



Maria Borrello

(professoressa associata di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Giurisprudenza)

Ripensare l'inclusione sociale nella prospettiva della sostenibilità *

*Re-thinking social inclusion in the sustainability's perspective **

ABSTRACT: This essay critically discusses some theoretical problems related to the relationship between social inclusion and sustainability. In particular, it highlights that this is a two-way relationship that takes place within the representation of a concrete universal. The reflection is divided into three moments: first, the concept of sustainability is investigated in relation to the idea of future and then the concept of inclusion is investigated in relation to both identity and participation.

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Un futuro possibile, un futuro in comune - 3. Inclusione e identità - 4. Inclusione e partecipazione.

1 - Premessa

La riflessione proposta in queste pagine intende porre alcune considerazioni in merito alla relazione che intercorre tra inclusione sociale e sostenibilità e, in particolare si, proverà a far emergere come esse siano strettamente interconnesse, influenzandosi reciprocamente e in modo proficuo nell'obiettivo, comune, di ordinare la relazionalità intersoggettiva.

Si tratta, invero, di due questioni distinte e indubbiamente centrali nel dibattito pubblico.

Il tema della sostenibilità, com'è noto, informa ormai, direttamente o indirettamente, le politiche della gran parte dei paesi del mondo: il quadro delle questioni che la sostenibilità si trova ad affrontare risulta infatti particolarmente espanso ed essa rappresenta quindi, emblematicamente, il complesso di sfide che la politica e il diritto, a livello globale, devono fronteggiare. Tuttavia, uno dei profili di maggiore problematicità della sostenibilità rinvia proprio alla diversificazione delle sue declinazioni¹: punto d'intersezione delle dimensioni ambientale,

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.



economica e sociale, che ne rappresentano i tre pilastri essenziali², la sostenibilità si propone di comporre e ricomporre gli snodi, ma soggiace alla complessità delle interazioni che queste tre dimensioni intrattengono tra loro³. Come da un prisma, si rifrangono così una molteplicità di definizioni e rappresentazioni, che determinano *policies* pubbliche e private non sempre convergenti⁴ e che pertanto generano ambiguità e confusione, rischiando di vanificarne l'operatività.

Appare in questo senso rilevante il contributo della Agenda Globale 2030 delle Nazioni Unite che, attraverso i 17 obiettivi (suddivisi in 169 target e 240 indicatori)⁵, segnala la capillarità della rilevanza della sostenibilità a livello globale e, al contempo, prova a fornire la grammatica di un linguaggio comune, orientato allo sviluppo. In particolare, è interessante notare come essa abbia adottato un approccio incentrato sulla declinazione sociale della sostenibilità, basandosi sul presupposto che non vi possa essere crescita e sviluppo prescindendo dalla predisposizione di un contesto entro il quale l'umano possa realizzarsi pienamente; in questo senso, la sostenibilità sociale, pur coordinandosi con la dimensione ambientale ed economica, può essere considerata validamente come la base, il terreno sul quale edificare pratiche sostenibili; e, ovviamente, la centralità degli aspetti sociali per la promozione della sostenibilità implica una maggiore attenzione, a livello globale, per i temi legati alle questioni di giustizia sociale⁶; è dunque in questa prospettiva che si delinea la

¹ G. SENATORE, *Storia della sostenibilità. Dai limiti della crescita alla genesi dello sviluppo*, FrancoAngeli, Milano, 2016.

² B. PURVIS, B. MAO B., D. ROBINSON, *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in *Sustainability science*, 14 (2019), pp. 681-695; *ivi*, p. 681.

³ Si tratta infatti di accordare istanze (difesa ambientale, sviluppo economico e sviluppo sociale) spesso in opposizione tra loro in quanto espressioni di valori in conflitto. Cfr. I. CRUZ, *Sustainability Re-examined Through a Human Development Perspective*, in *Revista Internacional de Sostenibilidad, Tecnología y Humanismo*, 2 (2007), pp. 133-152.

⁴ Sull'elasticità del concetto di sostenibilità e sulla conseguente ambiguità, si rimanda utilmente, tra altri, a S. CICCARELLI, *Differenti concezioni di sviluppo sostenibile*, in *Filosofia e questioni pubbliche*, 1 (2005), pp. 35-56; Y. JABAREEN, *A New Conceptual Framework for Sustainable Development*, in *Environment, Development and Sustainability*, 10, (2008), n. 2, pp. 179-192. Per una riflessione sulla sostenibilità posta a partire dalla problematizzazione etimologica, si rinvia inoltre a M. BORRELLO, *Per una giustizia sostenibile*, in *Società e diritti*, vol. 7, n. 13 (2022), pp. 50-61.

⁵ Cfr. UN, United Nations (2015), *Agenda 2030, SDGs - Sustainable Development (Goals)*. <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

⁶ Scorrendo la composita lista degli Obiettivi, in particolare, si evince come questo



pertinenza del riferimento all'inclusione sociale nella prospettiva della sostenibilità⁷.

Pur disponendosi prevalentemente entro lo spazio circoscritto delle società multiculturali⁸, le politiche inclusive si dispongono entro quel quadro plurale considerando la differenza non come "un inconveniente da rimuovere"⁹, ma come un valore da preservare e tutelare, proprio al fine di garantire la piena realizzazione della socialità; esse intervengono infatti nelle relazioni intersoggettive al fine precipuo di realizzare un ordine di giustizia equo, egualitario; raccolgono, così, una delle sfide maggiori per i nostri tempi, che consiste nell'identificare le modalità tramite le quali gestire le differenti istanze che si manifestano entro il contesto umano¹⁰; si tratta di un obiettivo a cui certamente si orientano anche le strategie di sostenibilità e rispetto al quale diviene allora possibile rilevare come le politiche inclusive incontrino e si intreccino con quelle sostenibili, nutrendosi e rafforzandosi reciprocamente.

Sebbene dunque sostenibilità e inclusione sociale si dispongano su piani distinti, sembra possibile ricondurre entrambe entro una precisa rappresentazione dell'idea di giustizia, che trova in particolare nel

impegno si dislochi - abbondantemente - entro lo spazio proprio della giustizia sociale, implicando la predisposizione di politiche attente alle differenze e alle disuguaglianze e quindi essenzialmente orientate a tradursi in modalità inclusive. Il riferimento è, in particolare, agli Obiettivi: 1 (sconfiggere la povertà), 4 (istruzione di qualità), 5 (parità di genere), 8 (lavoro dignitoso), 10 (ridurre le disuguaglianze), 16 (pace, giustizia e istituzioni solide).

⁷ Se infatti, finora lo sviluppo si è declinato secondo modalità che hanno determinato un aumento delle disuguaglianze, appare fondamentale l'impulso dato in particolare dall'Agenda 2030 affinché siano intrapresi percorsi differenti, finalmente incentrati su obiettivi di giustizia sociale. Un impegno estremamente arduo, e purtuttavia, necessario.

⁸ Il multiculturalismo, com'è noto, manifesta molteplici profili problematici. Nella ormai amplissima bibliografia sul tema, si rimanda utilmente a **S. BENHABIB**, *Le rivendicazioni dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, traduzione italiana di A.R. DICUONZO, il Mulino, Bologna, 2005; e, per un approccio filosofico-giuridico, ad **A. FACCHI**, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

⁹ **F. GENTILE**, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 45.

¹⁰ Cfr. **A. GUTMANN**, *The challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993), n. 3, pp. 171-206.



principio di uguaglianza il suo referente principale¹¹ e che si declina in termini cooperativi e solidaristici¹².

Entro tale inquadramento teorico¹³, il fine dell'analisi proposta è di evidenziare come l'inclusione sociale possa offrire un contributo rilevante per la realizzazione degli obiettivi propri della sostenibilità; più in particolare, l'idea che anima queste pagine è che sostenibilità e inclusione sociale possano sostentarsi reciprocamente, secondo una relazione di interdipendenza per la quale da una parte, le politiche sostenibili possono essere orientate, sempre più incisivamente, a ordinare la relazionalità interumana secondo modalità inclusive¹⁴; e, dall'altra, le politiche di inclusione sociale possono costituire un terreno fertile entro il quale le pratiche sostenibili possono attecchire più agevolmente¹⁵.

Occorre tuttavia precisare che si tratta di una relazione assai complessa: ciascuno dei termini manifesta molteplici profili problematici di non facile risoluzione e, pertanto, innestare il discorso relativo alle

¹¹ Relativamente al rapporto tra eguaglianza e giustizia, si rimanda utilmente alla articolata riflessione, di matrice analitica, di **C. DEL BÒ**, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma, 2022.

¹² È infatti l'approccio solidaristico quello da cui muovono le pratiche di sostenibilità (**M. SCHWARTZ**, *From Domestic to Global Solidarity: the Dialectic of the Particular and Universal in the Building of Social Solidarity*, in *Journal of Social Philosophy*, 1, 2007, pp. 131-147); esso aderisce altresì, come si avrà modo di rilevare, ad alcuni modi di intendere l'inclusione (si rinvia per intanto a: **S. BENHABIB**, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, traduzione italiana di V. OTTONELLI, il Mulino, Bologna, 2006). Tuttavia, vi sono visioni plurali sul modo di intendere la solidarietà (cfr. **M. FERRERA**, *Modelli di solidarietà. Politica e riforme sociali nelle democrazie*, il Mulino, Bologna, 1993, in particolare pp. 63 ss.; **R. CASTEL**, **N. DUVOUX**, *L'avenir de la solidarité*, PUF, Paris, 2012, in particolare p. 5). Ivi, essa è intesa come principio di congiunzione tra eguaglianza e dignità, secondo una logica inclusiva, basata sulla reciprocità (si veda in questo senso, **S. RODOTÀ**, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2014).

¹³ Il tema della giustizia è questione complessa e sono infatti molteplici le teorizzazioni che ne hanno elaborato una definizione. Ivi, si procederà secondo la prospettiva specifica, seppure non scevra da problematicità, elaborata da Amartya Sen: il tratto che la caratterizza è infatti l'*incompletezza*, assunta come modalità che spinge a una continua rielaborazione; un tratto che sembra adeguarsi perfettamente al tentativo di inquadrare le pratiche di sostenibilità e inclusione sociale. (Cfr. **A. SEN**, *L'idea di giustizia*, traduzione italiana di L. VANNI, Mondadori, Milano, 2010).

