

UIMP (Valencia, 24-28 de noviembre de 1997)

# **¿UNA DEMOCRACIA DE MINORÍAS?. CIUDADANÍA Y EXCLUSIÓN EN LA DEMOCRACIA MULTICULTURAL.**

## **ÍNDICE**

**7038/0. RESÚMENES**

**7038/1. GARZÓN, E.: "El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías".**

**7038/2. CORREAS, O.: "Democracia y pueblos indios".**

**7038/3. AÑÓN, M.J.: "El test de la inclusión: los derechos sociales".**

**7038/4. VIOLA, F.: "Le ragioni della comunità: il vincolo pre-politico".**

**7038/5. VITALE, E.: "¿Hay compatibilidad entre comunitarismo y democracia?".**

**7038/6. BELLO, G.: "La construcción ética del otro".**

**TOMO I**

## Le ragioni della comunità: il vincolo pre-politico

Francesco Viola

Un discorso sulle ragioni della comunità non può che cominciare con una constatazione sorprendente: il concetto di comunità è a tutt'oggi molto scarsamente tematizzato dagli studiosi che se ne servono. Ciò vale non solo per i fautori del liberalismo (e qui la cosa desta ovviamente ben poca sorpresa), ma soprattutto per i sostenitori dello stesso comunitarismo. Vanamente si cercherebbe nelle loro opere una precisa definizione del concetto di comunità e un'accurata distinzione tra le sue forme principali. In più, liberali e comunitari mostrano entrambi un certo disinteresse nei confronti di un'adeguata tematizzazione del concetto di "comunità politica".

Questa lacuna appare ancor più riprovevole ove si pensi che il termine di "comunità", per le sue radici ottocentesche ed affettive, è stato per lungo tempo bandito dalla filosofia politica del secondo dopoguerra ed è ritornato in auge negli ultimi decenni per ragioni legate all'eccessiva genericità che era nel frattempo andato assumendo il termine omologo e rivale di "società"<sup>1</sup>. S'impondeva, pertanto, una ridefinizione accurata che ne giustificasse l'uso, ma questo non è stato adeguatamente fatto.

Questa constatazione, nella misura in cui è fondata, mi costringe a dare al mio intervento una portata propositiva ben maggiore di quella meramente descrittiva delle concezioni correnti.

### 1. Dall'incertezza sulle preferenze all'incertezza sull'identità

L'idea di comunità è strettamente collegata alle ragioni della comunanza, cioè ai beni che la vita comune apporta agli individui che vi partecipano. S'è v'è una comunità, la comunanza deve essere significativa, cioè deve riguardare i beni di coloro che vi partecipano. Questi beni sono l'oggetto della cooperazione sociale e la sua giustificazione. Basta guardare le domande fondamentali da cui prendono le mosse le teorie della giustizia per rendersi conto del contenuto di questi beni.

Le teorie della giustizia sono passate da risposte a domande riguardanti l'incertezza degli interessi a risposte a domande riguardanti l'incertezza dell'identità<sup>2</sup>. Quando ci s'impegna a risolvere il conflitto distributivo, che riguarda l'assegnazione dei costi e dei benefici tra i partecipanti della vita sociale, si presuppone che le identità siano già date e costituite e che si tratti di armonizzare le loro preferenze all'interno di un contesto comunitario. Le regole di giustizia saranno, pertanto, delle restrizioni giustificate delle preferenze di soggetti già individuati al di fuori della vita comunitaria. Di conseguenza l'aggregazione sociale si presenterà come una "comunità delle preferenze", cioè come l'impresa di far coesistere preferenze in linea di principio molto differenti fra loro.

<sup>1</sup> Cfr. il mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale e etica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1989, pp.7-28.

<sup>2</sup> Cfr. S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Filosofia, politica, società*, Donzelli, Roma, 1995, pp.193-206.

Un'idea di comunità, ispirata a questi presupposti, è composta dai seguenti elementi: i suoi partecipanti sono individui già identificati; questi individui hanno preferenze scelte liberamente e per proprio conto; questi individui hanno bisogno della cooperazione per realizzare le loro preferenze; questi individui si accordano intorno a regole di coordinazione delle loro preferenze e alle autorità che ne curano l'applicazione.

Questo modello è tuttavia ancora incompleto, perché manca una convinzione che sostiene la possibilità di realizzazione di quest'idea di comunità. Qualora la possibilità di aggregare le preferenze fosse tutta affidata alla dimensione autoritativa, cioè agli organi centrali dello Stato, per quanto democraticamente costituiti, allora l'idea di restrizione coercitiva sarebbe dominante e non potrebbe affatto parlarsi di "comunità" in senso proprio. È proprio per questo che questo modello di comunità è stato significativamente integrato dal ruolo fondamentale giocato dall'istituzione del *mercato*. Si pensa che il mercato sia in grado di aggregare le preferenze individuali in maniera agnostica rispetto ad una particolare concezione del bene comune. Pertanto ci sarebbero due metodi per la coordinazione delle preferenze: il metodo agnostico e neutrale del mercato e il metodo direttivo e autoritativo dello Stato. L'ideale ovviamente è quello di ridurre al minimo il secondo, dato che il mercato appare per buona parte in grado di accomunare e coordinare le preferenze diverse.

