritti delle donne rispetto ad altri gruppi per i quali l'eguaglianza di genere è un valore non negoziabile.

Il liberalismo politico aspira a un tipo di neutralità che concerne il modo in cui una teoria è giustificata. Macedo è estremamente franco sulla parzialità del liberalismo e sul fatto che il liberalismo politico non costituisce un'eccezione all'affermazione secondo la quale ogni giustificazione è in qualche modo controversa. Secondo Macedo, la neutralità deve essere compresa solo nel senso limitato che «i valori politici (almeno quelli che sottendono gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale) non devono dipendere da particolari concezioni del mondo religiose e (da quelle che John Rawls ha definito) comprensive»<sup>36</sup>. Si tratta, come è facile comprendere, di una nozione limitata di neutralità, il cui funzionamento si può comprendere meglio se si considera l'idea di giustificazione pubblica.

Secondo Macedo il liberalismo non è soltanto una teoria basata sui diritti individuali, le garanzie a protezione dell'individuo e le libertà personali, ma sull'idea di giustificazione pubblica. Infatti, egli cita con approvazione un passo in cui Jeremy Waldron afferma che «i liberali chiedono che, in linea di principio, l'ordine sociale debba poter spiegare se stesso davanti al tribunale dell'intelletto di ciascun individuo»<sup>37</sup>. La premessa (rawlsiana) fondamentale della strategia giustificativa di Macedo consiste nell'affermare che «il potere pubblico appartiene a noi tutti in qualità di cittadini, e abbiamo il dovere di esercitarlo insieme basandoci su ragioni e argomenti che possiamo condividere nonostante le nostre differenze»<sup>38</sup>. Il processo attraverso cui gli individui si offrono reciprocamente ragioni è fondamentale per legittimare il potere coercitivo esercitato dallo Stato nei confronti di tutti i cittadini.

<sup>34</sup> W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, cit., p. 884.

<sup>35</sup> Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 170-74.

<sup>36</sup> S. Macedo, *Public Reason, Democracy, and Political Community: The Critics Revisited*, articolo presentato al «Colloquium on Ethics, Politics, and Society» della Luiss Guido Carli di Roma nel giugno 2008.

<sup>37</sup> J. Waldron, *Theoretical Foundations of Liberalism*, «Philosophical Quarterly», 147, 1987, p. 149.

<sup>38</sup> S. Macedo, «In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?», cit., p. 25. Questo passo richiama esplicitamente il *principio liberale di legittimità* esposto da Rawls in J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 126.

Dato il profondo disaccordo a proposito di concezioni diverse ma ragionevoli, queste ragioni devono essere pubbliche, nel senso di essere indipendenti da ciò che ciascuno ritiene vero dal punto di vista della propria dottrina comprensiva. È proprio la pubblicità che garantisce che nessuna particolare dottrina comprensiva subordini e marginalizzi coloro che, nonostante la loro ragionevolezza, sono sostenitori di altre dottrine comprensive. La pubblicità assicura anche la possibilità di realizzare «l'aspirazione fondamentale del liberalismo civico o politico», vale a dire «una comunità politica di principio in cui i cittadini condividono non solo un'efficace autorità, ma anche principi pubblici di carattere morale e ragioni convincenti e reciprocamente accettabili a sostegno di questi principi»<sup>39</sup>.

### **L'istruzione pubblica e la dimensione trasformativa del liberalismo politico**

In questa sezione le politiche educative pubbliche saranno considerate come un settore in cui è molto facile osservare come la diversità di visioni normative è trasformata per scopi civici.