¹⁴ Il riferimento è, in particolare all'Agenda 2030 che segnala chiaramente come la sfida, impegnativa e articolata, di uno sviluppo sostenibile necessiti di predisporre soluzioni condivise e socialmente accettabili. Cfr. UN, United Nations (2015), *Agenda 2030, SDGs - Sustainable Development (Goals)*. <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

¹⁵ Come già evidenziato, l'Agenda 2030 riconosce l'importanza fondamentale dell'inclusione in ordine al raggiungimento degli Obiettivi di cui si costituisce.



problematicità dell'approccio inclusivo entro la trama intricata, che le questioni relative allo sviluppo sostenibile dipanano nel tessuto sociale, indubbiamente complessifica l'analisi. Tuttavia, si ritiene che questa difficoltà della relazione non ne decreti l'impossibilità; per contro, appare proficuo soffermarsi su alcuni aspetti di tali problematicità: chiarire l'ordine dei problemi consentirà di far emergere come inclusione sociale e sostenibilità si concilino sul terreno della partecipazione, essendo funzionalmente impegnate in un lavoro costante di formulazione e riformulazione degli obiettivi comuni¹⁶. La sostenibilità, che interviene su una scala globale e si basa su dati incerti e valori in conflitto, è infatti congenitamente esposta all'esigenza di bilanciamenti e rivalutazioni continue¹⁷, che costituiscono propriamente la cauzione della sua efficacia; proprio relativamente a tale complessità, l'orientamento assunto nell'Agenda 2030 consiste nel favorire meccanismi partecipativi. L'inclusione sociale, d'altra parte, per essere effettiva, necessita di accogliere tutte le voci che compongono il quadro sociale entro cui intende intervenire, e dovrà pertanto procedere rafforzando i termini partecipativi nella definizione delle politiche da assumere. Questa modalità partecipativa indirizza allora le scelte operate in entrambi i campi; così la

¹⁶ L'identificazione di obiettivi comuni e la formalizzazione di procedure che ne garantiscano la realizzazione è il tema centrale attorno al quale si è sviluppato il pensiero democratico liberale (si rinvia, emblematicamente, all'elaborazione dei *Federalist Papers* di A. Hamilton, J. Madison e J. Jay del 1788 quale base della costituzione degli Stati Uniti d'America). Sebbene in queste pagine non si approfondiscano le problematicità che, nella sua storia, il paradigma del costituzionalismo liberal-democratico ha dovuto affrontare, sembra utile menzionare come uno degli aspetti di maggiore tensione rispetto alla identificazione delle disposizioni normative in tema di sostenibilità investa il rischio di una deriva autoritaristica, o totalitaria, nei termini in cui è stata rappresentata da George Orwell (cfr. **G. ORWELL**, *1984*, traduzione italiana di G. BALDINI, Mondadori, Milano, [1949], 1973). In altri termini, sulla scorta della riflessione di Erich Fromm, occorre, in senso lato, "prendere sul serio le minacce esterne e interne del fascismo" (cfr. **E. FROMM**, *Fuga dalla libertà*, traduzione italiana di C. MANNUCCI, Edizioni di Comunità, Milano, [1941], 1963, p. 192) e, vale a dire, declinare le pratiche di sostenibilità evitando che esse si impongano attraverso il controllo autoritario e la concentrazione del potere nelle mani di pochi; un rischio, questo, che come è evidente, è certamente in campo ancora oggi, soprattutto se si considera l'assenza di democrazia dei governi di molte delle maggiori potenze mondiali. Come sarà argomentato, l'Agenda 2030 si pone ovviamente secondo una direzione opposta, che si preoccupa di garantire invece l'ampliamento della partecipazione ai processi decisionali: ciò ne costituisce indubbiamente il pregio ma, al contempo, evidenzia la problematicità per le istituzioni di garantire fattivamente tali processi.

¹⁷ **B. PURVIS, Y. MAO, D. ROBINSON**, *Three pillars*, cit., p. 681.



partecipazione, quale tratto comune della sostenibilità e dell'inclusione sociale, ne rivela il carattere aperto: un'apertura che non rinvia a valori e principi assoluti: ciò che emerge è piuttosto una concezione dell'universalità che non si pone come precondizione astratta di validità, in base alla quale vagliare e valutare le diverse opzioni; bensì come un orizzonte verso cui ci si orienta, attraverso un percorso progressivo e inclusivo, che va continuamente ridefinito, tenendo conto delle specificità di volta in volta emergenti¹⁸.

Su tali basi, si potrà allora riconoscere come la promozione dell'inclusione sociale sia parte integrante del percorso verso la sostenibilità e come entrambe siano necessarie per la costruzione di un futuro equo e orientato al benessere¹⁹.

Al fine di illustrare i tratti di questa interdipendenza, si procederà dunque considerando l'operatività dell'approccio inclusivo soffermandosi, in un primo momento, sul rapporto di *tensione* tra inclusione e identità: se infatti l'inclusione rinvia all'idea di un intero, questa si frange contro l'irriducibile multidimensionalità delle identità, rivelandone la natura relazionale²⁰ e la conseguente impossibilità di una *reductio ad unum*; in questo senso, il primo nodo problematico che l'inclusione sociale deve sciogliere investe le modalità con le quali gestire questa inaggirabile differenzialità, senza perdere il senso dell'intero²¹. Il secondo momento

¹⁸ Si intende riprendere, in questo senso, la distinzione proposta da Tzvetan Todorov tra un cattivo universalismo, che si deduce da un particolare, e buon universalismo, che precipuamente indica l'orizzonte d'intesa di più particolari. Cfr. **T. TODOROV**, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, traduzione italiana di A. CHITARIN, Einaudi, Torino, 1991, p. 17.

¹⁹ Sul tema del benessere si rinvia a **C. SARACENO**, *Three Concurrent Crises in Welfare States in an Increasingly Asymmetrical European Union*, in *Stato e mercato*, 3, 2013, pp. 339-358.

²⁰ Ciò che esprime l'identità di un soggetto, in altri termini, dipende e procede dalla modalità con la quale quel soggetto si relaziona con l'altro. Si rintraccia così quella modalità identificativa della persona che, come messo in evidenza da Hannah Arendt, a partire dall'etimo, indica il per-sonare, il suonare attraverso, dunque un passaggio, una relazione costitutiva per cui non si è persone se non nell'intersoggettività. Cfr. **H. ARENDT**, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, Einaudi, Torino, 2004, pp. 10-11. Similmente, anche Sergio Cotta rileva come la *persona* rappresenti intrinsecamente la sintesi di unicità e relazionalità e in tal senso precisa: "la persona è ente-in-relazione [...]. [Tale relazionalità] è determinazione ontologica e pertanto è condizione intrascendibile dell'esistenza umana"; cfr. **S. COTTA**, *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 81.

²¹ Cfr. **S. RODOTÀ**, *Solidarietà*, cit., p. 88.



allora investirà la partecipazione²²: si proverà a specificarne il significato nell'ottica dell'inclusione sociale e si valuteranno le conseguenze che essa determina rispetto alle strategie di sostenibilità.

Prima però occorre soffermarsi sulla portata significativa del concetto di sostenibilità: in questo primo passaggio sarà la dimensione temporale - il riferimento al futuro - a organizzare l'analisi, costituendo la chiave ermeneutica tramite la quale porre in luce il quadro teorico entro il quale le pratiche sostenibili, fatte di disposizioni e prassi, si collocano.

2 - Un futuro possibile, un futuro in comune

La dimensione della temporalità appare essere un tratto essenziale per la comprensione della sostenibilità. Sebbene infatti, come già evidenziato, si rintraccino molteplici definizioni del concetto di sostenibilità e non di rado in conflitto tra loro, un tratto che rimane costante, a cui dunque univocamente esse si riferiscono, consiste proprio in questa modalità proiettiva che la sostenibilità appunto traduce. È dunque la possibilità del futuro ciò di cui la sostenibilità si fa carico, predisponendo strategie, assumendo decisioni e incentivando comportamenti che salvaguardino le condizioni ritenute essenziali per il benessere dell'umano. Realizza dunque un cambio di paradigma: se il vecchio modello di sviluppo (incentrato sulla crescita economica e sul consumo illimitato delle risorse naturali) agiva assumendo la possibilità della sua durata in eterno, dando quindi per scontato il futuro; lo sviluppo sostenibile, per contro, si pone problematicamente rispetto al futuro, con l'obiettivo di garantirne le condizioni di possibilità, che considera affatto scontate²³.

La sostenibilità, in altri termini, si fa interprete e garante di un futuro *possibile*, che l'attuale modello di sviluppo pone ancora fortemente

²² La modalità partecipativa sembra costituire una valida risposta all'interrogativo che Rodotà formula nei seguenti termini: "Come valorizzare le differenze in un quadro che rimanga segnato dall'universalità?": cfr. **S. RODOTÀ**, *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 62.

²³ Occorre tuttavia sottolineare che la determinazione di tali condizioni costituisce un aspetto problematico: la modalità dispositiva della sostenibilità si basa infatti su elaborazioni statistiche e calcoli previsionali, operati su dati incerti e rimane, quindi, essenzialmente controvertibile (cfr. **B. BARRY**, *Sostenibilità e giustizia intergenerazionale*, in *Iride*, XII, n. 26, 1999, pp. 35-85). Aggiungiamo, però, che la direzione intrapresa, in particolare nell'Agenda 2030, che privilegia un'idea di sviluppo socialmente sostenibile, appare quanto mai opportuna. Si proverà allora, in queste pagine, a far emergere caratteri e implicature.



in discussione²⁴. In questo senso, il documento redatto nel 1987 dalla World Commission on Environment and Development, meglio conosciuto come Rapporto Brundtland, ha assunto un ruolo decisivo, in quanto è stato il primo documento che ha provveduto a tematizzare la questione della sostenibilità entro una scala globale, avviando così un percorso che si è consolidato nel tempo e che, pur con progressivi arricchimenti e precisazioni, si è confermato come la struttura fondamentale del concetto stesso di sostenibilità²⁵. Esso raccoglie le considerazioni in tema di sviluppo sostenibile sotto il titolo evocativo “*Our common future*”: sembra allora proficuo intrattenersi preliminarmente su questa idea di futuro.