Il mercato costituisce, dunque, il vincolo pre-politico di questa concezione della comunità politica. Tuttavia bisogna subito notare che il mercato può assolvere veramente questo ruolo solo quando sussiste una rilevante convergenza negli ordinamenti preferenziali tra i soggetti, come ha da tempo dimostrato K. Arrow. Per quanto le preferenze dei soggetti possano essere diverse e contrastanti, tuttavia devono in linea generale appartenere allo stesso ordine o alla stessa categoria per poter essere coordinate e calcolate dal sistema del mercato. Ma, quando gli ordinamenti preferenziali degli individui sono differenti e sorgono conflitti fondamentali, allora il mercato è inservibile e perde il suo carattere agnostico, cui peraltro deve il suo successo.

Di fatto ciò è avvenuto con il pluralismo della società contemporanea. Questo non deve essere inteso tanto come il pluralismo di preferenze appartenenti alla stessa categoria di beni, così come lo pensava il liberalismo classico, ma come il pluralismo delle categorie di preferenze. In questo senso il pluralismo produce serie difficoltà allo stesso liberalismo, che è sempre stato il suo sostenitore storico, o meglio produce difficoltà alla concezione liberale della comunità, così come sopra abbozzata. In fondo, nonostante l'apertura illimitata alla pluralità delle scelte, l'individuo liberale della modernità è un soggetto indifferenziato e distaccato, governato dal meccanismo dell'auto-interesse e da una capacità di calcolo razionale. Questo soggetto rende possibile pensare il mercato come uno scambio di beni a somma zero e lo stato come fondato sul meccanismo della minaccia di svantaggi o della promessa di vantaggi. Il problema dell'identità di questi soggetti è irrilevante o, almeno, deve essere reso irrilevante. D'altronde l'indipendenza dei diritti dal colore della pelle, dalla religione e dal sesso mostra chiaramente la neutralizzazione dell'identità.

La complessità e varietà nella gerarchia delle preferenze ci pone di fronte a soggetti differenziati, che sono legati indissolubilmente alla loro identità e che considerano questa come un bene prioritario di carattere sociale. Potrebbe sembrare a prima vista che l'identità possa ancora una volta essere interpretata nell'ottica del bene privato e del regime delle preferenze. Ma l'identità non è una preferenza. Non lo è prima di tutto perché appartiene all'essere e non all'avere. Non risiede nei fini che mi propongo e neppure nei desideri che ho. Non riguarda neppure le qualità e le doti che la lotteria della vita mi ha assegnato. L'identità è il soggetto che sono e non già le cose che voglio. Pertanto, nei confronti dell'identità non vale l'argomento liberale che permette di pensare l'io decontestualizzato dalle preferenze, cioè il fatto che siamo separati dalle particolari preferenze che abbiamo e che possiamo cambiare a nostro piacimento. La mia identità è legata al racconto della mia vita, che si è andato costruendo, in parte, indipendentemente

dalla mia volontà e, in parte, in seguito alle mie scelte. Per questo è corretto affermare sia che non governiamo a piacimento la nostra identità, sia che in una certa misura siamo responsabili di essa. Ma sotto quest'aspetto non credo che sia molta la differenza con il modello liberale, perché neppure delle nostre preferenze siamo responsabili, mentre lo siamo delle nostre scelte.

Poiché – come abbiamo notato – l'identità è entrata a far parte di una richiesta politica, allora è necessario cercare d'individuare quali siano gli aspetti fondamentali costitutivi dell'identità che ha rilievo politico.

## 2. Gli elementi dell'identità

Credo che gli elementi costituenti le differenti identità dei cittadini dal punto di vista del loro rilievo politico possano essere ricondotti a tre categorie generali individuate in base ai parametri della *volontarietà* e della *comunanza*. Vi sono, cioè, dimensioni involontarie e particolari dell'identità personale dei cittadini, dimensioni involontarie e (potenzialmente) comuni a tutti i cittadini e dimensioni volontarie, che possono essere comuni o particolari secondo il caso.

Insisto sul fatto che non si tratta di una classificazione delle identità, ma degli aspetti che costituiscono un'identità, la quale per definizione dovrebbe essere unitaria, altrimenti l'io ne uscirebbe frammentato e diviso. Una persona che ha molte identità sfugge per definizione all'identificazione, non è uno ma legione, non ha permanenza né continuità, è un *ipse* momentaneo e non un *idem*, come d'altronde pensa Parfit. L'identificazione richiede il carattere di continuità del susseguirsi degli eventi identificanti<sup>3</sup>.

La prima categoria (*involontario-particolare*) è legata a fattori di carattere biologico, culturale e storico che si ricevono per nascita e che quindi sono involontari. Mi riferisco evidentemente alle diversità di razze, di etnie e di culture. Qui ci troviamo di fronte a mondi separati i cui confini appaiono spesso come invalicabili. Se nasco nero, so che non potrò mai diventare bianco e viceversa. Se nasco italiano, potrò certamente cambiare nazionalità ed assumere la cittadinanza spagnola, ma non sarò mai uno spagnolo nativo. Queste forme di diversità involontarie non sono comuni. Infatti in una società multietnica e multirazziale i cittadini sotto questo punto di vista si sentono separati. Perciò questa costituisce una delle più rilevanti difficoltà per una comunità politica. Come poter comprendere e accettare qualcosa che appare come incommensurabile senza tentare di omologarlo alla nostra cultura e alla nostra identità? Se sono un anglo-americano (un *wasp*), non so e non riesco neppure a comprendere cosa possa significare essere un afro-americano. Gli afro-americani sono sicuramente e pienamente compresi come tali solo dagli afro-americani. È questa una conseguenza del carattere particolaristico delle culture e della loro incommensurabilità.

