

Ferruccio Andolfi, Thomas Casadei,
Roberto Escobar, Alberto Meschiari,
Marco Santambrogio, Alberto Siclari,
Gianni Vattimo, Silvia Vegetti Finzi

I problemi fondamentali della filosofia

a cura di Ferruccio Andolfi

Aliberti editore

Thomas Casadei
Comunità e politica

Politica e ambivalenze della comunità

"Politica" e "comunità" sono concetti che chiamano immediatamente in causa le forme di relazione e di legame sociale.

In questa sede, la nostra attenzione si concentrerà, prioritariamente, sulle diverse sfaccettature della nozione di comunità, indagando nello specifico, di quest'ultima, gli intimi rapporti con la politica e il suo dare forma, sostanza e senso alla politica stessa.

Come è stato puntualmente rilevato da Antonella Besussi, «sarebbe difficile trovare nel repertorio politico un ideale di *relazioni sociali* più carico di significati di quello rappresentato dalla nozione di comunità, e più ricorrentemente chiamato a denunciare insuperabili deficienze di ideali alternativi» (*Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori, Napoli 1996).

Per quanto al termine non sia associato un univoco e sistematico significato, «l'invito alla

comunità evoca un *paradigma di relazioni calde*, perché affettivamente consolidate, una condivisione senza riserve e differenze, una sottomissione alla *datità di vincoli e legami*, una soluzione disciplinata all'anomia», potremmo dire una prospettiva orientata dalla *stretta vicinanza*, dall'*idem sentire*, dalla *tradizione*.

«Fin dalla sua scena primaria» quella raffigurata da Platone, «la strategia della comunità procede, infatti, per cancellazione del particolare e per rimozione dei confini che delimitano dentro la città territori e prestazioni diverse, delimitando contemporaneamente la *condivisione politica* rispetto ad altri modi del condividere» (sul modello platonico della comunità si veda Gf. Zanetti, *Comunità*, in M. La Torre, Gf. Zanetti, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 103-125; e V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002).

Quest'ultimo tratto, potentissimo, di condivisione – che struttura anche gli spazi della politica – ha assunto però nel corso della storia aspetti diversi tra loro.

Nella sua originaria declinazione latina *communitas* – che si origina da *cum* e *munus* – rimanda alla reciprocità di un *obbligo*, di un *dovere*, di un *dono*. In questo senso risulta chiara l'opposizione paradigmatica di ciò che è "comune" a ciò che è "proprio": l'idea di *communitas* implica un impegno, un'*apertura* nei confronti dell'altro che

contrasta con qualsiasi forma di appropriazione identificante (cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998).

Tuttavia, questo significato originario ha finito, nel corso del tempo, per indebolirsi a tal punto da rovesciarsi nel suo opposto: anche nel linguaggio ordinario per "comunità" si intende un insieme di individui legati dal *possesso* di una o più caratteristiche comuni: territorio, lingua, etnia, religione, cultura fino ad arrivare al costruito perverso della "razza" che "torna", anche in tempi recenti, come evocazione di compattezza e sicurezza.

Il ripresentarsi, sotto diversificate spoglie, di istanze e tematiche periodicamente affioranti nella storia del pensiero occidentale tramite il concetto di comunità – spia di un bisogno ricorrente e reiterato – attesta così una caratteristica *ambivalenza*: se da un lato, il richiamo alla comunità avviene nel segno delle radici e del radicamento, delle tradizioni e delle antiche lealtà, nonché della *nostalgia*, dall'altro – un aspetto, questo, a volte trascurato – esso esprime un'urgenza che si rinnova, la rivendicazione di un *terreno comune*, di uno spazio in cui possano rinsaldarsi la coesione e il legame sociale. E pertanto, a seconda delle concezioni che la comunità assume, mutano le forme della politica e delle istituzioni, i loro criteri di azione, il loro funzionamento, nonché la visione stessa della società.

Sul finire dell'Ottocento Ferdinand Tönnies fornisce un contributo fondamentale alla distin-

zione tra «comunità» e «società» con la sua opera *Comunità e società* (Laterza, Roma 2011).

La società «è originata da una *volontà arbitraria*, quella dell'individuo, ed è fondata su base contrattuale»; «ha i caratteri dell'*artificialità* e della *meccanicità*». La comunità, invece, «è frutto di una *volontà essenziale* e radicata in un *habitat* omogeneo» e «ha i caratteri della *vita organica*».