Occorre, tuttavia, precisare immediatamente che avviare l’analisi sul concetto di sostenibilità a partire dalla dimensione temporale non implicherà l’intrattenersi sulla dimensione filosofica del concetto di tempo²⁶ poiché un tale approfondimento costituirebbe un impegno troppo gravoso ai fini della riflessione che si intende sviluppare in queste pagine; piuttosto, superando la complessità intrinseca di questo concetto, e assumendo che esso corrisponda a una costruzione sociale con cui dare senso alla realtà²⁷, si sonderanno le implicature determinate da questo riferimento al futuro entro lo spettro significante della sostenibilità.

Il futuro che la sostenibilità chiama in causa, infatti, indica metaforicamente l’orizzonte verso il quale procedere, e raccoglie così le

²⁴ Sulla drammaticità delle condizioni ambientali (che si riverberano sul piano economico e sociale), la bibliografia è particolarmente ampia, sviluppandosi tra i due estremi del *negazionismo climatico* e del *profetismo apocalittico*. Un dato sembra tuttavia esser largamente condiviso, pur nelle differenze delle posizioni espresse: si rileva infatti come l’attuale modello di sviluppo “non è perseguibile, non può durare, in sostanza, non è sostenibile”, così **S. MAFFETTONE**, *Il ruolo dei valori*, in *Rivista di studi sulla sostenibilità*, 1, 2011, p. 19.

²⁵ Il rapporto Brundtland è infatti considerato il manifesto pionieristico dello sviluppo sostenibile: le linee guida ivi stabilite sono state poi riprese e specificate dalla *United Nations Conference on Environment and Development: UNCED or Earth Summit*, tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992, e sono ancora al centro delle elaborazioni, normative e pratiche, delle strategie sostenibili, emblematicamente rintracciabili nell’Agenda 2030.

²⁶ La riflessione filosofica interroga da sempre il concetto di tempo, la questione della temporalità e le sue implicazioni di ordine ontologico, gnoseologico ed epistemologico: da Aristotele fino alla contemporaneità, la definizione del tempo ha impegnato il pensiero, determinando prospettive e concezioni estremamente differenziate. Pertanto, non si tenta nemmeno, in questo spazio, di restituirne un quadro, seppur solo sommario. La temporalità, riferita al concetto di futuro, costituirà in questa sede soltanto una chiave ermeneutica per ordinare le considerazioni in tema di sostenibilità.

²⁷ **N. LUHMANN**, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, in *Social Research: An International Quarterly*, 43, n. 1, 1976, p. 135.



direzioni e i percorsi che possono essere esperiti; ma, al contempo, sono proprio queste direzioni e questi percorsi, che le politiche sostenibili elaborano, a renderlo possibile. Il futuro, a cui la sostenibilità si rivolge, costituisce così un orizzonte di senso che manifesta alcune specificità, che occorre considerare.

Nella prospettiva di indagare le peculiarità dell'idea di futuro connessa e disposta dalla sostenibilità, la formulazione scelta dal Rapporto Burtdland - *Il nostro comune futuro* - si rivela allora particolarmente fertile²⁸. Essa procede dall'idea che il futuro possa essere "appropriato": la qualificazione tramite l'aggettivo possessivo *nostro* segnala infatti che questo futuro ci appartiene; che disponiamo della capacità di intervenire su di esso; che possiamo pertanto mettere in atto pratiche che ne orientino l'inverarsi e che sia, quindi, possibile dominare il suo accadere; che, in termini più semplici, il futuro dipende da noi, e in questo senso è appunto *nostro*.

L'appropriabilità del futuro, vale a dire di ciò che ancora non è, tuttavia, costituisce evidentemente un aspetto problematico. Questa idea, infatti, si iscrive perfettamente entro la concezione della razionalità moderna, per la quale - in linea di principio - non vi è nulla che si sottragga al dominio della ragione, la quale quindi domina anche lo spazio del possibile, del non ancora²⁹; ma si scontra con la acclarata crisi in cui versa lo strumentario teorico e concettuale della Modernità³⁰. La cifra che connota i nostri tempi postmoderni, infatti, è piuttosto l'alto grado di incertezza che investe ogni campo conoscitivo; in questo senso, la qualificazione del futuro in termini possessivi appare fortemente stridente. Una dissonanza che, tuttavia, può essere risolta spostando il fuoco

²⁸ Per una analisi più approfondita di questa formulazione e delle sue implicazioni si rimanda a: **M. BORRELLO**, *Per una giustizia sostenibile*, cit., pp. 55-56.

²⁹ È, come è noto, l'idea di progresso ad articolare la capacità razionale di prevedere ogni cosa e di poter pertanto realizzare un dominio su ogni ambito conoscitivo. Sul punto, si rimanda all'analisi critica elaborata da: **M. WEBER**, *La scienza come professione*, [1919], traduzione italiana di H. GRÜNHOF, P. ROSSI, F. TUCCARI, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 19-20.

³⁰ È a partire da questa constatazione che Baumann elabora la nozione di "società liquida". Cfr. **Z. BAUMANN**, *Modernità liquida*, traduzione italiana di M. CUPELLARO, Laterza, Roma-Bari, 2006. Le implicazioni sociali della crisi del paradigma della Modernità sono ovviamente assai rilevanti e si rivelano sotto molteplici profili; si rimanda, tra molti, a **U. BECK**, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. PRIVITERA, Roma, Carocci, 2000. Alcuni spunti di riflessione si trovano anche in **M. BORRELLO**, *Paura e crisi nella società liquida*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2015, pp. 167-187.



dell'analisi dalla dimensione puramente appropriativa alla dimensione soggettivante.

Ed è in questo senso che può essere letto il riferimento al termine *comune*. Nella formulazione scelta dal Rapporto Burtdland, 'comune' è il secondo termine che ordina ed esplicita il senso dell'agire sostenibile, ma può essere considerato come il *focus* primario per la comprensione del rapporto che intercorre tra sostenibilità e futuro: questo nostro futuro è infatti un futuro *comune*, nel senso che ci accomuna. Esprime un significato *unitivo*: questa comunanza, in altri termini, determina l'insorgere di un *noi* che procede dal *riconoscimento* di una necessaria co-appartenenza. Tale qualificazione esplicita allora il vincolo imprescindibile che ci lega l'uno all'altra, entro una rappresentazione co-costitutiva della relazionalità³¹.

In particolare, l'aspetto saliente di questa comune appartenenza risiede nella sua estensione. Viviamo infatti in un mondo sempre più interconnesso, nel quale le barriere geografiche e culturali sono agilmente superabili e nel quale, pertanto, le ricadute pratiche di ogni singola scelta si estendono sovente ben oltre lo spazio di esistenza del soggetto che la assume³²; per tale ragione, questo *noi* evocato non può che collocarsi su una scala globale; ma esso manifesta la sua specificità, in quanto si estende ulteriormente, intendendo includere anche chi *ancora* non c'è. Cosicché, il *nostro comune futuro* sembra tradurre, più propriamente, un *futuro in comune*³³. Lo scarto significativo tra queste due espressioni si attesta sul piano della potenzialità della relazione, disponendo un *noi* che trascende i confini spaziali e temporali: coinvolge infatti non solo i *presenti*, ma anche i *prossimi*, sostanziando una soggettività proiettiva, che appunto *rende presente il prossimo*. Si evidenzia così un primo tratto significativo del futuro in comune evocato: il carattere dell'apertura che lo connota

³¹ L'identità sovraindividuale del noi, pur esprimendo un fenomeno associativo unitario, si distingue dalla rappresentazione di un "tutto unitario" ridotto a mera esteriorità, mediante una "identificazione abusiva con la Totalità" (S. COTTA, *Diritto, persona*, cit., p. 264). Proceede infatti dal riconoscersi come parte integrante di un insieme che si contribuisce a costituire e richiede quindi un'adesione che si manifesta secondo una *consentita partecipazione* (ivi, p. 51); esclude così di poter essere ricondotto entro rappresentazioni totalitarie, in cui l'appartenenza è per contro artatamente creata e poi imposta (cfr. in questo senso, S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 77).

³² A. SEN, *Ethics and the Foundation of Global Justice*, in *Ethics and International Affairs*, 31, n. 3, 2017, p. 269.

³³ Questa locuzione rinvia alla concezione di Hannah Arendt, per la quale il soggetto è in-comune con la comunità nel senso che è compartecipe nella sua costruzione. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, traduzione italiana di S. FINZI, Bompiani, Milano, 1999, p. 83.



essenzialmente si riverbera infatti entro il piano di una soggettività che si pone dunque essa stessa come essenzialmente aperta³⁴.

A partire da questa soggettività aperta, le determinazioni in tema di sostenibilità, secondo il Rapporto Burdland, si propongono, in particolare, di accordare “i bisogni del presente senza compromettere la possibilità per le generazioni future di incontrare i loro bisogni”³⁵. La modalità operativa della sostenibilità si incentra dunque sulla capacità di considerare i bisogni futuri e provvedere, con strategie politiche attuate nel presente, affinché essi possano essere soddisfatti. Il tratto intergenerazionale connota così la sostenibilità; essa non si limita, infatti, a predisporre le linee di principio in base alle quali organizzare le relazioni di un “noi” che abita un mondo interconnesso e che si muove in uno spazio di relazioni particolarmente dilatato; ma si pone, più precisamente, come “un’ingiunzione a non soddisfare i nostri bisogni a svantaggio dell’impoverimento dei nostri successori”³⁶.