D'ora in poi chiameremo questo tipo le *diversità per nascita* (o le *diversità culturali*). Ogni identità personale ha una componente del genere che ha vari gradi d'incidenza. In ragione del carattere involontario dell'identità culturale la domanda politica che la

<sup>3</sup> Considerare l'identità come una sintesi di elementi eterogenei evita tra l'altro l'obiezione che è stata rivolta al concetto di riconoscimento di Taylor. S'è notato infatti che le pretese d'identificazione sono soddisfatte da risposte di tipo diverso. I gruppi svantaggiati non chiedono fondamentalmente la partecipazione al governo, ma un trattamento di parità. Ad esempio, sono stati distinti tre tipi di gruppi in relazione al tipo di pretesa: i gruppi marginalizzati (come le donne, i gays...), gli immigranti che hanno lasciato la madre patria, le minoranze etniche che occupano un dato territorio e condividono un loro linguaggio. Tutti certamente chiedono i diritti della cittadinanza, ma in gradi e forme diverse. Cfr. W. Kymlicka-W. Norman, *Return of the Citizen: a survey of recent work on citizenship theory*, in "Ethics", Jan. 1994.

riguarda differisce radicalmente dalla logica della libera scelta e deve essere ricondotta a quella della libera accettazione di ciò che già si è.

La seconda categoria (*involontario-comune*) riguarda le fasi esistenziali della vita umana. Già Aristotele aveva derivato dall'età i ruoli e i compiti specifici del cittadino. L'essere umano può essere osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere, come fanciullo, come adulto, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore... Dal punto di vista fenomenologico la vita umana attraversa stadi diversi, che sono spesso indipendenti dalla volontà. Non è in nostro potere invecchiare o no. Al contempo questi stati di vita sono comuni non solo nel senso che accomunano gruppi di persone (i giovani, gli anziani, gli handicappati, i malati...), ma anche nel senso che ognuno di noi sa che potrebbe trovarsi nella situazione degli altri. Se sono giovane, so che probabilmente diventerò anziano. Se sono sano, so che posso ammalarmi. Voglio dire che gli stati di vita appartengono potenzialmente a tutta la famiglia umana e, quindi, i loro valori, le loro esigenze, le loro richieste sono in grado di essere comprese da tutti i cittadini.

Queste sfere fenomenologiche della vita umana avanzano richieste nei confronti della società tutta che risponde con riconoscimenti giuridici e sociali. Qui penso non solo ai servizi sociali, ma più a monte ai diritti dell'uomo. Bobbio ha notato che l'espansione della problematica dei diritti mostra il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati», dall'universalismo di un'astratta natura umana alla sua storicità collegata ai contesti sociali e ai cicli vitali <sup>4</sup>.

Chiameremo queste *le diversità fenomenologiche* <sup>5</sup>.

Noto che l'evoluzione dei diritti dell'uomo è partita dall'uomo astratto senza qualità per poi estendersi prima agli stati di vita e infine, con consequenzialità logica ben prevedibile, alle diversità per nascita.

L'ultima categoria di diversità è quella legata alle scelte volontarie. Ogni individuo consapevole in un regime di libertà politica tende a dare alla propria esistenza quella forma che gli sembra più conveniente. Egli formula progetti di vita e spera di trovare nell'ambiente socio-politico i mezzi e le opportunità per realizzarli. Il risultato in una società libera e multidimensionale è quello di una gran varietà dei modi d'intendere il bene umano e, quindi, di una gran diversità delle identità personali. Questa diversità è volontaria e normalmente implica una certa comunanza potenziale, nel senso che una prospettiva autenticamente etica deve essere in linea di principio accessibile e comprensibile a chiunque.

Chiameremo questo tipo *le diversità etiche*.

Questa piccola mappa è solo uno schema analitico non esaustivo che non deve far credere che in realtà le distinzioni siano così facili. Nella realtà si presentano complicazioni e combinazioni inestricabili. Un dato costante è la tendenza delle identità culturali ad estendersi e ad assorbire in sé anche gli altri tipi di diversità.

<sup>4</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino, 1990, p.XVI e anche pp.62-72.