Allo stesso modo, «la società funziona attraverso *rapporti di tipo mercantile*», mentre «la comunità si regge su *relazioni sentimentali e spontanee* che ne individuano un'essenza unitaria superiore alle singole parti di cui è composta» (*corsivi miei*).

Comunità rimanda, dunque, a una vita intima, confidenziale, «calda», mentre società rimanda a una vita pubblica, formale, «fredda». La comunità si situa vicino alla vita vegetativa, organica, cioè vicino a tutti quei rapporti che hanno come base o modello rapporti legati alla vita: il rapporto genitori-figli e i rapporti di parentela (basati sul sangue), i rapporti di amicizia (basati su un legame spirituale) o di vicinato (basati sull'appartenenza a uno stesso spazio di territorio). La comunità in tutte le sue forme si basa, spiega Tönnies, sulla *comprensione*:

ciò che si deve intendere per comprensione (*consensus*) è un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità. Essa rappresenta la particolare forza e simpatia sociale che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto.

La «comprensione» si esprime nella lingua, si esplica nella vita familiare e domestica fino alla vita di un intero popolo: ovunque ha le stesse caratteristiche di collaborazione basata sugli affetti e sull'emotività, ovvero di spontaneità e di tacita intesa sui valori, *non* regolata da un contratto.

Prospettive comunitarie e rischi del "comunitarismo"
Dopo un relativo declino, legato alle perversioni della "razza" e dello "Stato totale", la problematica della comunità è stata affrontata nel corso dell'ultimo trentennio, in maniera perspicua, nel dibattito di area anglosassone tra i liberali (*liberals*) e i cosiddetti comunitaristi (*communitarians*).

Nell'ambito degli studi filosofico-pratici, per diverso tempo, è invalsa una *vulgata* che ha inteso presentare la diade *liberal/communitarian* come una coppia radicalmente oppositiva, capace di riorganizzare, intorno alle rispettive polarità concettuali e recuperando la lezione di alcuni classici letti in netta contrapposizione tra loro, i tratti fondativi di due distinte tradizioni filosofico-politiche. Una contrapposizione assai efficacemente descritta, sempre da Besussi, attraverso la distanza di un «partito del ghiaccio» («il liberalismo neutralista e formalista dei soggetti disincarnati e delle persone-ombra») da un «partito della terra» («il comunitarismo particolaristico e moralmente circostanziato delle persone radicate e delle esistenze socialmente costituite»).

Questo approccio ha portato quasi a esaurire in sé – secondo una visione invero schematica

dello scenario filosofico contemporaneo – il panorama delle opzioni teoriche e pratiche a proposito delle concezioni della politica.

Gran parte della controversia tra *liberals* e *communitarians* è scaturita dalla pubblicazione nel 1971 dell'opera capitale di John Rawls, *A Theory of Justice*. A quarant'anni di distanza la portata periodizzante di questo libro – opportunamente definito un autentico spartiacque – è apparsa sempre più chiara e il fatto che il «ritorno alla comunità» si configurasse come una reazione alle tesi di Rawls, imperniate sul paradigma contrattualista e individualista, è stato legittimamente riconosciuto da più parti: sotto questo profilo, *liberals* e *communitarians* sono divenuti due fronti portatori di «modelli di relazione, di comunità», e di politica, antitetici. Se i primissimi anni Ottanta del Novecento sono stati gli anni dell'esplicarsi della controversia, della designazione di un'«antipatia elettiva», del netto prevalere di interpretazioni interessate a segnalare l'incompatibilità tra le due opzioni, alla fine di quel decennio si è assistito, come è stato colto dagli sguardi più attenti, a un periodo di incubazione di possibili modulazioni e convergenze che si è progressivamente innestato entro il nuovo scenario del multiculturalismo.