Nelle pagine precedenti si è mostrato sia che il liberalismo politico di Macedo non difende la neutralità degli effetti, sia che esso ha bisogno di trasformare le identità individuali e collettive in modo che esse forniscano sostegno all'ordine liberale. Il potenziale di trasformazione del liberalismo politico è particolarmente rilevante per l'istruzione pubblica. Infatti, l'istruzione ha a che fare con soggetti in giovane età, dunque con individui che, temporaneamente, sono meno che cittadini nel pieno senso della parola. Dunque, il loro carattere può essere plasmato in base ai piani del sistema educativo. È quasi immediato pensare che una scuola pubblica animata da spirito civico possa promuovere l'autonomia e la razionalità degli studenti. Questi ultimi sarebbero educati all'acquisizione delle capacità necessarie per essere in grado di scegliere i propri stili di vita indipendentemente da quanto suggerito dalla tradizione, dalla famiglia, eccetera. Inoltre, le scuole pubbliche, al contrario di quanto accade generalmente nel caso delle scuole private (sia religiose sia a-confessionali), espongono gli studenti a una più marcata diversità di credenze religiose, politiche e morali, e questa pluralità potrebbe confliggere con l'omogeneità richiesta da alcuni gruppi conservatori come condizione necessaria per la fioritura individuale e collettiva.

Macedo sostiene che «tutti i bambini dovrebbero avere un'educazione che fornisce loro le capacità di prendere decisioni informate e indipendenti su come vogliono condurre la loro vita nel mondo moderno. La libertà liberale di scelta è il diritto innato di ogni bambino»<sup>40</sup>. In altri termini, ciascun bambino deve ricevere un'educazione

<sup>39</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 178.

<sup>40</sup> Ivi, p. 207.

che gli consenta di diventare un buon cittadino liberale che sia capace di sostenere la società nelle forme appropriate. Macedo riconosce che, quando lo Stato, tramite l'istruzione pubblica, promuove alcune virtù liberali come l'atteggiamento critico nei confronti di principi morali o religiosi contrapposti, oppure il rispetto per il pluralismo delle concezioni del bene, si ottiene l'effetto di incoraggiare il pensiero critico in generale, considerato come una dottrina comprensiva specifica. Insomma, considerato che è difficile isolare ciò che si apprende nelle aule scolastiche da come ci si comporta nella vita extra-scolastica, è facilmente prevedibile che «le virtù civiche e altri atteggiamenti liberali avranno effetti su (*will spill over into*) altre sfere della vita»<sup>41</sup>.

A questo punto, bisogna considerare la possibile mancanza di coerenza tra il rifiuto di fondare il liberalismo politico su una concezione comprensiva e il forte orientamento civico che, come si è visto, ne rappresenta un aspetto essenziale nella teoria di Macedo. Sembrerebbe che quanto più si prende in considerazione il modo in cui le scuole pubbliche plasmano il carattere degli scolari in modo che essi diventino buoni cittadini liberali (nel senso di individui razionali e autonomi), tanto più lo Stato liberale tradisce la propria parzialità nei confronti di una dottrina comprensiva ispirata al primato del valore dell'autonomia individuale, nonostante la proclamata neutralità delle istituzioni pubbliche<sup>42</sup>.

Alcune considerazioni sul punto di vista di Macedo a proposito del celebre caso *Wisconsin vs. Yoder*<sup>43</sup> possono essere utili per comprendere meglio come il suo liberalismo affronti la diversità in campo educativo. Il punto di partenza di Macedo nella discussione è che gli Amish, nonostante si tratti di un gruppo composto da individui pacifici e laboriosi, non sono dei buoni cittadini liberali sotto molti punti di vista<sup>44</sup>: la loro società è patriarcale, e difficilmente si potrebbe sostenere che si tratti di una società in cui vige l'eguaglianza tra i sessi. Ovviamente, il percorso educativo coerente con i principi della tradizione Amish non permette che i bambini siano educati in modo da diventare cittadini critici e riflessivi. Anzi, la diversità presente nelle aule di una scuola pubblica è vista come una minaccia per le credenze e per i modi di vita tradizionali che si vogliono preservare come condizione ineliminabile di una vita degna di essere vissuta.

Secondo Macedo, «che i bambini siano preparati per la vita nella comunità Amish non è sufficiente: spetta a loro dire se è questo ciò che vogliono»<sup>45</sup>. Dunque,

<sup>41</sup> Ivi, p. 179.

<sup>42</sup> Per simili osservazioni critiche, si veda C. Wolfe, *Natural Law Liberalism*, cit., p. 116.