Tuttavia, si delinea in questi termini uno dei maggiori aspetti di problematicità della sostenibilità, che ne investe lo statuto etico. Il problema si disloca lungo (almeno) due profili: il primo riguarda i costi di questa ingiunzione a non recare danno alle generazioni future, che sarebbero necessariamente applicati (in termini di sacrificio, riduzione o astensione dall’uso e dal consumo) al presente; il secondo profilo problematico investe invece, precipuamente, il contenuto delle scelte, vale a dire l’identificazione di ciò che debba essere preservato *per* il futuro: esso infatti viene stabilito nel presente, per cui “dipende in modo cruciale da ciò che *secondo noi* conta”³⁷. Come è evidente, non si tratta di aspetti

³⁴ Precisando l’etimo del termine “comune”, Roberto Esposito mette in evidenza l’idea di relazionalità aperta che esso implica; in tal senso afferma: “è comune ciò che non è proprio, né appropriabile da parte di nessuno, che è di tutti o quantomeno di molti - e dunque che non si rapporta allo stesso, ma all’altro”. Cfr. **R. ESPOSITO**, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2008, p. 116. Si chiarisce in questi termini la centralità del riferimento all’apertura, che è assunta in queste pagine come lo snodo teorico fondamentale per la comprensione del concetto di sostenibilità.

³⁵ Tale definizione del Rapporto Burdland viene mantenuta anche nelle successive elaborazioni. Il *Third Principle*, elaborato nella Conferenza di Rio del 1992, afferma infatti: “The right to development must be fulfilled so as to equitably meet developmental and environmental needs of present and future generations”. La dimensione intergenerazionale è dunque un aspetto centrale e costituisce altresì il principio guida della formulazione degli obiettivi stabiliti dall’Agenda 2030.

³⁶ **R.S. ANAND, A. SEN**, *Human Development and Economic Sustainability*, in *World Development*, 28, n. 12, 2000, p. 2035.

³⁷ **B. BARRY**, *Sostenibilità e giustizia intergenerazionale*, cit., p. 77.



residuali o risibili rispetto all'operatività stessa della sostenibilità. Sono questioni (tra altre) che certamente possono depotenziare l'operatività delle pratiche sostenibili. E, di fatto, ne ostacolano la realizzazione. Per quale ragione, infatti, si dovrebbe sopportare un costo, che conferisce ad altri (poster) i benefici?³⁸ E in che misura tale costo può esser definito accettabile? Come essere sicuri che ciò che *per noi* conta corrisponda a ciò che conterà per le generazioni future? E ancora, come essere sicuri che tali scelte "preservative" riescano a soddisfare i bisogni di una popolazione futura in aumento, considerati gli effetti deleteri che i numeri determinano sulla qualità della vita? La determinazione delle risposte è evidentemente assai complessa e affatto univoca. Tali interrogativi procedono, infatti, da una rappresentazione competitiva tra valori/interessi confliggenti³⁹, in un contesto irriducibilmente plurale; essi pongono quindi il problema dell'identificazione dei criteri di giustificazione razionale, utilizzabili per ordinare gerarchicamente le diverse istanze e i principi a cui esse si appellano⁴⁰. Si tratta dunque di interrogativi centrali per la realizzazione di pratiche sostenibili, che continuano a impegnare la riflessione teorica; tuttavia, per quanto rilevante, non è questo l'aspetto che si intende ivi approfondire; ai fini del ragionamento sin qui esposto, sembra infatti altrettanto utile provare a considerare le questioni della sostenibilità a partire dalle modalità relazionali che essa può disporre.

Spostando il fuoco dell'attenzione dal "problema relativo al contenuto dei valori di ognuno, alla convivenza, nella stessa società, di

³⁸ Sulla necessità di reciprocità della relazione costi/benefici, si rimanda alle considerazioni di **N. RESCHER**, *Cognitive Economy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1989, p. 44.

³⁹ Come è stato rilevato infatti, "il nocciolo centrale del concetto di sostenibilità [...] è l'idea che c'è un qualche x il cui valore dovrebbe essere conservato, in quanto ci è possibile, in un futuro indefinito. Ciò lascia aperto il campo alle dispute su quale dovrebbe essere il contenuto di x ": cfr. **B. BARRY**, *Sostenibilità e giustizia intergenerazionale*, cit., p. 72.

⁴⁰ Come rileva Salvatore Veca: "accettare l'idea del paniere pluralistico di valori e criteri per la giustificazione non esclude la possibilità di ordinamenti tra valori" (**S. VECA**; *Etica politica*, Garzanti, Milano, 1989, p. 9). Per quanto possa costituire un'operazione difficile, Veca afferma come non sia impossibile pervenire a un'intesa sulle priorità e le modalità per perseguirle, purché si riconosca l'essenziale incompletezza di tali ordinamenti (*ibidem*). La riflessione teorica, così come i processi decisionali, ruotano intorno a tale possibilità. Tuttavia, non si offrirà in queste pagine una illustrazione analitica degli argomenti avanzati dalle diverse prospettive teoriche; l'interesse di questa riflessione è infatti diverso e si incentra, come affermato in premessa, sulla possibilità di considerare il rapporto tra la sostenibilità, in particolare intesa nella sua declinazione sociale, e l'inclusione sociale.



persone con valori diversi⁴¹, diviene possibile mettere in discussione e superare la logica competitiva⁴² tra valori, attingendo alla capacità della sostenibilità di *produrre* modalità collaborative⁴³. In questa prospettiva, allora, il legame tra i soggetti che compongono il “noi” può essere inteso come necessità di rispondere delle scelte da assumere e delle azioni da intraprendere, e dunque come un legame che rende reciprocamente responsabili⁴⁴. Si delinea così una responsabilità per il futuro, che significa non già determinazione di ciò che il futuro sarà, ma *confronto* aperto con le sue molteplici possibilità⁴⁵. Si tratta, insomma, di concepire la soggettività come “un noi normativo e valutante”⁴⁶: una formulazione, questa, che nel rilevare il ruolo normativo e dispositivo del noi, sottolinea parimenti, attraverso la forma verbale del participio presente, la modalità continua che contraddistingue il momento valutativo e consente così di inferire come risieda propriamente in questa continuità la cauzione della sua legittimazione decisionale.

⁴¹ S. MAFFETTONE, *Il ruolo dei valori*, in *Rivista di studi di sostenibilità*, n. 1, 2011, p. 20. Si affronteranno nei prossimi paragrafi (a cui si rimanda) le modalità di questa convivenza inclusiva e collaborativa.

⁴² In tal senso, I. CRUZ, *Sustainability Re-examined Through a Human Development Perspective*, in *Revista Internacional Sostenibilidad, Tecnología y Humanismo*, 2, pp. 133-152, *ivi*, p. 138.

⁴³ La modalità collaborativa è indubbiamente impegnativa e difficile, poiché chiede di mettere insieme soggetti che hanno interessi distinti e confliggenti e che non occupano posizioni paritarie (cfr. in tal senso, R. SENNET, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, traduzione italiana di A. BOTTINI, Feltrinelli, Milano, 2012); è pertanto una modalità altamente sfidante sul piano delle scelte sostenibili, ma comunque plausibile e, a parere di chi scrive, opportuna, essendo chiaro che “tutto ciò che possiamo fare è avvicinarci all’obiettivo in quanto ci è possibile” (B. BARRY, *Sostenibilità e giustizia intergenerazionale*, cit., p. 80).

⁴⁴ A. SEN, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in *Rivista bimestrale di cultura e di politica*, 4, 2010, p. 564. Similmente, Paul Ricœur afferma: “nel sentimento di responsabilità noi sentiamo di essere *resi* responsabili [...] è sempre *un altro* a dichiararci responsabili; o meglio a renderci responsabili o, come dice Levinas, a chiamarci alla responsabilità. [...]. Diciamo che una capacità chiede di essere risvegliata per diventare reale e attuale; è che è nell’ambito dell’alterità che diventiamo effettivamente responsabili” (cfr. P. RICŒUR, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. DANESE, Edizioni Cultura della Pace, 1994, pp. 109-110).

⁴⁵ P. GROSSI, *I beni. Itinerari tra “moderno” e “post-moderno”*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, LXVI, 2012, 4, pp. 1059-1085.

⁴⁶ S. MAFFETTONE, *Valori comuni*, Il Saggiatore, Milano, 1989, p. 37.



La sostenibilità è infatti una “processualità dinamica evolutiva”⁴⁷, entro la quale le scelte, le opzioni valoriali, necessitano di una continua riconsiderazione, che le renda capaci di farsi interpreti e di agire valori con-divisi. Riecheggia, dunque, in questa esigenza di con-divisione, la vocazione all’universale della sostenibilità: una dimensione universale che costituisce il quadro di senso entro il quale si raccolgono tali formulazioni e riformulazioni e che non si profila come un universalismo astratto, statico e immutabile; piuttosto, si delinea secondo un carattere concreto⁴⁸, poiché appunto esposto a revisioni, rideterminazioni e rivalutazioni continue e quindi capace di offrire una tutela *incompiuta* ma effettiva o, in altri termini, propriamente *sostenibile*.

Per chiarire i termini dell’universalità concreta⁴⁹, a cui la sostenibilità rinvia, appare proficuo saggiarne l’operatività entro le dinamiche sottese all’inclusione sociale.

3 - Inclusione e identità

L’assunzione di modalità progettuali capaci di accordarsi con i cambiamenti in atto e le evoluzioni prospettabili costituisce la condizione di possibilità per garantire un futuro *felice*, in cui l’umano possa realizzarsi pienamente, e al contempo richiede un lavoro indubbiamente difficile di costruzione di argomenti capaci di sostenere e giustificare quelle scelte. In tal senso, la sostenibilità si dispiega attraverso la capacità di rintracciare ed esprimere una visione condivisa ed è su questo piano che può innestarsi il tema dell’inclusione sociale, che può dunque compendiare e completare le strategie di sostenibilità, estendendo la sua operatività da una scala “locale” (vale a dire le singole comunità entro le quali si realizzano

⁴⁷ F. CAPRA, *La scienza della vita. Le connessioni nascoste tra la natura e gli esseri viventi*, BUR, Milano, 2006, p. 336.

⁴⁸ In questo senso si svolge il ragionamento di F. JULLIEN, *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture*, traduzione italiana di B. PICCIOLI FIORONI e A. DE MICHELE, Laterza, Roma-Bari, 2010.