<sup>5</sup> Un discorso del tutto particolare spetta, sempre in riferimento alla categoria degli stati di vita, alla differenza dei sessi. La mascolinità e la femminilità sono due modalità complementari della comune umanità. Essere maschio o essere donna non è ovviamente uno stato di vita, ma una diversità che si colloca nel cuore stesso del concetto di umanità. Questo concetto porta in sé stesso una dualità complementare e si esprime in due forme dotate di caratteristiche ben diverse, che pure devono essere tenute insieme nella comune umanità. La distinzione e la complementarità è, dunque, alla radice dell'essere umano e, per così dire, è la ragione di tutte le ulteriori differenziazioni. Anche qui siamo nella dimensione dell'involontarietà, perché normalmente non si sceglie il proprio sesso, e siamo anche nella dimensione della comunanza, non già perché normalmente si possa passare da un sesso all'altro, ma perché la propria identità di essere umano si conquista solo a condizione di comprendere in essa anche le caratteristiche e i diritti dell'altro sesso, oltre ovviamente che del proprio.

Le varie culture hanno concezioni proprie degli stati di vita ed atteggiamenti ben diversi, ad esempio, nei confronti dell'età e della salute. Per cui le diversità per nascita tendono ad assorbire in sé anche le diversità fenomenologiche.

Le diversità per nascita tendono anche ad assorbire in sé le diversità etiche, in quanto si pensa che l'individuo abbia una libertà di scelta limitata alle alternative possibili all'interno del suo mercato culturale. All'individuo astratto, potenzialmente aperto a tutte le scelte possibili, si sostituisce l'individuo contestualizzato chiuso nelle opzioni effettivamente praticabili.

Il problema religioso sta a cavallo tra la diversità per nascita e quella etica. La religione non è soltanto una scelta volontaria di tipo etico (cioè *fede*), ma è anche un fatto culturale ed istituzionale. Il diritto alla libertà religiosa può collidere con la protezione di un ambiente culturale.

Ovviamente il liberalismo e il comunitarismo si distinguono sia per una diversa interpretazione che danno di queste diversità, sia per la diversa accentuazione dell'importanza dell'una e dell'altra.

Il liberalismo dà grande importanza alla diversità etica e tende a considerare quella per nascita come irrilevante ai fini della problematica dell'identità. Il massimo sforzo "comunitario" del liberalismo conduce a considerare le strutture culturali come «i contesti della scelta», cioè come il mercato dei valori disponibili<sup>6</sup>. Il liberalismo ritiene che la nostra vera e propria identità non sia quella che scopriamo di avere senza la nostra volontà, ma quella che scegliamo nella piena libertà. Le culture dovrebbero, pertanto, essere protette al fine di assicurare la libertà di scelta degli loro appartenenti e non già al fine di conservare la propria identità collettiva.

Il comunitarismo dà importanza decisiva alla diversità per nascita e pensa che i nostri progetti di vita abbiano sempre in comune dei presupposti culturali irremovibili, che non scegliamo affatto ma in cui ci troviamo a vivere<sup>7</sup>.

La disputa sull'esistenza di diritti collettivi oppure di diritti individuali legati a contesti comunitari e culturali è nella sostanza un'applicazione del dibattito sulla prevalenza o meno delle diversità per nascita sulle diversità etiche.

### 3. La cultura come vincolo pre-politico

Come si può notare, la richiesta del riconoscimento politico dell'identità è nella sostanza concentrata nella dimensione culturale, perché è questa che fa tutta la differenza tra l'individuo decontestualizzato del liberalismo e quello radicato del comunitarismo. Il soggetto di quest'istanza non è più l'individuo come singolo, ma come appartenente ad una comunità culturale. La richiesta dell'identità è nella sostanza la richiesta del riconoscimento di una forma di vita che è comune ad un gruppo d'individui. È significativo che, quando i comunitari si oppongono ai liberali, contestano loro di non riconoscere i diritti all'identità degli individui, ma quando poi debbono giustificare il fondamento di questi diritti, li riconducono alla protezione del valore in sé di una forma di vita. Questa trasformazione dell'istanza originaria è evidente nel pensiero di Taylor. Egli prende le mosse dai diritti all'identità degli individui, ma poi oggettivizza le tradizioni culturali in valori a se stanti, che si ergono contro gli stessi diritti degli individui.

<sup>6</sup> Nella scelta noi non partiamo da zero e abbiamo un ambito circoscritto di opzioni dettate dalla storia, ambiente culturale, linguaggio. Cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon Press, Oxford, p.164 ss.

<sup>7</sup> Emblematica è la disputa tra Sandel e Rawls sul modo d'intendere il ragionamento pratico: come auto-scoperta (*self-discovery*) o come giudizio (*judgment*). Cfr. *ivi*, p.53 ss.

Così Taylor argomenta, da una parte, a favore delle misure di protezione della comunità del Quebec al fine di tutelare il diritto dei suoi abitanti ad avere uno spazio che permetta di conservare la loro identità, ma, dall'altra parte, difende ugualmente i diritti oggettivi della cultura del Quebec, che possono eventualmente avere la precedenza sui diritti individuali, particolarmente nell'interdizione della libertà di scelta dell'insegnamento scolastico (la legislazione del Quebec interdice ai bambini francofoni e agli immigrati di frequentare le scuole anglofone).

È allora evidente che, quando il bene dell'identità non è più semplicemente presupposto (e così neutralizzato), ma diviene oggetto di una domanda politica e di una questione di giustizia, allora indubbiamente il valore dell'identità è riferito non soltanto agli individui, ma soprattutto ad una comunità culturale. Che si tratti di una vera e propria "comunità" risulta dal fatto che ad essa ci si riferisca come ad una forma di vita e come ad un orizzonti comuni di significato tra individui legati da una condivisione di valori.