Negli anni Novanta e specie verso la fine del decennio, ovvero del secolo e del millennio, si è infine generato una sorta di «paradosso», ben colto da Francesco Fistetti (*Comunità*, il Mulino, Bologna 2003). Entro l'orizzonte globale, nei ten-

tativi di risposta a una realtà sempre più caotica, informe, disomogenea, frammentata, il rinnovato *bisogno di comunità* ha finito per saldarsi a una risposta reattiva che ha assunto le fattezze del «tribalismo» e del «rivendicazionismo identitario» (dimensioni cui, spesso a posteriori, è stata ricondotta l'intera riflessione comunitarista). La riscoperta della comunità nazionale come comunità culturale, le spinte a rinchiudersi all'interno delle proprie culture, a contrapporsi in modo risentito, ostile, rancoroso alle altre (nonché all'«altro», allo «straniero», al «diverso»), i recenti processi di *securizzazione* connessi alla difesa della comunità che si sente assediata (l'«ossessione securitaria»): sono tutti fenomeni che si inscrivono all'interno di una *persistente* richiesta di comunità, di solidità, di compattezza, alla ricerca di un *quid* orientante e ordinativo che recuperi le forme della tönnesiana «comprensione» immediata, per distinguere con immediatezza chi è vicino e «amico» (e chi, dunque, lontano e «nemico»...). Si tratta di processi che conducono a una visione regressiva della politica rispetto ai meccanismi di riconoscimento moderno dei diritti miranti all'inclusione nonché a pratiche, anche istituzionali, finalizzate all'esclusione anziché all'inclusione.

Per i comunitaristi ogni società trova la propria giustificazione facendo riferimento a vincoli che non sono affatto procedurali, bensì sostantivi poiché nell'agire sociale è imprescindibile il riferimento a qualcosa come il *bene comune*, inte-

so non come l'armonizzazione delle preferenze dei cittadini, ma piuttosto come ciò cui i cittadini fanno riferimento per trovare un criterio di valutazione delle proprie azioni e preferenze.

Da ciò consegue che perseguire pubblicamente *scopi condivisi* non implica affatto una concezione neutrale della politica (e della democrazia). Gli individui sono dotati di una storia, immersi in una tradizione, che vincola a *doveri*, prima che riconoscere e articolare diritti, che tiene insieme le generazioni, tramandando a esse precisi *valori*. Pratiche sociali determinate, legami, lealtà, contesti costituiscono l'orizzonte in cui si innesta l'azione dei soggetti e si svolge la loro esistenza, e dunque il loro agire politico.

Il rinnovato bisogno di comunità che si concretizza nelle dottrine comunitariste – così come delinea nel loro nucleo originario – è volto, pertanto, a ritessere un legame forte tra comunità e politica ma cela, tuttavia, alcuni rischi e limiti.

In primo luogo, il concetto di comunità a cui esse si riferiscono pare non poter che essere quello di una comunità locale, poiché difficilmente sarebbe compatibile con uno Stato di diritto multinazionale, polietnico e multiculturale, in cui il pluralismo sarebbe molto accentuato e talvolta apertamente conflittuale («questione del pluralismo sociale e istituzionale»).

In secondo luogo, ai *communitarians* sfugge la complessità del soggetto, ciò che ne fa un «io multiplo»: preoccupati di salvaguardare la storia condivisa e la tradizione comune, paiono non

rendersi conto che il dissenso critico e l'autonomia individuale del soggetto sono valori preziosi e irrinunciabili della modernità che non possono essere sacrificati a beneficio delle tradizioni («questione del pluralismo del soggetto»).

In terzo luogo, la tutela comunitarista dell'identità culturale sembra ammettere solo un'eventuale tolleranza *tra* i gruppi ma non quella *all'interno* dei gruppi, e si risolverebbe in una seria minaccia dei diritti fondamentali della persona («questione del pluralismo interno ai gruppi»). Ciò vale in particolare per un comunitarismo che si ponga entro le coordinate dello scenario multiculturale.

Come si è accennato, tuttavia, il comunitarismo rappresenta una costellazione di pensiero variegata e complessa che si è dimostrata nel tempo assai più fluida e capace di torsioni, anche significative, rispetto a quanto molti critici hanno voluto ammettere.

Schematicamente si possono distinguere due approcci differenti, peraltro ulteriormente differenziati al proprio interno: la linea Sandel-MacIntyre, che assume un carattere *integrazionista*, e la linea Taylor-Walzer, che si connota per il suo carattere *partecipativo* e *pluralistico*.