<sup>43</sup> In questo processo, tenutosi nel 1972, alcuni genitori di scolari appartenenti a una comunità Amish chiesero e ottennero di ridurre di due anni la durata dell'istruzione obbligatoria dei propri figli.

<sup>44</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 207. L'analisi di Macedo riprende quanto è stato scritto da J. Spinner in *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1994, pp. 87-108.

<sup>45</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 208.

i bambini Amish, come del resto i bambini di qualsiasi altro gruppo, devono poter decidere liberamente se continuare a vivere nella comunità di origine, oppure se vogliono uscirne per entrare a far parte di un altro gruppo. Ciò diventa possibile solo se l'educazione che essi ricevono li rende capaci di farlo. Ciò detto, l'esenzione dalla frequenza richiesta dai genitori Amish nel caso *Wisconsin vs. Yoder* diventa problematica. Infatti, potrebbe impedire un adeguato sviluppo delle capacità di scelta del proprio futuro da parte degli scolari e, proprio per questa ragione, non dovrebbe essere concessa. Macedo spera che la decisione della Corte Suprema nel caso *Yoder* «rimanga un “???” nella storia del diritto costituzionale americano» e sostiene che «a un certo punto dovrebbe essere annullata»<sup>46</sup>.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se l'educazione porti alla luce il fatto che la distinzione tra liberalismo politico e comprensivo non è valida, e che il liberalismo politico non è altro che una forma camuffata di liberalismo comprensivo basato sull'autonomia. Dopotutto, lo stesso John Rawls ammette che, sebbene vi siano differenze sostanziali tra le due forme di teoria politica liberale, «esiste sicuramente una somiglianza tra i valori del liberalismo politico e quelli dei liberalismi comprensivi di Kant e Mill»<sup>47</sup>. Macedo precisa che lo scopo del liberalismo politico «non è quello di promuovere una dottrina filosofica comprensiva dell'autonomia, ma di assicurare che nessuna autorità imponga alcuna tirannia intellettuale sui bambini»<sup>48</sup>. Infatti, un sistema educativo fedele ai principi del liberalismo politico non promuove l'autonomia. Più modestamente, si limita a rendere più facile il processo mediante il quale i cittadini diventano autonomi. Come ha scritto H. Brighouse, la differenza tra un'educazione che promuove l'autonomia e una che invece si limita a facilitarla consiste nel fatto che la seconda «non cerca di assicurare che gli studenti usino l'autonomia nelle loro vite, non più di quanto le lezioni di latino si propongono di far sì che gli studenti usino il latino nelle loro vite. Piuttosto, un'educazione che facilita l'autonomia ha lo scopo di abilitare gli studenti a vivere autonomamente, qualora essi lo desiderino»<sup>49</sup>.

In altre parole, la nozione di autonomia impiegata dal liberalismo politico si applica solo all'ambito del politico, sebbene sia facilmente prevedibile che si verifichino effetti anche in altri ambiti extra-politici. Infatti, se si vuole continuare a considerare l'esempio delle politiche educative, una volta che i bambini saranno stati

<sup>46</sup> *Ibid.* Queste considerazioni non escludono che anche leggi adeguatamente giustificate possano ammettere eccezioni. Per esempio, quando un provvedimento normativo impone oneri speciali a un gruppo o a determinati individui, è possibile, per ragioni che hanno a che fare con l'equità, garantire delle esenzioni dall'applicazione universale di una legge. Si veda S. Macedo, *Public Reason, Democracy, and Political Community*, cit.

<sup>47</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 173.

<sup>48</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust*, cit., p. 238.

<sup>49</sup> H. Brighouse, *Civic Education and Liberal Legitimacy*, «Ethics», 108, 1998, p. 734

educati ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della tradizione, non è da escludere che essi diventino individui autonomi e razionali anche nella loro vita privata. È come se il liberalismo politico si limitasse a chiedere ai cittadini di diventare *politicamente* autonomi, e che questo facilitasse in qualche modo il loro divenire *moralmente* autonomi<sup>50</sup>.