⁴⁹ Si segnala come, da una prospettiva di matrice analitica, Peter Frederick Strawson affronti il tema della universalità considerando la variabilità del significato nei contesti specifici in cui essa è colta; utilizza l’espressione “universalità contingente” per chiarire la relazione tra proprietà universali e le significazioni che esse possono assumere in base alle convenzioni e ai contesti culturali in cui sono rilevate, sostenendo pertanto che una proprietà universale non implichi necessariamente una uniformità di significato in tutti i contesti in cui viene applicata. Cfr. P.F. STRAWSON, *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*, Harvester Press, London, 1959, in particolare, cap. 3, p. 47 ss.



pratiche inclusive) alla dimensione globale⁵⁰. Lo sforzo relativo alla composizione di interessi in opposizione tra loro, alla esclusione di modalità discriminanti, orientato quindi alla costruzione di una socialità inclusiva, può in effetti contribuire, in modo rilevante, alla realizzazione di uno sviluppo umano equo e orientato al benessere, a cui appunto la sostenibilità si orienta.

L'inclusione sociale infatti interviene entro la vitalità degli scenari umani con l'obiettivo di realizzare un equilibrio tra le istanze molteplici, e non di rado opposte, che informano le singole comunità sociali; un esempio in questo senso può essere rintracciato nella questione multiculturale, che ha investito, e continua a investire, in particolare le società occidentali⁵¹. In merito, si pone infatti il problema di individuare punti di convergenza, adattamenti e coordinazione delle differenze, al fine di garantire la coesione sociale. Per essere realizzata, questa necessita di assumere un approccio che gestisca le differenze in modo che esse possano coesistere senza annullarsi e che possano, più specificatamente, essere valorizzate e accettate, disinnescando modalità oppostive che si traducono in discriminazione⁵².

Il tema della coesione sociale, tuttavia, solleva questioni problematiche di non semplice risoluzione e necessita pertanto di essere precisato: se, infatti, l'inclusione sociale si pone l'obiettivo di realizzare coesione, quest'ultima non può essere intesa nei termini di una omogeneizzazione⁵³.

Indubbiamente, insita nel concetto di inclusione vi è l'idea dell'intero, della possibilità di dare luogo a un insieme - un tutto - omogeneo⁵⁴. Tuttavia, la possibilità dell'omogeneità è ciò che l'inclusione

⁵⁰ L'Agenda 2030, infatti, sottolinea l'importanza di promuovere l'inclusione sociale come parte integrante del percorso verso la sostenibilità; in particolare, afferma al punto 13: "Lo sviluppo sostenibile riconosce che la sconfitta della povertà in tutte le sue forme e dimensioni, la lotta contro le disuguaglianze fra paesi e all'interno degli stessi, la salvaguardia del pianeta, la creazione di una crescita economica duratura, aperta a tutti e sostenibile e la promozione dell'inclusione sociale sono elementi legati fra loro e interdipendenti".

⁵¹ **A. FERRARA**, "Multiculturalismo", in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, Utet, Torino, 2004, p. 671.

⁵² In questo senso, si veda **M. RICCA**, *Dike meticcica. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 250 ss.

⁵³ Come già rilevato, si tratta in altri termini di capire "come valorizzare le differenze in un quadro che rimanga segnata segnato dall'universalità": **S. RODOTÀ**, *Repertorio di fine secolo*, cit., p. 62.

⁵⁴ La possibilità dell'inclusione procede infatti dalla condivisione di specifiche



sociale propriamente espunge; più in particolare, nella prospettiva dell'inclusione sociale, l'omogeneità non solo non è contemplata, ma si rivela propriamente impossibile⁵⁵. La ragione di questa impossibilità risiede infatti nel rapporto di tensione, cui si è accennato in premessa, che intercorre tra inclusione sociale e identità. Sembra allora opportuno soffermarsi, seppur brevemente, sul concetto di identità.

Se, infatti, come afferma Sen, "l'identità può essere una faccenda complicata"⁵⁶, la potenzialità di questa complessità si ritrova in atto, si realizza cioè pienamente, nell'articolazione con le pratiche di inclusione sociale. L'identità che qui entra in gioco è prevalentemente quella collettiva, le cui peculiarità sono tratteggiate specularmente all'identità individuale, riproducendone altresì le ambiguità⁵⁷. Sebbene, infatti, il termine identità esprima l'idea di unicità e univocità, l'aspetto saliente di questo concetto è per contro la sua multidimensionalità⁵⁸: l'identità non è un monolite, un "dato" invariabile che permane nello spazio e nel tempo ma è, all'opposto, un processo che si realizza nella dimensione relazionale⁵⁹. In altri termini, l'identità dipende e procede dalla relazione

caratteristiche e genera pertanto due ordini di conseguenze: l'omogeneità del gruppo a cui dà vita e l'esclusione degli elementi che non presentano le caratteristiche selezionate; si pone pertanto secondo una modalità per la quale "l'inclusivo si rivela allo stesso tempo, e inversamente, esclusivo" (F. JULLIEN, *L'identità culturale non esiste*, traduzione italiana di C. BONGIOVANNI, Einaudi, Torino, 2018, p. 11). La scommessa dell'inclusione sociale consiste invece nel mettere in atto meccanismi in grado di disinnescare questa dinamica oppositiva.

⁵⁵ In questo senso si sviluppa il ragionamento esposto, tra altri, da M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, p. 297.

⁵⁶ A. SEN, *Identità e violenza*, traduzione italiana di F. GALIMBERTI, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. VII.

⁵⁷ Nel linguaggio ordinario, "identità" significa "uguale a se stesso" e implica dunque una relazione di medesimezza (cfr. Treccani); così, l'identità individuale esprime l'unicità e l'irripetibilità di un determinato soggetto. Parimenti, l'identità collettiva indica un gruppo unico e distinto da ogni altro. Tali definizioni propongono dunque una rappresentazione statica dell'identità che tuttavia, come si avrà modo di argomentare, non corrisponde alle proprietà intrinseche dell'identità. Sul carattere "equivoco" del termine, cfr. F. REMOTTI (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano, 2021.

⁵⁸ Questa concezione è ampiamente condivisa nella riflessione teorica, soprattutto di matrice sociologica; si rinvia, tra altri, a L. SCIOLLA, *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma, 2010.

⁵⁹ La rilevanza della dimensione relazionale nella definizione del concetto di identità è stata al centro di molteplici riflessioni filosofiche: cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, traduzione italiana di A. DELL'ASTA, Jaka Book, Milano, 1980, pp.



con l'altro e chiede di riconoscere, secondo la formulazione di Rousseau, che "il nostro vero io non sta tutto in noi soli"⁶⁰: si dispone infatti nello scambio dialogico con l'altro ed è quindi propriamente il risultato di quell'interazione⁶¹. In breve, la naturale disposizione relazionale dell'umano costituisce la premessa per la definizione dell'identità, che si determina secondo la semantica dell'altro; il che rende ciascuna identità metaforicamente una frontiera precaria⁶²: ogni identità rappresenta un confine mobile, che si modula in base alle relazioni cui si espone, disegnando geometrie variabili che non sono destinate a esaurirsi, ma che invece si combinano e si ricombinano indefinitamente, fuori e dentro il soggetto⁶³. Ciascuna identità, infatti, si definisce secondo appartenenze

257, 298; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1970, p. 38 ss.; P. RICCEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano, 2016. Da una prospettiva filosofico-giuridica, Sergio Cotta, in tal senso, rileva come "la più elementare osservazione empirica mostra l'insopprimibile relazionalità delle persone", che, in termini heideggeriani, implica di riconoscere come il nostro esserci (Dasein) sia un con-esserci (Mit-dasein) (cfr. S. COTTA, *Diritto persona*, cit., p. 80). Un rilievo che si ritrova anche in J. M. BENOIST, *Sfaccettature dell'identità*, in *L'identità*, Seminario diretto da Claude Lévi-Strauss, Sellerio, Palermo, 1986, p. 19: "La questione dell'altro appare come costitutiva dell'identità".

⁶⁰ J.J. ROUSSEAU, *Rousseau giudice di Jean Jacques*, in *Scritti autobiografici*, Einaudi, Torino, 1997, p. 1213. Similmente, Giulio Chiodi afferma: "Appartenenza a sé, come vuole l'identità, è possedere il senso di appartenenza al diverso da sé": cfr. G. CHIODI, *Etica dell'identità e etica della differenza*, in A. GIASANTI (a cura di), *Giustizia e conflitto sociale*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 56.

⁶¹ A partire da una prospettiva di matrice analitica, incentrata sui processi di significazione, anche Peter Winch riconosce la centralità della relazionalità in ordine alla definizione identità: cfr. P. WINCH, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, [1958], a cura di M. MONDADORI e M. TERNI, Il Saggiatore, Milano, 1972, p. 140. Da una prospettiva differente, ma similmente, Mario Ricca afferma: "[l']identità è un fenomeno relazionale che sgorga dal flusso dei rapporti nei quali è immerso il soggetto" (così in M. RICCA, *Dike meticcias*, cit., p. 259).

⁶² Tale aspetto è generalmente riconosciuto sia dal punto di vista filosofico, e filosofico giuridico in particolare, sia da quello antropologico e sociologico. In particolare, sulla difettività ontologica del singolo, si rimanda a S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 93. Sulla precarietà dell'identità esperita nelle società attuali, si rinvia a Z. BAUMANN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. VECCHI, traduzione italiana di F. GALIMBERTI, Laterza, Roma-Bari, 2009. Lévi-Strauss, in particolare, considera come lo squilibrio dinamico della relazione con l'altro si traduce eticamente come "apertura all'altro" ma diviene anche "principio di organizzazione sociale": cfr. C. LÉVY-STRAUSS, *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, traduzione italiana di S. ATZENI, Einaudi, Torino, 1993, pp. 208 e 221.

⁶³ Cfr. P. WINCH, *Il concetto di scienza sociale*, cit., p. 40 e p. 132.



multiple⁶⁴ che dipendono “dall’universo culturale dei valori e dei simboli sociali condivisi”⁶⁵: le identità possono essere definite in questo senso “identità culturali”, rintracciando dunque nella dimensione culturale la poliedricità propria dell’identità⁶⁶.