Secondo Sandel il racconto della mia vita è sempre legato al racconto della comunità di cui faccio parte, poiché è legato alle relazioni intersoggettive senza le quali non vi sarebbe per me una storia. Questa concezione comunitaria dell'io può essere spinta fino all'estremo opposto dell'individuo decontestualizzato del liberalismo.

Secondo Sandel, io devo riconoscere di essere in molti modi debitore della costituzione della mia identità ai genitori, alla famiglia, alla città, alla tribù, alla classe sociale, alla nazione, alla cultura, all'epoca storica, a Dio, alla Natura e alla sorte. Ciò che appare essere a prima vista il *mio* equipaggiamento morale è in realtà *comune* in molteplici sensi, poiché gli altri vi hanno contribuito. In realtà io partecipo insieme agli altri ad una comune identità fatta di cose in comune. Una conseguenza di ciò è che l'uso del mio equipaggiamento etico deve avere una ricaduta nei confronti della comunità. Anche il mio sacrificio è giustificato se con ciò la comune identità si accresce<sup>8</sup>.

Ciò significa che gli altri con cui divido i frutti delle mie doti non devono essere considerati come separati da me, ma come persone che fanno parte di me stesso, cioè che rientrano nella descrizione della mia identità. Questa è una concezione «costitutiva» della comunità. Essa descrive i suoi membri non già in base alle relazioni che essi scelgono, ma nei vincoli che essi scoprono non come meri attributi, bensì come costitutivi della loro identità<sup>9</sup>.

Se volessimo su questo punto confrontare il liberalismo al comunitarismo, dovremmo dire che ora la comunità culturale ha preso il posto del mercato, perché anch'essa si può ritenere una sorta di vincolo pre-politico, con la differenza però che il mercato, almeno nella sua visione liberistica, non è certamente una comunità e quindi non è costitutivo dell'identità dei suoi partecipanti. Ma parlare di comunità morale ancora non significa parlare di comunità politica. Affermare una concezione costitutiva della comunità ancora non significa attribuire alla "comunità politica" una funzione costitutiva delle identità individuali.

Questo è un punto spesso trascurato nel dibattito attuale e, tuttavia, è di grande importanza per la nostra problematica. Si potrebbe infatti sostenere che la comunità culturale ha una funzione costitutiva dell'identità personale e, al contempo, ritenere che la politica non sia una comunità in questo senso. Si potrebbe cioè essere comunitari sotto il primo aspetto, e liberali sotto l'altro. Dare torto ai liberali quando riducono i contesti sociali a mere occasioni di interazione e dare torto ai comunitari quando pensano la comunità politica come il logico sviluppo di una comunità morale già costituita o, comunque, come il segno della preesistenza di questa. È questa senza dubbio un'ipotesi percorribile, ma che richiede un'ulteriore riflessione sui rapporti tra cultura e politica.

<sup>8</sup> M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P., Cambridge, 1982, p.143.

<sup>9</sup> Ivi, p.150.

#### 4. Le forme della comunità

Abbiamo finora usato in modo indifferenziato il termine di "comunità", ma non dobbiamo cadere nell'errore denunciato all'inizio, quello cioè di lasciare questo termine in un'atmosfera magica e puramente evocativa.

Non basta una qualsiasi comunanza perché vi sia comunità, non basta neppure che questa comunanza sia significativa. Non basta che i partecipanti alla vita sociale condividano gli obiettivi finali e considerino la cooperazione come un bene in sé. Non basta che i loro interessi non siano sempre antagonistici, ma in molti casi complementari e coincidenti (*overlapping*). Tutte queste caratteristiche si ritrovano nel concetto rawlsiano di "unione sociale" e nei tentativi del liberalismo di dotarsi di una propria idea della comunità politica. E tuttavia ancora non raggiungiamo una soglia accettabile, perché i soggetti si presentano alla vita cooperativa già individuati per i fatti loro o, comunque, convinti che la vita sociale non debba contribuire in modo significativo alla loro identità. In tal caso la dimensione comunitaria sarebbe concentrata sulla qualità delle motivazioni, cioè sul loro carattere altruistico, una volta che gli individui stessi hanno per conto loro già imparato ad orientarsi nel mondo. Una comunità non può essere ricondotta senza perdita del concetto ad un'associazione, né la partecipazione alla cooperazione, né il vincolo comune ad una relazione, né la condivisione alla reciprocità, né ciò che è comune a ciò che è collettivo<sup>10</sup>. Credo che, perché si possa parlare di comunità in modo significativo, sia necessario che, accanto alla stabilità delle relazioni sociali, ad una forma di vita condivisa e ad un orizzonte comune di valori, ci debba essere la possibilità di individuare chi sono i suoi membri e, quindi, di distinguere i membri della comunità dagli stranieri. Ma per questo è necessario che vi sia una qualche forma di autorità.

Se teniamo presente questo modello di comunità, allora dobbiamo constatare che le forme di comunità, che la società contemporanea segnata dai diritti dell'uomo rende possibili, sono tutte esempi per qualche verso incompleti. Mentre da un lato ciò riconferma il carattere analogico del concetto di comunità, dall'altra suggerisce la constatazione dell'impossibilità di rinvenire una realizzazione piena, o un caso principale in cui il modello si attua in tutta la sua pienezza.