### L'eccessiva ristrettezza delle trasformazioni politiche

Fino ad ora, la ricostruzione del pensiero di Macedo è stata piuttosto eloquente nel mostrare che la *politicizzazione* del liberalismo rappresenta un interessante strategia teorica per accogliere la diversità. In una pagina precedente si è sottolineato che il liberalismo politico ottiene risultati migliori del liberalismo comprensivo per quanto riguarda la diversità di visioni normative del mondo, almeno dal punto di vista filosofico. Escludendo ogni appello alle verità ultime e basandosi su ciò che le differenti dottrine possono condividere, il liberalismo politico aspira alla lealtà anche di coloro che non si sentirebbero a loro agio in una società governata dai principi del liberalismo comprensivo.

Inoltre, l'approccio di Macedo, con la sua enfasi sulla dimensione civica del liberalismo politico, consente di cogliere la fondamentale dimensione della trasformazione delle identità individuali e collettive implicata dai processi di accoglimento della diversità. Eppure, come si cercherà di sostenere in questa sezione, la comprensione della dimensione trasformativa del liberalismo da parte di Macedo è incompleta.

In un passo in cui affronta il problema di quali gruppi debbano essere accettati, Macedo scrive che «il punto importante è che *noi* dobbiamo decidere quali comunità devono essere accettate, e non c'è niente di sbagliato nel decidere sulla base delle migliori ragioni disponibili, con la dovuta fiducia nell'importanza di preservare le istituzioni liberali»<sup>51</sup>. Sottolineare che siamo *noi* che abbiamo il dovere di decidere chi e secondo quali principi deve essere incluso nella *nostra* società liberale non consente di vedere alcune questioni rilevanti di cui bisogna tenere conto in un equo processo di integrazione di individui e gruppi considerati come partecipanti liberi ed eguali all'interno di una struttura sociale costituita dai diritti e dalle libertà liberali.

In primo luogo, considerate la complessità e la diversificazione di ogni società liberale, è difficile identificare il *noi* in cui risiede l'autorità ultima nei casi in cui si

<sup>50</sup> L'autonomia *politica* è, secondo la definizione data da Rawls, «l'indipendenza legale e la riconosciuta integrità politica dei cittadini e la loro condivisione dell'esercizio del potere politico su base egualitaria», mentre l'autonomia *morale* si manifesta in una vita caratterizzata dalla riflessione e dall'esame critico dei propri valori, ideali e attitudini, J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. XLII.

<sup>51</sup> S. Macedo, *Transformative Constitutionalism and the Case of Religion*, cit., p. 73.

deve decidere se un gruppo deve essere accettato e, una volta che sia stato ammesso, quali sono i termini di inclusione ritenuti più equi. A meno che non si assuma un'immagine monolitica della società liberale, ci sarà sempre più di un *noi* in conflitto per avere l'ultima parola su questioni tanto controverse. Si dovrebbe applicare il principio di maggioranza? Certo, potrebbe essere applicato, ma, senza ulteriori considerazioni, c'è il rischio che il processo di ammissione diventi più una questione connessa con le asimmetrie di potere che con principi giustificabili (come il liberalismo politico invece richiede). In altre parole, se la maggioranza decide sulla base dei propri principi sia quali pretese devono essere accettate sia quali sono i modi in cui le minoranze devono trasformarsi per rendere possibile l'inclusione, sembrerebbe che l'egemonia che il liberalismo esercita sia più che moderata<sup>52</sup>, nonostante le intenzioni di Macedo. In questo caso, si avrebbe una maggioranza che impone i suoi valori a minoranze che potrebbero invece chiedere di essere incluse secondo termini diversi.

In secondo luogo, è difficile immaginare un processo di accettazione delle minoranze che non implichi anche dei cambiamenti nella maggioranza che riceve nuovi e, presumibilmente, diversi gruppi. Nel resto di questa sezione si proverà a sostenere che l'approccio di Macedo è adeguato a rendere conto solo di un lato della medaglia, vale a dire delle trasformazioni richieste alle minoranze. Al contrario, è facilmente prevedibile che, almeno a livello descrittivo, l'inclusione di nuove minoranze all'interno di uno Stato liberale ne altererà il carattere e la struttura.