Mentre il primo approccio tende a una riabilitazione delle tradizioni e delle virtù, a partire da quelle religiose, di un determinato contesto sociale, presupponendo una comunità coesa, uniforme e tendenzialmente chiusa (con la conseguente assimilazione, di fatto, delle diversità ai modelli

dominanti e il rischio di un "nazionalismo localistico", di una soffocante omogeneità etnica e culturale all'interno di "piccole patrie"), il secondo approccio si pone in una prospettiva assai più problematica nei confronti della *diversità*, mirando a una partecipazione alla vita comunitaria in chiave politica, alla ricerca di un equilibrio fra sfera morale-culturale e sfera politico-giuridica, ovvero a riaffermare un «senso morale» della politica, come ha notato Francesco Viola (*Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano 1999). Se Michael Sandel ne *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (Feltrinelli, Milano 1994) e Alasdair MacIntyre in *Dopo la virtù* (Feltrinelli, Milano 1993) possono considerarsi fautori di un comunitarismo conservatore e tendenzialmente "nemico" della modernità, Michael Walzer e Charles Taylor sono fautori di un comunitarismo "riformatore", interno al «progetto della modernità», un comunitarismo che presenta un legame esplicito con gli ideali della democrazia e del repubblicanesimo. Il fine precipuo di queste ultime elaborazioni è quello di ravvivare la sfera pubblica intesa come una struttura di attiva partecipazione e solidarietà, non come una passiva e mera aderenza a costumi, credenze e valori tramandati dalla tradizione (M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, «Political Theory», 18, 1990, pp. 6-23; Ch. Taylor, *Atomism*, in Id., *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210).

La comunità autenticamente democratica: la soluzione pluralista

Dunque il bisogno di comunità può esplicarsi in un *comunitarismo partecipativo e pluralistico* che rinvia a una compiuta teorizzazione della politica democratica e delle sue articolazioni istituzionali al fine di ristabilire (o rideterminare) le condizioni per un agire politico significativo. Tuttavia ciò rinvia alla possibilità di concepire un *comunitarismo liberale*, basato su una particolare concezione dell'individuo, su una particolare epistemologia morale e su una *compenetrazione* tra società e comunità, che fa cadere la netta contrapposizione di Tönnies.

Un'analisi più approfondita di questa concezione può consentire, dunque, di precisare la valenza eminentemente *politica* del «bisogno di comunità»: la comunità può non essere intesa come un'entità naturale o etnica.

In questione viene a essere, quindi, il nesso più problematico per le teorie comunitariste: quello tra la *comunità* e l'*individuo*. Significativa a questo proposito è la riflessione di Walzer, che teme la capacità disgregante di un certo individualismo, quello a suo avviso oggi prevalente nelle società occidentali, caratterizzato da «una sorta di infinitezza e incontentabilità» che conduce, se seguito fino in fondo, a «un essere umano così separato da ogni altro essere umano da sembrare inumano» (ciò che Charles Taylor ha definito «atomismo»). Il riferimento è a quella forma estrema di individualismo espressa felicemente da Robert

Nozick quando afferma che gli esseri umani sono «esistenze separate», ognuna delle quali ha la propria vita da vivere. L'individuo è considerato come isolato, spogliato da ruoli o da norme fatte valere socialmente. Tale tendenza, originatasi nei primissimi anni Ottanta del Novecento e poi sviluppata prepotentemente fino al primo decennio degli anni Duemila, ha assunto le forme del neoliberalismo: essa può spingersi a un livello in cui la società comincia a sgretolarsi. E allora le basi del *welfare state*, la solidarietà che sta alla base del senso quotidiano delle buone relazioni cominciano a essere erose. In questo «spaesamento» che si riverbera sull'identità trovano terreno fertile le risposte comunitariste più radicali: in una società di individui separati si sente il bisogno di essere assicurati sulle proprie scelte di vita e si perde ogni sicurezza che esse siano buone anche agli occhi degli altri.

Nell'ottica di Walzer per evitare l'esito dello spaesamento e dell'isolamento, di quella «sindrome privatistica del cittadino» di cui ha parlato anche Jürgen Habermas (*Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992), nonché di quel «declino dell'uomo pubblico» descritto anzitempo da Richard Sennett (Bruno Mondadori, Milano 1981), è molto importante, all'interno della cornice liberale e democratica, incrementare e rafforzare tutto ciò che giova all'associazione piuttosto che alla dissociazione, tutto ciò che mette la gente insieme e la tiene insieme, che genera «compagnia», socialità e dialogo (vicinato e vita

di quartiere, associazioni, movimenti e partiti politici, sindacati, e anche i nuclei affettivi familiari). Per ovviare alla instabilità e alla dissociazione il liberalismo «richiede periodiche correzioni comunitarie»: ciò che può concettualizzarsi come forma di critica *interna* al liberalismo, e alla sua riduzione a mero scambio e contratto.