Storicamente le comunità pre-politiche si sono presentate come provviste di caratteri che sono insieme e congiuntamente culturali e morali. Una forma di vita condivisa non è solo un insieme di pratiche sociali, ma anche un insieme di "beni interni" (MacIntyre), che le sostengono e le animano. Una forma di vita condivisa è, pertanto, anche un insieme di valori morali condivisi. Sarebbe impossibile scindere l'una dagli altri senza vanificare con ciò stesso la problematica dell'identità. Per questo il modello di comunità corrente nell'ambito del comunitarismo, pur se con differenti accentuazioni, è quello di una comunità culturale pensata anche come comunità morale. E tuttavia questo modello è alla luce dei fatti puramente nostalgico e rinvia alle comunità politico-religiose presenti nelle colonie del New England, di cui non s'è persa del tutto la memoria nel popolo americano. Ma non si può negare che è possibile una comunanza morale senza che vi sia una comunanza culturale e che non è affatto detto che una comunanza culturale implichi una condivisione di valori morali. Non solo esempi di questa separazione tra etica e cultura si ritrovano nella storia passata, ma sembra anche che questa tendenza si stia rafforzando nei nostri tempi. Può darsi che quest'orientamento non sia altro che il segno della difficoltà che incontra oggi l'idea stessa di comunità, ma in ogni caso è qualcosa di cui bisogna prendere atto.

La condivisione di principi morali di per sé non sembra capace di generare una vera e propria dimensione comunitaria. Non credo che si possa dire che tutti i seguaci dell'etica utilitaristica costituiscano una comunità morale (a parte naturalmente il piccolo gruppo di adoratori della mummia di Bentham). Perché ciò fosse possibile, bisognerebbe che vi

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 150 ss.

fossero tra loro anche pratiche sociali comuni e vi fossero anche organi autoritativi a custodia dell'autenticità dell'interpretazione dei valori condivisi e della loro corretta applicazione. Ma è ovvio che non esiste alcuna pratica in comune tra gli utilitaristi sparsi per il mondo e che non c'è nessun filosofo utilitarista che possa presumere di essere l'interprete autentico dell'utilitarismo. "Comunanza" non è la stessa cosa di "comunità". In definitiva non credo che la morale di per sé possa dar luogo ad una dimensione comunitaria. È possibile una comunità di persone che condividano la morale laica che per definizione rifiuta ogni "autorità morale"? Non è forse una *contradictio in adiecto* una comunità di individualisti (o di anarchici)? E' possibile senza contraddizione una comunità morale che persegua come supremo valore quello della tolleranza nei confronti di qualsiasi morale?

Credo che alla fin dei conti il concetto di "comunità morale" vada bene solo per alcuni modi di concepire la morale, in particolare per quelli che hanno una qualche origine religiosa<sup>11</sup>. Ma allora è la religione, e non già la morale, a costituire la ragione del vincolo associativo. Penso qui ovviamente alla comunità cattolica o a quella islamica. Tutti i cattolici o tutti i musulmani sentono di appartenere ad un'unica grande comunione di principi e di vita, anche se sono divisi in comunità culturali particolari. E questo sentimento è rafforzato dalla presenza di un'autorità, non sempre centralizzata, ma comunque in certo qual modo visibile.

Ho anche detto che in una comunità culturale non sempre i valori morali sono la fonte precipua dell'aggregazione. La *comunità culturale* accomuna gli individui sulla base di pratiche e di forme di vita<sup>12</sup>. Questi atteggiamenti nei confronti del mondo e questi modi di vivere e di fare le cose (la cultura materiale) costituiscono i vincoli comunitari. Ovviamente ci sono anche valori morali e, tuttavia, non sempre sono la cosa strettamente essenziale. I valori dominanti possono cambiare anche radicalmente e l'identità culturale restare la stessa<sup>13</sup>. La morale pubblica e privata degli inglesi non è più certamente la stessa di quella dell'epoca vittoriana, ma gli inglesi non per questo hanno perso la loro identità culturale. Sarebbe diverso il discorso qualora mutasse radicalmente la loro lingua o qualora s'interrompesse la continuità dell'ambiente e dell'eredità culturale. Ciononostante per i comunitaristi una comunità culturale è necessariamente anche una comunità morale. Uno degli argomenti che spesso avanzano è il seguente: senza la tutela politica della loro identità culturale gli individui non potrebbero avere quella vita morale che desiderano avere, perché verrebbero meno gli orizzonti di senso delle loro scelte.

La comunità culturale è per definizione particolaristica, perché ad essa si appartiene non per scelta ma per nascita, educazione e pratica di vita comune. Per questo non è necessario alcun organo autoritativo, che decida dell'appartenenza o meno alla comunità. Normalmente non c'è bisogno di dire a quale famiglia appartengono i figli. Invece sono necessarie forme di tutela delle strutture comunitarie di vita nei confronti delle minacce esterne. Una comunità culturale può trovarsi in una situazione di minorità e può essere seriamente minacciata nella sua identità. Una comunità morale può morire per mancanza di fede nei valori, una comunità culturale per l'esaurirsi di una storia comune e per l'impossibilità di trasmettere il patrimonio comune.