È quindi nel processo di socializzazione che possono emergere e distinguersi le identità originali, uniche e irripetibili che ciascun soggetto incarna e che sono quindi il risultato di quella interazione e della capacità contaminante che l’altro, ogni altro, esprime. Non sembra allora possibile nessuna *reductio ad unum* dell’identità e, anzi, ogni tentativo di rintracciare (o istituire) una omogeneità tra queste differenti identità non potrebbe che rivelarsi velleitario. Ciò che invece appare indispensabile è preservare quelle unicità che arricchiscono la relazionalità sociale e si arricchiscono reciprocamente.

L’inclusione sociale risponde, o almeno prova, a tale esigenza preservativa favorendo, o disponendo, la coesistenza delle differenze e agendo sul piano differenziale attraverso l’implementazione del meccanismo del riconoscimento reciproco⁶⁷.

Non è infatti sufficiente che le differenze possano esistere, occorre che esse siano riconosciute. Lo sguardo dell’altro, che opera sulle singole

⁶⁴ Amartya Sen contesta che l’identità possa essere descritta secondo un’unica affiliazione: rileva infatti come le identità, se assunte in quanto dimensioni definite e chiuse, non possano che generare conflitto; propone allora di riconoscere la multidimensionalità dell’identità di ciascuno (cfr. **A. SEN**, *Identità e violenza*, cit., p. 6).

⁶⁵ **L. SCIOLLA**, *Identità: percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983, p. 105.

⁶⁶ Sui rapporti tra identità e cultura si veda **G. DI CRISTOFARO LONGO**, *Identità e cultura. Per un’antropologia della reciprocità*, Studium, Roma, 1993. Nonché **P. ROSSI**, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino, 1970. Assumendo che la cultura sia “Il sistema, insieme, o rete di simboli, credenze, valori, costumi, riti che rende specifica una società e che, in qualche misura, condizione i suoi membri” (**C. GEERTZ**, *Interpretazione di culture*, a cura di M. SANTORO, traduzione italiana di E. BONA, il Mulino, Bologna, 1998, p. 87), si può allora concludere che “la specificità del culturale è mutare e trasformarsi” (**F. JULLIEN**, *L’identità culturale*, cit., p. 39).

⁶⁷ L’identità necessita del riconoscimento. In questo senso si iscrivono, seppure a partire da prospettive diverse, le riflessioni proposte da Habermas e Taylor. Taylor conia l’espressione “politica del riconoscimento”, Habermas mette a punto il concetto di “lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto” (cfr. **J. HABERMAS**, **Ch. TAYLOR**, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, traduzione italiana di L. CEPPEA, MILANO, 2008). Sulla reciprocità quale modalità immediata ed essenziale per integrare la relazione tra il sé e l’altro, si veda **C. LÉVY-STRAUSS**, *Storia di Lince*, cit.



identità secondo una modalità soggettivante⁶⁸, capace cioè di conferire all'io la sua identità e che, quindi, origina, contamina e dunque determina la sua specificità, assume allora altresì un ruolo validante⁶⁹. Quello sguardo, l'altro, valida appunto la nostra identità e su questa base rende possibili tutti gli altri meccanismi relazionali, rivelando così la sua natura politica.

Questo reciproco riconoscimento non potrà che determinare un insieme dis-omogeneo, in una costante ridefinizione e ricomposizione. Un insieme *aperto* (per rievocare la chiave ermeneutica dell'apertura) entro il quale ciascuno può trovare il suo posto, e in cui diviene allora possibile uno sviluppo integrale della persona e della società nel suo complesso. L'inclusione sociale rivela così la sua potenzialità euristica, nella misura in cui consente il pieno sviluppo degli individui come singoli, e conseguentemente, la piena realizzazione del "noi", di cui i singoli sono compartecipi; al contempo, essa rende apprensibile il quadro di senso entro il quale tali differenzialità si pongono, determinando un *continuum* in cui si dispiega allora quella medesima idea di "universale concreto", che è stata riferita alle pratiche di sostenibilità. Si tratta infatti, con le parole di François Jullien, di:

"Un universale ribelle, che non è mai appagato; o, potremmo dire, un universale che distrugge la comodità di qualunque positività immobile: che non totalizza (ossia che non satura) ma che invece rende nuovamente consapevoli del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza. Un universale *regolatore* (nel senso dell'idea kantiana) che, non essendo mai soddisfatto, non smette di spingere più in là l'orizzonte e induce indefinitamente a cercare"⁷⁰.

Tale universalità richiede allora la predisposizione di uno spazio in cui possa manifestare la sua concretezza - vale a dire la capacità di plasmare e costruire le relazioni - e in cui le diverse visioni possano comporsi in un quadro unitario.

In tale spazio sarà dunque possibile rilevare lo scarto significativo tra l'espressione "inclusione sociale" e il termine "inclusione". Insediandosi tra le molteplici sfaccettature delle identità, l'inclusione

⁶⁸ J. HABERMAS, *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, traduzione italiana di M. CARPITELLA, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 38: "Nell'interno di ogni soggetto si rispecchia qualcosa di esterno".

⁶⁹ Sulla riflessività del riconoscimento, cfr. S. COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano, 1997, in particolare, p. 103.

⁷⁰ F. JULLIEN, *L'identità culturale*, cit., p. 24.



sociale si preoccupa infatti di tutelare *i differenti*, ma essa non procede secondo modalità che fissano in rigidi schemi i caratteri identitari, ipostatizzando le soggettività⁷¹; né persegue l'irrealistica uniformità di gruppi internamente omogenei, che di fatto implicherebbe la dissipazione delle differenze, esponendosi, peraltro, a modalità oppostive ed escludenti⁷². Così definita, l'inclusione sociale presenta un profilo problematico che occorre considerare. Come è stato generalmente riconosciuto nella riflessione teorica interdisciplinare, l'esclusione propria di una società antropoemica e l'omogenizzazione, propria delle società integraliste, costituiscono i rischi maggiori cui si espongono le pratiche inclusive. L'idea di inclusione infatti può determinare un irrigidimento della dimensione identitaria, foriero di conflitti, o una sorta di indifferenza verso le specificità delle identità, dall'alta potenzialità disgregante; e può altresì dissipare quelle specificità, sterilizzando il loro valore, o propriamente sopprimendole. Non è dunque semplice rintracciare i confini entro i quali le pratiche inclusive rimangono consistenti con i loro obiettivi. Ciò segnala, in un certo senso, la vulnerabilità di questo concetto, di cui occorre tenere conto, senza tuttavia rinunciare a identificare i percorsi che ne rafforzino l'operatività. Perché l'inclusione sociale possa propriamente realizzarsi, occorre allora che si provveda ad ampliare lo spazio delle possibilità a disposizione di ciascuno mantenendovi aperto l'accesso a tutti. In altri termini, essa deve insediarsi nella pluralità e della pluralità farsi tutrice.

Così concepita, l'inclusione sociale sembra quindi accordarsi con alcuni degli assunti di base propugnati dalla *politica della differenza*, una teoria e una pratica politica, i cui caratteri principali consistono proprio nella valorizzazione delle differenze, siano esse ascritte o volontarie, implicandole in un processo continuo di interazione e confronto, che si incentra sulla rivedibilità delle scelte⁷³. La specificità di questo approccio

⁷¹ «"Inclusione" significa che questo ordinamento politico può servire a parificare i discriminati e a coinvolgere gli emarginati, senza con questo rinchiuderli nell'uniformità di una *Volksgemeinschaft* omogeneizzata». Cfr. **J. HABERMAS**, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. CEPPA, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 151.

⁷² Cfr. **Ch. TAYLOR**, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989; si veda anche **A. SEN**, *Identità e violenza*, cit., in particolare pp. 3-18.

⁷³ Si tratta di una posizione teorica alternativa alle, e in un certo senso conciliativa delle, opposte posizioni riconducibili ai due poli del liberalismo e del comunitarismo. In termini sommari, e certamente inesauribili, intorno al primo polo si raccolgono le impostazioni che prepongono l'individuo alla comunità e che riconducono la dimensione dell'identità a quella della scelta (preferenze), declinandosi secondo politiche della pari



risiede in particolare nel non riferirsi a un'universalità neutrale⁷⁴, posta in termini assoluti o oggettivi, tesa a omogeneizzare o assimilare in un tutto indistinto l'irriducibile pluralità delle individualità; piuttosto, la differenza, assunta come valore universale, costituisce una risorsa che può disporre un ordine comprensivo, capace di accogliere, comporre e ricomporre le diversità (ineliminabili) che caratterizzano essenzialmente il tessuto sociale⁷⁵. Per quanto riguarda l'analisi proposta in queste pagine, l'interesse per tale prospettiva - appena accennata e certamente non scevra da criticità - risiede dunque nel modo in cui vengono interpretati il ruolo della differenza e l'ideale dell'universalità, che in particolare sono posti quale garanzia per la partecipazione alla vita politica.

Resta tuttavia da chiarire attraverso quali modalità sia possibile far coesistere tutte queste differenze, *senza perdere il senso dell'intero*⁷⁶: occorre

dignità, che procedono da un'impostazione neutrale; la prospettiva comunitarista, per contro, procede dall'imprescindibilità dell'appartenenza a una certa comunità, che definisce le identità producendo gruppi omogenei (nell'ampia bibliografia di riferimento, si rimanda, tra altri, a **W. KYMLICKA**, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1991). La prospettiva della politica della differenza si inserisce in questo quadro (che, ribadiamo, tratteggia solo schematicamente, semplificando, posizioni in realtà assai variegate) intendendo superare sia la neutralità cui si appella il primo sia l'assimilazione, che non tiene conto delle differenze interne al gruppo, propria del secondo: procede dunque dal riconoscimento delle differenze, che pone in dialogo. Cfr. **I.M. YOUNG**, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

⁷⁴ Il tema della neutralità, assunta come punto prospettico per valutare e ordinare le differenti preferenze sulle opzioni morali in modo equilibrato e imparziale, è stato ampiamente discusso nella riflessione teorica. Si rimanda, tra altri, a **S. VECA**, *Etica politica*, cit.); per una riflessione critica sulla questione della possibilità di una conoscenza oggettiva, in particolare, si veda: **T. NAGEL**, *Lo sguardo da nessun luogo*, a cura di S. VECA, Il Saggiatore, Milano, 1994.