Nella visione di Walzer l'importanza della comunità assume le forme della socializzazione e sono proprio tali forme a sostanziare un comunitarismo dalla fisionomia peculiare. Viene in tal modo confutata, sul piano antropologico, l'idea che l'identità individuale sia interamente costituita dai gruppi ai quali si appartiene. La costituzione dell'identità personale avviene all'interno di un processo dialettico in cui l'individuo si pone *sia* in relazione con la comunità *sia* contro di essa.

Riaffermare la dimensione della socialità come riproposizione dell'amicizia *civica* – ma con lo sguardo a una rinnovata concezione della comunità – senza mettere in pericolo la sfera individuale e privata rappresenta un obiettivo ambizioso. Questa strategia ci consente di porre al centro, nel prossimo paragrafo, alcune fondamentali questioni come l'appartenenza e l'identità (e quindi le forme che può assumere la coesione sociale, o i rapporti tra diritto e morale all'interno di una comunità: si tratta di quei nodi problematici sui quali si combinano tensioni, potenzialità, dilemmi del comunitarismo contemporaneo e – più in generale – del rapporto tra comunità e politica, oggi.

Dilemmi comunitari: tra diritto, politica, società

Per quanto riguarda il dilemma dell'appartenenza e dell'identità, seguendo un approccio dicotomico, come si è visto in precedenza, si tende a contrapporre due differenti universi concettuali: l'individualismo liberale, universalistico, da una parte, l'olismo della tradizione comunitaria, dall'altra.

La questione, al centro di numerosi studi nell'ultimo decennio e sottoposta di recente alle molteplici torsioni derivanti dai processi di globalizzazione, andrebbe tematizzata lungo diversi assi di riflessione: essa, infatti, rinvia a molteplici dimensioni, quella *personale*, quella *collettiva* e *nazionale*, quella più prettamente *politica*. Comprendere come queste dimensioni si pongano in relazione e si intreccino tra loro costituisce un passaggio nodale per intendere la comunità (e la politica).

L'identità collettiva rappresenta il soggetto plurale dei cittadini di un paese, il «noi». Su questo punto è stato proprio un pensatore impegnato nel rendere *compatibili* liberalismo e comunitarismo a fornire un contributo originale. A questo «noi» spetta, secondo Walzer, la distribuzione del bene appartenenza. Tale impostazione evidenzia il tratto *communitarian* del suo pensiero, ma non si esaurisce in tale orizzonte. Infatti, nella teorizzazione dell'autore americano, dal momento che la questione dell'appartenenza è impostata in termini distributivi, le decisioni sull'ammissione dei nuovi membri – come tutte le decisioni relative all'allocazione dei beni – sono

decisioni *politiche*. In questo senso Walzer si allontana da quelle posizioni *communitarian* che rischiano di legittimare visioni etnicistiche e organicistiche dell'appartenenza, generando particolarismi, fondamentalismi, forme radicali di esclusione, particolarmente evidenti nell'epoca in cui sicurezza e identità acquistano, come si è visto, i tratti dell'«ossessione».

L'argomentazione condotta da Walzer rimanda all'*ambivalenza* del pronome «noi», alla sua duplice forza inclusiva ed esclusiva, ma prefigura anche il *primato dell'intenzionalità politica* all'interno dello stesso orizzonte concettuale comunitario.

Ciò pone l'approccio *lato sensu* comunitarista di fronte a una delle questioni più controverse delle odierne società occidentali, ovvero come affrontare le sfide che vengono dai flussi migratori e dalle nuove questioni poste dall'immigrazione all'interno degli spazi sociali e istituzionali. Habermas ha notato che secondo Walzer il diritto all'immigrazione trova il suo limite nel diritto di una collettività politica a tutelare l'*integrità* della propria forma di vita. Il «noi» può, per così dire, tutelare se stesso, impedire di essere trasformato dai processi di inclusione degli «estranei»: una comunità avrebbe, pertanto, il diritto di plasmare la popolazione residente e di salvaguardare la propria identità *collettiva*.