Il bisogno di comunità culturale, lungi dall'esaurirsi, tende a crescere nella società post-moderna in ragione del diffondersi del principio di eguaglianza. Già Tocqueville aveva notato che l'eguaglianza di principio mette in moto la ricerca della disuguaglianza di

<sup>11</sup> Ciò vale anche per Engelhardt, il cui concetto di "comunità morale" sviluppato nel *Manuale di Bioetica* è di chiara origine religiosa. Cfr. infatti H.T. Engelhardt jr, *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*, SCM Press, London, 1991 e, da ultimo, dello stesso, *Bioetica: laica e religiosa*, in "Bioetica", 1993, pp.346-350.

<sup>12</sup> Per i rapporti tra identità e cultura cfr. G. Di Cristofaro Longo, *Identità e cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Studium, Roma, 1993.

<sup>13</sup> Cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, cit., p.167.

fatto, perché fa perdere il bene dell'identità. Questa, infatti, ci distingue dal gregge o dalla massa e si configura – per usare il linguaggio di Hirsch – come un bene posizionale. È recente il caso preoccupante delle *gated communities* (comunità recintate) negli Stati Uniti. Oggi oltre quattro milioni di americani vivono in queste comunità artificiali non tanto per la paura del crimine, ma per soddisfare una speciale forma di domanda posizionale: il desiderio di ricostruire una comunità e un senso di appartenenza<sup>14</sup>. Si può mai pensare, infatti, che esista un linguaggio dell'appartenenza adeguato a Los Angeles?<sup>15</sup> Una tendenza del genere si ritrova nella recente proposta di un noto bioeticista americano, R.H. Veatch, che, rifiutando come inadeguato l'istituto del consenso informato, ha sostenuto l'opportunità che le strutture sanitarie siano diversificate secondo gli orientamenti etico-culturali dei pazienti<sup>16</sup>. Un medico che condivide i nostri stessi valori più profondi sarebbe il più adatto a guidare le nostre scelte, perché si troverebbe nella condizione migliore per interpretare il nostro senso del bene. Qui è evidente che la politica non viene ritenuta come il luogo adatto a rappresentare una concezione della vita buona, che pure i cittadini non intendono abbandonare. Una società multiculturale, cioè composta da tribù morali e culturali ben diverse tra loro, dovrebbe avere una concezione debole della politica. Nel campo della salute ciò significherebbe che l'autorità pubblica dovrebbe fornire a tutti solo quell'assistenza minima strettamente essenziale, mentre la cura della salute in senso pieno dovrebbe appartenere al campo della beneficalità, e non a quello della giustizia, e dovrebbe essere affidata al libero mercato sanitario o all'iniziativa delle singole comunità tribali<sup>17</sup>. L'ideale tipicamente liberale è dunque rappresentato da strutture pubbliche, che forniscono in modo eguale il minimo indispensabile di cure per tutti, e da strutture private, che rispondono ai più diversi desideri dei singoli o dei gruppi culturali.

Il modo comunitario di valorizzare la comunità culturale è a prima vista non riconducibile ad un paradigma unitario. Secondo Sandel le comunità prioritarie sono quelle della nazione o della classe, cioè in qualche senso già politiche. MacIntyre, invece, ha presente prevalentemente il modello della famiglia, della tribù o dei rapporti di vicinato, cioè le comunità di vita. Infine Taylor accentua la comunanza della cultura, cioè la condivisione di comuni orizzonti di senso come preconditione per l'esercizio stesso dell'autonomia morale<sup>18</sup>. Ma, alla fin dei conti, i vincoli originari della vita comunitaria non sono mai quelli strettamente politici, perché l'autorità politica avrà sempre bisogno di ragioni culturali per fondare la propria legittimazione.

Sia il liberalismo che il comunitarismo nella sostanza trattano le comunità culturali come se fossero individui già identificati anteriormente ed indipendentemente dalla vita politica<sup>19</sup>. La differenza sta prevalentemente nel ruolo che si assegna alla vita politica: o quello debole del liberalismo o quello forte del comunitarismo. E tuttavia in ogni caso non è la politica a fare la comunità, a produrre il senso dell'appartenenza e il bene dell'identità. Se è vero che il liberalismo parla di "comunità politica", attribuisce però a quest'espressione un significato metaforico e costrittivo, mentre il comunitarismo vede

<sup>14</sup> Cfr. S. Zamagni, *Economia civile come forza di civilizzazione per la società italiana*, in "Passaggi UCID", 2, 1996, 3, p.77.

<sup>15</sup> Cfr. J. Waldron, *Valori particolari e moralità critica*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp.291-327.

<sup>16</sup> R.H. Veatch, *Abandoning Informed Consent*, in "Hasting Center Report", 1995, pp.5-12.

<sup>17</sup> Cfr. H.T. Engelhardt jr, *Manuale di bioetica*, trad. di M.Meroni, Il Saggiatore, Milano, 1991, p.14.

<sup>18</sup> Cfr. S. Avineri, A. de-Shalit (eds.), *Communitarism and Individualism*. Oxford U.P., Oxford, 1992, p.4.