Si immagini una società omogenea che ammetta al suo interno minoranze con differenti credenze religiose, morali o politiche. Si può agevolmente comprendere che la presenza di questi nuovi gruppi avrà l'effetto di creare, in un certo senso, una *nuova* società. Nelle fasi successive, come si mostrerà in seguito, il processo di integrazione implica trasformazioni sia nella maggioranza che nelle minoranze. Il processo mediante il quale si realizza una equa inclusione degli immigrati può essere considerato come un esempio per comprendere queste trasformazioni reciproche.

Seguendo la descrizione fatta da Joseph Carens, si possono distinguere tre fasi nell'integrazione degli immigrati<sup>53</sup>. Nella prima, si ha il riconoscimento dell'egualianza giuridica formale degli immigrati attraverso la concessione di alcuni diritti giuridici. Uno Stato liberale dovrebbe riconoscere tali diritti, ad eccezione di quelli politici, anche a individui che non sono pienamente cittadini ma che comunque ri-

<sup>52</sup> L'egemonia del liberalismo è, secondo Macedo, moderata. Si veda il titolo dell'articolo citato nella nota 14.

<sup>53</sup> J. Carens, *The Integration of Immigrants*, «The Journal of Moral Philosophy», 2, 2005, pp. 29-46. In questo caso, non è necessario prendere una posizione nel complesso dibattito tra coloro i quali sostengono l'approccio degli *open borders* e i difensori di restrizioni all'immigrazione. Per il discorso che qui si sta facendo è sufficiente assumere che gli immigrati siano stati ammessi legalmente nella società che li riceve e che non creino seri pericoli per l'economia, la stabilità e la pace sociale.

siedono per un determinato periodo di tempo all'interno dei propri confini. Infatti, come sostiene Carens, «i principi liberal-democratici possono essere interpretati in diversi modi, ma, comunque li si interpreti, essi implicano un profondo impegno a trattare equamente e senza discriminazioni coloro che sono soggetti all'autorità dello Stato»<sup>54</sup>. Uno Stato liberale deve avere una giustificazione per trattare i non-cittadini in modo differente da coloro che posseggono i diritti di cittadinanza, e non sembra che ci siano ragioni morali per non riconoscere alcuni diritti fondamentali a individui che vivono sotto l'autorità statale, pur non essendo inclusi a pieno titolo, in quanto non-cittadini, nella comunità democratica.

La seconda fase del processo di integrazione consiste nell'acquisizione della cittadinanza da parte degli immigrati (e dei loro figli) che risiedono per un certo periodo di tempo nella società che li accoglie. È solo con l'acquisizione della cittadinanza che gli immigrati ottengono «quello status che definisce la propria posizione come membro a pieno titolo della comunità politica (anche se molti dei diritti derivanti dall'appartenenza alla comunità non possono essere esercitati fino al raggiungimento della maggiore età)»<sup>55</sup>. Infine, una volta divenuti cittadini, gli immigrati possono partecipare con pari dignità e diritti al processo democratico di autodeterminazione collettiva.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se non possa esserci una fase ulteriore del processo di integrazione. Infatti, il conferimento di diritti e l'acquisizione della cittadinanza possono coesistere con profonde e gravi diseguaglianze, riguardanti sia il possesso di risorse materiali che lo *status*. Carens ipotizza l'esistenza di uno stadio ulteriore che si può difficilmente specificare astraendo dal contesto. Tuttavia, ci si può ragionevolmente aspettare che ci sarà «qualche tipo di mutuo adattamento tra gli immigrati e coloro che vivono nella società che li riceve»<sup>56</sup>.

La teoria di Macedo si dimostra poco utile nel rendere conto di questi processi di adattamento. Infatti, la sua enfasi sulla dimensione trasformativa del liberalismo è troppo unilaterale in quanto, come si è detto, ci permette di cogliere solo le trasformazioni richieste alle minoranze. Il discorso sulle trasformazioni della maggioranza e sul contributo delle minoranze in questo processo, sebbene abbia grande rilevanza normativa, non viene affrontato.