La tesi enunciata ammette due interpretazioni divergenti fra cui Walzer pare oscillare rispecchiando, con il suo pensiero, l'ambivalenza stessa insita nel pronome «noi». Secondo l'interpre-

tazione «rigorosamente comunitaria» l'argomento impone di aggiungere al diritto liberale d'immigrazione alcune restrizioni normative tutelanti la sostanza etnico-culturale o culturale di una forma di vita. In tal modo, l'argomento acquista un senso indubbiamente *particolaristico e restrittivo*: la cittadinanza politica rimarrebbe pur sempre intrecciata, se non con l'identità nazionale, certamente con ben determinate identità culturali, sviluppatesi sul piano storico. È questa ad avere priorità nel definire i contorni e i confini dell'appartenenza e della cittadinanza.

Nel pensiero di Walzer si può, però, rinvenire una diversa linea argomentativa, di un certo interesse per il nostro ragionamento intorno al rapporto tra comunità e politica. Nei suoi scritti egli fa sovente riferimento al concetto di *comunità politica*, in una maniera più cogente rispetto a *liberals* e *communitarians* ortodossi. Ciò pare presupporre un possibile sganciamento del senso *normativo* della cittadinanza – che può connotarsi in una maniera essenzialmente politica – dalle caratteristiche iscritte nella *comunità* intesa come omogeneità culturale e morale. Se questo è vero, l'identità della collettività politica che si tratta di tutelare viene a dipendere, in primo luogo, dai principi giuridici ancorati nella *cultura politica democratica* e non da una particolare forma di vita etnico-culturale. In questo senso, Walzer pare approdare a una sorta di «cauto universalismo», di «universalismo limitato» che tenta di mediare fra etnocentrismo e astratto universalismo.

L'identità nazionale risulta, così, parzialmente liberata dall'identificazione etnica e culturale lasciando spazio al *pluralismo* all'interno di una struttura politica più comprensiva.

Le difficoltà poc'anzi illustrate sono ben mostrate qualora si indaghino le prospettive comunitariste in relazione alle questioni e ai dilemmi di moralità sostantiva ed etica applicata, e pertanto il controverso rapporto tra morale e diritto, questione centrale per la politica dei nostri tempi. Da quest'angolazione, è certamente plausibile, come è stato suggerito, leggere la disputa tra *liberals* e *communitarians* come una disputa sul *Legal Enforcement of Morals*, ovvero l'opportunità o meno che il diritto faccia valere coercitivamente, usando cioè il diritto penale, la morale (una morale). Con riferimento a questioni quali possono essere aborto o omosessualità, i liberali tengono ferma la tesi della neutralità dello Stato che tutela l'individuo; al contrario, i *communitarians* sottolineano l'importanza dei valori condivisi, delle tradizioni comuni che danno senso all'universo normativo degli esseri umani. L'unità politica non è una semplice somma di individui astratti, ma consiste invece di virtù condivise che determinano il tipo di razionalità operativa in una data comunità. L'individuo è situato, cioè si autointerpreta a partire dalla comunità nella quale vive immerso, dunque a partire dai valori che tengono unita tale comunità. Le conseguenze che derivano, in tema di rapporti tra diritto e morale, dall'impostazione

communitarian sono piuttosto chiare: assumendo presupposti comunitaristi, non si può conseguentemente sostenere la distinzione liberale fra il benessere delle persone e il benessere della comunità politica a cui esse appartengono.

Sotto questo profilo, le argomentazioni *communitarian* sanciscono il valore dei pregiudizi, delle opinioni comuni, dell'*idem sentire* dei cittadini. I valori condivisi e l'*ethos* comune risultano espressi nelle vita politica e nelle tradizioni di un popolo: derogare da essi significa mettere in discussione l'esistenza stessa della comunità, il suo senso più profondo.

È contro questo aspetto che si è appuntata la critica di Martha C. Nussbaum al comunitarismo: un tale approccio – quello che conduce di fatto al predominio e alla tirannia della *moral majority* – non consente di criticare quelle tradizioni e quelle istituzioni culturali che noi riteniamo dannose e immorali e comunque inaccettabili (schiavitù, discriminazione sessuale, religiosa, ecc.), e che risultano tuttavia legittimate dalla prescrizione storica di tradizioni immemorabili (*Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005).