⁷⁵ Cfr. **I.M. YOUNG**, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in *Ethics*, **YOUNG**, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in *Ethics*, n. 99, 1989, pp. 250-274, *ivi*, pp. 273-274.

⁷⁶ In senso critico, **N. ROULAND**, *Antropologia giuridica*, traduzione italiana di R. ALUFFI BECK-PECCOZ, Giuffrè, Milano, 1992, p. 455, rileva: "Pensare l'unità non deve sfociare nella valorizzazione dell'uniformità, come tende a fare il diritto occidentale". Invero, si tratta di una modalità assunta ben oltre lo spazio della cultura giuridica occidentale. L'uniformità presenta infatti l'innegabile vantaggio di facilitare la scelta e l'operatività delle disposizioni normative; tuttavia, essa costituisce una modalità funzionale, nella misura in cui nega la condizione ontologica dell'umano (cfr. Cotta), impedendone la piena realizzazione. Occorre pertanto sottolineare che tale modalità risulta incompatibile con la prospettiva di sostenibilità, indagata in queste pagine, che si declina per contro proprio a partire dalla identificazione delle condizioni che consentano un pieno sviluppo delle soggettività.



cioè confrontarsi con le modalità che permettano di realizzare questo accordo e quindi delineare i termini entro i quali si colloca la dimensione partecipativa.

4 - Inclusione e partecipazione

Rispetto all'interrogativo che pone in questione la possibilità di individuare un accordo in una prospettiva inclusiva, il principio di risposta può essere rintracciato nella implementazione delle pratiche partecipative. Pertanto, occorre precisare da una parte, cosa si intenda per partecipazione nell'ottica dell'inclusione sociale e dall'altra, quali conseguenze essa determini rispetto alle strategie di sostenibilità: sono questi i due punti che articoleranno le riflessioni proposte in quest'ultimo paragrafo, con il fine di esplicitare, secondo l'impegno assunto in premessa, il rapporto tra inclusione sociale e sostenibilità.

Per chiarire il ruolo e il senso della partecipazione entro le dinamiche di inclusione sociale, occorre riprendere e ritornare su uno degli aspetti qualificanti dell'inclusione. Infatti, sebbene, come già rilevato, la relazione disposta dall'approccio inclusivo abbia una matrice oppositiva, la richiesta di inclusione corrisponde al *desiderio* (interno al soggetto⁷⁷) di *essere parte*: di un gruppo, o meglio, di un insieme; ed è proprio l'idea di *insieme* che ordina le pratiche di inclusione sociale, laddove però questo termine sia inteso non come risultato di un principio distintivo, che consente la distinzione, ma come "lo stare e il fare insieme" e, dunque, come *unione*: un'unione a cui si partecipa, in cui si prende *una* parte. Il primo tratto della partecipazione che emerge nella modalità

⁷⁷ Il desiderio di essere inclusi, di far parte di, appartiene a quella serie di fenomeni considerati "interni" all'individuo; è cioè un'attitudine psicologica (e sociale) che spinge verso l'altro al fine di realizzare un'unione. E in questo senso il desiderio di essere inclusi è ciò che anima e sorregge la vita collettiva. Manifesta così il suo tratto generativo, che è però anche politico. Questa esigenza è infatti alla base della socialità e ne rappresenta propriamente il fondamento. La riflessione giuridico-politica della Modernità, pur nell'eterogeneità delle prospettive assunte, si è pressoché integralmente incentrata su questa esigenza di aggregazione quale snodo per il passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Si veda, in tal senso, G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del Contratto sociale*, Zanichelli, Bologna, 1906; R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Paris, 1950, traduzione italiana di R. FERRARA, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, il Mulino, Bologna, 1993. Appare quindi indubbio il carattere fondamentale che l'inclusione, nella sua modalità partecipativa, assume nell'ambito della relazionalità intersoggettiva che si realizza entro l'ordine sociale e politico.



inclusiva rinvia, allora, a un “essere-con” che, heideggerianamente, significa coinvolgersi e farsi coinvolgere, schierarsi, mettersi in gioco offrendo il proprio contributo.

Questo tratto si specifica, poi, in relazione alla differenzialità, per cui l’inclusione si realizza attraverso la partecipazione di contributi - parti - plurimi e differenti che precisamente *con-tribuiscono* a dare forma all’insieme, giustapponendosi, disponendosi l’uno accanto all’altra e riconoscendosi reciprocamente come parti co-costitutive⁷⁸. Perché l’inclusione sociale si realizzi compiutamente, occorre infatti che i partecipanti occupino posizioni simmetriche e speculari⁷⁹, nel senso che essi si dispongono e dispongono l’insieme, entro lo spazio delle loro relazioni. Uno spazio che è, pertanto, essenzialmente aperto, a cui è cioè consentito l’accesso a ogni possibile altro significativo. Uno spazio in cui le diverse parti (prospettive, identità, diversità) potranno esprimere la loro significatività intrattenendosi nella modalità dialogante e, più precisamente, nel *dia-* del dialogo, e cioè nell’attraversamento, che implica dunque una modalità progressiva⁸⁰.

Tale progressione si esperisce, in particolare, nella sfera pubblica, dove la reciprocità del riconoscimento manifesta tutta la sua pregnanza⁸¹,

⁷⁸ In questo senso, il riconoscimento non è semplicemente “prendere atto” della presenza dell’altro, ma è propriamente un’attività validante, nel senso che consente di riconoscere, riflessivamente sé e l’altro: ci si identifica a partire dalla differenzialità che la presenza dell’altro pone e, quindi, si assume rispetto a essa una modalità valorativa; si potrebbe dire che gli altri significativi validano, riflessivamente, la propria identità individuale. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 201 ss.

⁷⁹ Lo specchio costituisce un dispositivo fondamentale in ordine ai processi identificativi; in tal senso, Habermas rileva come ogni soggetto si rispecchi in ciò che gli è esterno e afferma: “Negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale” (J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva*, cit., p. 8). Anche Charles Taylor rileva come il soggetto (singolo o collettivo) si riconosce attraverso l’immagine che l’altro gli restituisce e, in particolare ne sottolinea la condizione di soggezione poiché da quell’immagine può essere riconosciuto o misconosciuto (J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., p. 53.).

⁸⁰ F. JULLIEN, *L’identità culturale*, cit., p. 79-80: “Un dialogo è un avanzare lentamente. È solo progressivamente, con pazienza, che le rispettive posizioni - con il loro scarto e la distanza che le separa - si scoprono reciprocamente, si riflettono reciprocamente, e lentamente elaborano le condizioni che renderanno possibile un incontro effettivo”.

⁸¹ Procede infatti, e si sostanzia, nel rispetto per le identità plurime e originali che contestualmente contribuisce a istituire, attraverso lo scambio, fecondo e inesauribile, che il dialogo realizza. È in questo senso che Taylor rileva come l’eterogeneità sociale



in quanto è in tale spazio che si elaborano e vengono assunte le scelte normative, dispositive della relazionalità. In tal senso, diviene allora possibile saggiare in quello spazio le implicazioni della partecipazione anche in tema di sostenibilità. Occorre cioè verificare se, e in che termini, sia possibile riscontrare un accordo tra pratiche sostenibili e modalità inclusive, secondo la linea di indagine che è stata assunta in queste pagine.

Appare allora utile soffermarsi sul tratto fondamentale che l'estensione partecipativa manifesta rispetto alle modalità inclusive. La partecipazione procede infatti dall'identificarsi e reciprocamente riconoscersi come parte, una parte che si impegna attivamente a portare il proprio contributo entro il confronto pubblico⁸²; la partecipazione, in questo senso, si dispone secondo una modalità simmetrica (per cui ogni parte riconosce e legittima ogni altra) che lascia intatte le identità e le rende precisamente rilevabili, ma al contempo le vincola e le impegna in una concorrenza collaborativa per l'identificazione della migliore soluzione tra quelle possibili⁸³. Nell'ottica inclusiva, la partecipazione costituisce allora la via privilegiata per realizzare quella modalità dialogica e polifonica, che trova il suo *telos* nella possibilità di raggiungere un'intesa, costituendosi come "compatibilità compartecipata"⁸⁴.

Inserita in un dialogo aperto, la pluralità dei punti di vista, vicini o lontani, convergenti o divergenti, si orienta nell'assunzione prodromica che, sebbene differentemente situati, essi non siano per questo inconciliabili⁸⁵. La partecipazione ai processi di elaborazione e decisionali, dunque, implica la realizzazione di un ascolto attivo, vale a dire un ascolto

costituisca propriamente una "risorsa", rintracciando nella differenza uno dei bisogni più urgenti dello stato democratico. Cfr. **Ch. TAYLOR**, *Hegel e la società moderna*, traduzione italiana di A. LA PORTA, il Mulino, Bologna, 1984, p. 162.

⁸² Un ascolto che quindi aderisce alla formula di Grice, "dà un contributo attivo allo scambio in cui sei impegnato". Cfr. **P. GRICE**, *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, traduzione italiana di G. Moro, il Mulino, Bologna, 1993.

⁸³ In questa impostazione si avverte l'eco, e in un certo senso si prosegue, quanto da Habermas individuato come "l'agire comunicativo". Come rileva Bodei: "La teoria habermasiana costituisce un tentativo per irrobustire i morenti mondi vitali per mezzo del *Diskurs*, dell'agire comunicativo, che ne ritesse incessantemente lo sfilacciato tessuto simbolico": cfr. **R. BODEI**, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma, 1997, p. 164.

⁸⁴ Questa definizione è di **G.M. CHIODI**, *Etica dell'identità*, cit., pp. 49-51.