In un recente articolo, David Miller ha sostenuto che non si può trascurare il contributo che la presenza degli immigrati dà al rimodellamento della cultura della società in cui si trasferiscono. Si tratta di un «processo che avviene in ogni caso»<sup>57</sup>,

<sup>54</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>55</sup> Ivi, p. 36.

<sup>56</sup> Ivi, p. 43.

<sup>57</sup> D. Miller, *Immigrants, Nations, and Citizenship*, «The Journal of Political Philosophy», 4, 2008, p. 387.

ma le considerazioni normative diventano rilevanti quando si comincia a considerare quale sia, dal punto di vista dei valori della democrazia liberale, il modo migliore per rendere conto di ciò che accade in questi casi. Innanzitutto, bisogna riconoscere il valore del contributo degli immigrati in modo non residuale dal momento che, una volta che gli immigrati siano stati legalmente ammessi, un loro eventuale *status* di inferiorità sarebbe del tutto ingiustificabile dal punto di vista liberale.

Se le minoranze ottengono la cittadinanza e sono pienamente incluse nel processo democratico, si può immaginare che «l'accettazione della differenza nella sfera pubblica conduca facilmente a un grande numero di cambiamenti [...] in modo da ammettere i gruppi inclusi di recente»<sup>58</sup>. Lo spazio pubblico della società che riceve i nuovi gruppi, anche ipotizzando che in precedenza si trattasse di una società omogenea e coesa, ospiterà nuovi individui con le loro religioni, credenze, moralità e tradizioni. In questo senso, la società cambierà volto, e si avrà una *nuova* società in cui i nuovi arrivati e i vecchi residenti si incontreranno in un processo di reciproche trasformazioni e adattamenti.

Una volta che una società liberale decide, per fedeltà ai suoi stessi principi di libertà ed eguaglianza, di accomodare nuovi gruppi, anche quel *noi* che nel modello teorico di Macedo deve esercitare l'autorità in materia di inclusione, subisce dei cambiamenti. In altre parole, come ha sostenuto Bhikhu Parekh, «*noi* non possiamo integrare *loro* fino a quando rimaniamo *noi*»<sup>59</sup>. Una teoria come quella di Macedo non rende conto delle trasformazioni della maggioranza e quindi non può cogliere quest'altra dimensione del processo di accomodamento della diversità.

A questo punto si può concludere che, nell'opera di Macedo, la comprensione delle pratiche trasformative del liberalismo presenta dei limiti sostanziali. L'enfasi sulla natura esclusivamente politica delle trasformazioni che coinvolgono i nuovi arrivati in una società finisce per essere incompleta e troppo esigente: incompleta perché, come si è cercato di dimostrare in questo articolo, non consente di vedere che anche la maggioranza si trasforma, e troppo esigente perché chiedere alle minoranze di diventare politicamente autonome può costituire una pretesa eccessiva.

Per essere più precisi, si potrebbe dire che l'approccio di Macedo è incompleto in quanto troppo esigente. Trasformare gli individui in soggetti politicamente autonomi potrebbe significare trasformarli in qualcosa di diverso da ciò che essi sono e vorrebbero diventare. Inoltre, questo processo diventa ancora più problematico se si aggiunge che sono le maggioranze a fissare i termini di inclusione secondo i propri principi e tradizioni.

<sup>58</sup> A.E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2002, p. 200.

<sup>59</sup> B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, Basingstoke 2006, p. 204.



Dunque, si può concludere che, anche nella versione politica, l'autonomia è un valore troppo controverso per assumere il ruolo di valore fondamentale di una teoria liberale, specialmente se, come questo articolo ha cercato di mostrare, non permette di comprendere appieno i meccanismi di trasformazione delle identità individuali e di gruppo che si verificano quando una società cerca di rispettare e ammettere la diversità di visioni normative<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Una versione precedente di questo lavoro è stata presentata alla conferenza «The politics of Social Cohesion» presso il Center for the Study of Equality and Multiculturalism dell'Università di Copenaghen nel settembre 2009.