Tale problema è reso ancora più vivido dall'avvento delle società multiculturali, dove diversi set di valori condivisi comportano diverse pratiche tradizionali e diverse sensibilità, con conseguenti incompatibilità morali tra i diversi gruppi. L'argomento dell'*idem sentire* non elimina il relativismo morale ma implica una forma di rela-

tivismo che separa un gruppo da un altro, rendendo virtualmente impossibili valutazioni morali interculturali (torna così la questione del pluralismo sul piano, prima di tutto, morale).

Ciò pone con evidenza un problema imprescindibile del progetto comunitarista: la difficoltà nel fare i conti con l'esclusione dei gruppi storicamente marginalizzati. Questa aporia è particolarmente evidente in un autore come Sandel. Secondo quest'ultimo, i membri dei gruppi marginali devono regolare la propria sensibilità e le proprie pratiche in modo da essere inoffensivi per i valori dominanti della comunità. Dunque, nella sua analisi, non c'è nulla che riconosca ai gruppi marginalizzati il potere di respingere l'identità che gli altri hanno storicamente definito per loro. I comunitaristi, in stragrande maggioranza, ignorano completamente il pericolo che i gruppi subordinati debbano adattarsi al modo di vita definito dai gruppi dominanti.

Sono proprio queste difficoltà, legate alla concezione degli individui in relazione alla comunità ma anche al decisivo elemento dell'appartenenza a un gruppo, a portare alla genesi di altri «modelli di comunità» presenti nel dibattito contemporaneo, quali per esempio quelli di un *communitarian* eclettico come Walzer, di una «femminista radicale» come Iris Marion Young, di un «perfezionista liberale» come Joseph Raz o ancora di un «democratico e repubblicano radicale» come Benjamin Barber, o di un «neo-socialista democratico» come Richard Sennett: essi tentano

di rideclinare il tema della comunità coniugandolo con quello del *pluralismo* dei gruppi e soprattutto a partire dalla volontà di fare i conti con i tratti oppressivi che la comunità stessa, nel suo insieme, può assumere. In questo orizzonte, molto più complesso, diviene assai problematico definire un'idea del bene, poiché il rischio è che la sua definizione serva solo a escludere molti gruppi, mentre emerge, semmai, una visione della *societas* come «comunità di consenso» e «comunità di conflitto».

Entro l'orizzonte comunitarista classico, dato che si forma nella comunità e che la comunità è qualcosa di più della somma dei suoi membri, l'individuo ha obblighi morali di appartenenza nei confronti della comunità stessa. Quest'ultimo passaggio sembra piuttosto affrettato così come affrettato appare quello che dalla critica della neutralità liberale dello Stato conduce all'idea che il bene dei singoli si identifica con il bene della comunità. Se si può legittimamente affermare che la neutralità dello Stato è difficilmente sostenibile – le politiche governative esprimono di fatto scelte di valore, interessi organizzati, orientamenti di parte – ciò non significa necessariamente che lo Stato persegua il bene comune. È più verisimile che persegua un bene particolare. E in questo orizzonte che è chiamato a cimentarsi l'agire politico, nella ricerca di regole, tra le sensibilità che compongono la società e i suoi gruppi e la sfera istituzionale e giuridica. Un agire politico che – così come la vita individuale

– si dà come «compito», come ventaglio di possibilità, anziché come «destino», determinato da ciò che è stato tramandato.

Il nodo del legame sociale e i beni comuni

Al di là dei limiti, e anche dei rischi, che la messa in rilievo della comunità comporta, e nonostante alcune omissioni di non poco conto insite nella sua riproposizione – basti qui citare solo quella più macroscopica, ovvero l'evidente lacuna sul versante economico –, sono almeno un paio le acquisizioni interessanti, e suscettibili di fecondi sviluppi, che possono emergere dal dibattito generato mediante la costellazione del comunitarismo, prendendo sul serio – e, per così dire, “attraversando” – anche i suoi dilemmi.

La riflessione sul bisogno di comunità ha posto l'attenzione sul tema dell'identità e dell'integrazione sociale, riportando in auge, seppure con modalità non scevre da implicazioni pericolose, la questione dell'appartenenza e del legame sociale. A questo riguardo, specie nelle sue varianti più eterodosse (quale quella offerta da Walzer), è stata ripristinata la rilevanza del *legame sociale*, aspetto con cui ogni assetto politico e istituzionale deve inevitabilmente confrontarsi.