⁸⁵ **A. SEN**, *L'idea di giustizia*, cit., p. 136 ss. La possibilità di prendere criticamente posizione rispetto al proprio essere situati, esercitando la capacità di autoriflessione, è stata rilevata, tra altri, anche da **I. MacINTYRE**, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, a cura di M. D'AVENIA, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 205.



che impegna e che è pertanto responsabile e responsabilizzante⁸⁶. È proprio il dato differenziale a conferire ricchezza allo scambio, consentendo anche di mettere in discussione la scala dei (propri) valori. Il confronto infatti, sollecita a esporsi, a rivedere la propria posizione, a spingersi oltre l'isolamento posizionale e a considerare anche ipotesi impreviste⁸⁷; amplia gli orizzonti che, anzi, più propriamente, secondo la lezione gadameriana, si fondono⁸⁸, senza mai annullarsi, ma piuttosto arricchendosi vicendevolmente.

Grazie a questo *scambio delle parti*, partecipato e aperto, diverrà possibile mettere in atto quei meccanismi razionali che conducono a scelte ponderate rispetto ai conflitti sui valori di cui le diverse identità sono portatrici. La razionalità, coordinata con la ragionevolezza, ed esercitata in forza di una modalità dialogica estesamente partecipata, può così fondare i processi decisionali su questioni che riguardano tutti⁸⁹, senza assumere i tratti di una concezione troppo generale, che depriva, neutralizzandole, le specificità dei soggetti partecipanti; ma disponendosi piuttosto entro l'insieme delle parti assumendo una modalità dispositiva in cui riecheggia la concezione dell'imparzialità proposta da Arendt, per la quale essa "non è il prodotto di un qualche punto di vista superiore, che di fatto risolverebbe la disputa ponendosi interamente *au dessus de la mêlée*"⁹⁰. In

⁸⁶ Si tratta in altri termini di assumere che: "La discussione serve infatti a modificare ragionevolmente le opinioni dei partecipanti attraverso il meccanismo riflessivo del roletaking, cioè attraverso quell'adozione immaginaria del "punto di vista altrui" che rende davvero responsabile la nostra presa di posizione". Così, L. CEPPA, *Nota del traduttore*, in J. HABERMAS, *Fatti e norme*, Laterza, Roma, 1996, p. XXI.

⁸⁷ A. SEN, *L'idea di giustizia*, cit., p. 165. In tal senso, si veda anche S. BENHABIB, *Situating the Self*, Polity Press, Oxford, 1992. Del resto, come rilevava Lévi-Strauss, "Per conoscere e comprendere la propria cultura, è necessario vederla dalla prospettiva dell'altro": cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, traduzione italiana di P. CARUSO, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 361.

⁸⁸ Gadamer chiarisce in questi termini la fusione degli orizzonti: "il singolo non è mai un singolo, in quanto è sempre già con altri e si intende con essi [...]. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove gli orizzonti si spostano". "In realtà l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo fare altro che mettere alla prova i nostri pregiudizi. [...]. La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro": cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione italiana di G. VATTIMO, Bompiani, Milano, 1983, pp. 354-357.

⁸⁹ A. SEN, *L'idea di giustizia*, cit., p. 190 ss. e, in particolare, p. 402.

⁹⁰ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, traduzione italiana di P.P. PORTINARO, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 67.



questi termini, le scelte assunte, poiché risultato di un processo inclusivo e partecipato, potranno ambire a essere pragmaticamente operative⁹¹.

Non si può tuttavia non rilevare come questa partecipazione inclusiva si riveli particolarmente esigente, tanto da risultare altresì *difficoltosa*⁹². La *vulnerabilità* dei processi partecipativo-inclusivi si insedia infatti nello scarto che può insorgere tra l'intendersi e l'essere d'accordo e, per questa via, chiama in causa la dimensione, complessa e fondamentale, della scelta e della libertà di ogni individuo. Affrontare questo aspetto, vasto e problematico, tuttavia, esubera dai confini tracciati in questa riflessione; ciò che importa ivi sottolineare, molto più limitatamente, è come i tratti che caratterizzano la partecipazione che l'inclusione sociale dispone - differenza, dialogo, impegno, responsabilità - disegnano i contorni di una relazionalità improntata a un'idea di giustizia adesa alle esigenze e alle reali condizioni e possibilità delle persone⁹³; questa capacità responsiva, che consente di incidere concretamente sul piano della realtà, allora, autorizza a non rintracciare nella difficoltà riscontrata un buon motivo per abbandonare il percorso. Piuttosto, sembra quanto mai opportuno sottolineare la sua rilevanza, non solo rispetto ai temi di giustizia sociale relativi al coordinamento delle differenze che emergono in un circoscritto contesto sociale, laddove appunto operano le pratiche di inclusione sociale, secondo le modalità partecipative evocate; ma anche relativamente alle scelte sulle pratiche sostenibili che si pongono su una scala globale.

Pertanto, l'idea di giustizia inclusiva può infatti accordarsi perfettamente anche con le esigenze pratiche della sostenibilità,

⁹¹ Un esempio in questo senso si ritrova in **C. VIDETTA**, *Villes et communautés durables. Le rôle du patrimoine culturel*, in *Giustamm, Rivista di diritto pubblico*, n. 7, 2019. Per una riflessione sull'incidenza pratica dell'elaborazione teorica in tema di multiculturalità, si veda altresì **R. PIROSA**, *Il principio pluralista tra diritto e politica. Per una critica del multiculturalismo attraverso l'esperienza canadese*, Liberedizioni, Gavardo, 2021.

⁹² Essa richiede infatti di esercitare quella capacità, umanamente disponibile, di ammettere ed accogliere le istanze altrui, quandanche in contrasto con la propria aspettativa egoistica. Come però evidenzia Mario Ricca, può tuttavia accadere che: "talora, neanche la migliore retorica o addirittura le ragioni di buon senso sembrano avere la forza di erodere atteggiamenti mentali consolidati e tralatici" (**M. RICCA**, *Culture interdette*, cit., p. 287).

⁹³ Nella concezione di Amartya Sen, cui si è fatto prevalentemente riferimento in queste pagine, "la giustizia non può essere indifferente alla vita che ciascuno di noi è effettivamente in grado di vivere" (*L'idea di giustizia*, cit., p. 33) e pertanto, com'è noto, deve declinarsi secondo le *capacità*. Per la definizione del "Capability Approach" si rinvia a M. NUSSBAUM, A. SEN (ed. by), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.



realizzando quello “sforzo di apertura per la possibile creazione di un nuovo discorso globale tra diversità”⁹⁴. Di questo sforzo testimonia, del resto, l’Agenda 2030 che, esponendo una visione “sommamente ambiziosa e trasformativa”, sottolinea nel preambolo, e poi ripetutamente nel documento, come il perseguimento degli obiettivi non possa prescindere da modalità collaborative, basate “su uno spirito di rafforzata solidarietà globale” e quindi capaci “di contribuire a creare società inclusive”⁹⁵. È dunque evidente come il tema dell’inclusione sociale sia ivi inquadrato entro una concezione solidaristica della relazionalità a livello globale: una “cosmopolitan solidarity”⁹⁶ che propriamente assume il compito di realizzare inclusione nello spazio *dilatato*⁹⁷ in cui vanno fondate e sviluppate le pratiche di sostenibilità⁹⁸. In generale, quindi, l’Agenda offre una rappresentazione delle questioni relative alle scelte sostenibili che risponde propriamente ai caratteri partecipativi, di apertura e concretezza, che sono stati prospettati rispetto al tema dell’inclusione sociale, definendosi quindi oltre che come un programma di azione, anche come una prospettiva di indirizzo e di ripensamento culturale, volta a rinsaldare i legami di una umanità declinata al futuro⁹⁹.

Appare allora evidente il contributo essenziale che le pratiche di inclusione sociale assumono nella prospettiva della sostenibilità; e altresì evidente appare la capacità della relazione tra inclusione sociale e sostenibilità di determinare fattivamente quell’atteggiamento cooperativo, solidaristico e fiduciario¹⁰⁰ che consente di creare le condizioni per il pieno

⁹⁴ F. FEHÉR, *Multiculturalismo e diritti umani*, in *Mondo operaio*, 7, 1992, pp. 81-82.

⁹⁵ Cfr. UN, United Nations (2015), *Agenda 2030, SDGs - Sustainable Development Goals*. <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

⁹⁶ M. ROSS, *Solidarity: a New Constitutional Paradigm for the EU?*, in M. ROSS, Y. BORGMANN-PREBIL (ed. by), *Promoting Solidarity in the European Union*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 23. Il riferimento alla dimensione cosmopolitica è qui inteso come “cosmopolitismo della differenza”, secondo i termini della riflessione di G. MARRAMAIO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

⁹⁷ P.A. ROVATTI, *Abitare la distanza. Per un’etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano, 1994.

⁹⁸ In particolare, l’Agenda, nel Preambolo, identifica la relazione tra pace e sostenibilità attraverso il riferimento all’inclusione; si afferma infatti: “Siamo determinati a promuovere società pacifiche, giuste ed inclusive che siano libere dalla paura e dalla violenza. Non ci può essere sviluppo sostenibile senza pace, né la pace senza sviluppo sostenibile”.

⁹⁹ S. RODOTÀ, *Solidarietà*, cit., p. 122.

¹⁰⁰ Per una riflessione sul ruolo fondamentale della fiducia entro la dimensione



sviluppo dell'umano. Un obiettivo che accomuna l'approccio inclusivo e quello sostenibile e che è propriamente alla base di una socialità autenticamente democratica. Un obiettivo certamente complesso ma, prendendo in prestito la formulazione di Rodotà, altresì *ragionevolmente necessario*¹⁰¹.

relazionale, e in particolare nel suo profilo giuridico, si rinvia al recente **T. GRECO**, *La legge della fiducia*, Laterza, Roma-Bari, 2021; si rinvia, in particolare, a p. 54 dove, ragionando sul ruolo sanzionatorio del diritto, viene messo in evidenza come la fiducia costituisca il meccanismo cooperativo che sta alla base di ogni impresa sociale.

¹⁰¹ Cfr. **S. RODOTÀ**, *Solidarietà*, cit., p. 98. Il riferimento è al titolo di uno dei suoi lavori, a cui si è fatto frequentemente ricorso in queste pagine, che qualifica la solidarietà appunto come "utopia necessaria", rintracciando in essa "un riferimento forte, e obbligante, per un diverso agire politico e istituzionale": cfr. **S. RODOTÀ**, *Solidarietà*, cit., p. 7.