A questo proposito, più in specifico, il riattivare uno spazio tra individuo e Stato implica la messa a tema delle potenzialità partecipative delle istanze comunitarie. La comunità può in tal modo configurarsi come spazio di crescita democratica, rilanciando – come hanno suggerito gli

intellettuali *sui generis* richiamati in precedenza – una riflessione sulla città, intesa in tutte le sue dimensioni, come primo nucleo della comunità autenticamente democratica. Si tratta di un percorso già suggerito, invero, da pensatori “eccentrici” come Adriano Olivetti (*Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969) e Aldo Capitini (*Società, Stato, Comunità*, Edizioni di Comunità, Milano 1952), protesi verso un orizzonte di “socialismo evangelico” da realizzarsi, *laicamente*, nella «città dell'uomo».

Il lessico della comunità, debitamente fecondato da quello del repubblicanesimo, viene adottato così per riattualizzare una nozione partecipativa, dialogica, «forte» della democrazia in cui la società civile gioca un ruolo cardine. Essa configura una sfera autonoma, ma interrelata, rispetto al mercato e allo Stato, entro la quale vengono valorizzate le istanze associative e solidaristiche, che possono permettere di ricostruire un tessuto sociale anche nelle aree più degradate delle metropoli e ancora, allargando i confini, generare forme di interscambio su scala globale, anche mediante l'utilizzo dei *social network*.

Il rinnovato bisogno di comunità delle società odierne non può essere interpretato, in modo esclusivo, come una regressione all'organicismismo e all'olismo, ma come il segno epocale della dialettica storicamente ricorrente tra «olismo» e «individualismo», tra «comunità» e «società», tra «tradizione» e «innovazione», o, ancora, della persistente ambivalenza tra *nostalgia* per antiche

forme di comunità e istanze di *nuova comunità*. Ambiti e approcci, quelli menzionati, che non possono essere nettamente distinti, una volta per tutte e in via definitiva, come suggeriva invece la tipologia di Tönnies.

Nel contesto attuale il bisogno di comunità si intreccia con l'esigenza di una nuova soggettivazione, con la necessità di strutturare una nuova identità, cioè testimonia dell'aspirazione dell'individuo, che intenda essere soggetto e cittadino, a un «agire in comunità» capace di valorizzare non una ma più forme di «vita buona» – il lavoro, la produzione privata, il mercato, l'associazionismo, la lealtà verso i gruppi, il legame con la propria patria – senza assolutizzarne e tanto meno escluderne nessuna. Il che significa sancire – al di là della canonica disgiunzione tra appartenenza/identità univoca e non-appartenenza/non-identità – le ragioni (e le passioni) della *interdipendenza*, nonché tendere alla comunità come «ricerca di un terreno comune», in cui sia pratica consueta il negoziare e, laddove possibile, conciliare le diverse posizioni anche in ambito culturale e morale.

L'idea di comunità può essere così ripensata non come una gabbia oppressiva e autoritaria, che vincola senza possibilità di critica, ma come scelta fondata sulla consapevolezza che solo nella reciprocità delle relazioni si dà vero riconoscimento della differenza e della particolarità. Un modo, questo, per riconsiderare le forme stesse della democrazia: ripensando luoghi e spazi sociali di tipo comunitario può attivarsi un pro-

cesso di rideterminazione delle regole della convivenza, non solo in riferimento alle dinamiche dello Stato nazionale, ma con riguardo alle città e alle entità regionali e macro-regionali, nonché agli scenari globali. Mettere al centro la questione dei legami sociali – il potenziale merito delle elaborazioni più avanzate sul bisogno di comunità oggi – apre all'idea di *beni comuni* che non possono appartenere né a individui isolati né a comunità chiuse. Ecco allora che, seguendo le traiettorie della comunità, la politica può rideclinarsi a partire da ciò che, anziché escludere, unisce nella relazione, aprendo gli spazi e le porte della città anziché sorvegliarli e chiuderli.

Ferruccio Andolfi, Thomas Casadei,
Roberto Escobar, Alberto Meschiari,
Marco Santambrogio, Alberto Siclari,
Gianni Vattimo, Silvia Vegetti Finzi

I problemi fondamentali della filosofia

a cura di Ferruccio Andolfi

Aliberti editore