<sup>19</sup> Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford U.P., Oxford, 1996.

dietro di essa pur sempre la forza e la compattezza della comunità culturale<sup>20</sup>. La differenza principale tra liberali e comunitari non risiede tanto nel modo di concepire lo stato, ma nel modo di concepire la società, che per i primi è il mercato delle scelte di vita e per i secondi è l'appartenenza ad un modo comune di vita. E bisogna riconoscere che i dati di fatto sembrano dar ragione ai primi più che ai secondi, ma anche che vi sono i segni evidenti di un ritorno della "società civile".

Ed allora è palese che il punto cruciale è quello del rapporto tra comunità culturale e comunità politica, quello cioè tra cultura e politica, poiché sembra che i vincoli pre-politici più significativi per la dimensione comunitaria siano proprio quelli culturali.

## 5. In che senso la politica è un luogo comunitario

Perveniamo così alla questione della comunità politica. In che senso è possibile parlare di "comunità politica", ora che abbiamo evidenziato il senso morale e quello culturale di comunità?

Se riconosciamo che l'identità è uno dei beni fondamentali di cui la vita politica deve in qualche modo occuparsi, allora dobbiamo trarne tutte le conseguenti implicazioni riguardanti il concetto politico di comunità. Anche ammettendo che l'identità personale e collettiva si costituisca indipendentemente e al di fuori della politica, tuttavia, dato che essa avanza una richiesta di riconoscimento politico, dobbiamo rimettere in discussione il modo liberale d'intendere la comunità politica.

Il fatto che la domanda di riconoscimento del bene dell'identità si faccia sempre più pressante vuol dire che nella società post-moderna le identità etico-culturali si trovano in uno stato d'insicurezza e d'incertezza. È proprio la società liberale a provocare quello spaesamento dell'identità che è terreno fertile per il comunitarismo<sup>21</sup>. In una società d'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. Se esse non lo fossero, allora resterebbe l'incertezza sulla validità delle nostre scelte e, in più, ci sentiremmo emarginati ed esclusi dalla vita comune. Il riconoscimento politico dell'identità ha, perciò, questo ruolo importante di rassicuramento per individui che ripongono tutto il senso della loro vita nelle scelte fatte e nei progetti esistenziali. Nel conflitto identitario si tratta d'individuare ciò che ciascuno *politicamente* è, cioè la soggettività politica di ciascuno. Ma questo significa che la politica contribuisce in qualche modo all'edificazione dell'identità personale e collettiva.

Non si può infatti equiparare l'incertezza degli interessi e delle preferenze con l'incertezza delle identità. Gli interessi sono negoziabili, mentre le identità non lo sono<sup>22</sup>. Tra le varie ragioni del conflitto, quali l'imperfezione e la contingenza degli esseri umani, la scarsità delle risorse necessarie, la sete di dominio dell'uomo sull'uomo, l'inconciliabilità delle preferenze e degli interessi, la molteplicità di modi di fare legittimamente le cose, c'è anche il conflitto di riconoscimento, cioè la lotta per l'accettazione politica dell'identità personale o collettiva. Tale conflitto non è negoziabile,

<sup>20</sup> Non sono dunque d'accordo con la seguente affermazione di Kymlicka: «si potrebbe dire che liberali e comunitaristi divergono non sulla dipendenza dell'individuo dalla società, ma sulla dipendenza della società dallo stato». Cfr. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, 1996, p.259. Mi sembra al contrario che l'aspirazione dei comunitari è che lo stato dipenda dalla società e che anche questo può condurre al misconoscimento del senso della politica.

<sup>21</sup> Cfr. A. Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

<sup>22</sup> Cfr. A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano, 1993, p.187 ss.

perché altrimenti si dovrebbe ammettere che l'identità non è già formata anteriormente alla vita politica. Tuttavia non sempre il riconoscimento politico richiesto riguarda un'identità preesistente al conflitto (com'è il caso dell'identità nazionale, etnica, linguistica, culturale...), altre volte si va formando nel conflitto riguardante l'appartenenza e nel corso del discorso politico. Voglio dire che la vita politica stessa non solo presuppone identità già costituite, ma anche è produttiva di nuove identità. Pertanto, l'incertezza identitaria non riguarda soltanto ciò che già si è, ma anche ciò che si vuole diventare. Una minoranza culturale spesso non richiede soltanto di essere riconosciuta, ma anche con ciò stesso di partecipare ad una cooperazione collettiva con identità differenti, che può approdare a nuove forme di vita comune. È questo, infatti, il contenuto della richiesta di cittadinanza.

Da questo punto di vista la tesi dell'appiattimento della comunità politica in una dimensione mono-culturale è non solo inattuale, ma neppure suffragata dall'esperienza storica del passato. L'impresa dello Stato non è forse quella di far convivere degli estranei? Ma questo è forse possibile se restano estranei? Non è forse necessario che si superi in qualche modo quest'estraneità?

La formazione della città medioevale è stata possibile per il superamento dei vincoli feudali di prossimità ancora dipendenti dal gruppo parentale e dai legami di sangue. Individui che vivono insieme, che lavorano insieme, che insieme amano e soffrono, vedono crescere tra loro vincoli di reciprocità e di aiuto scambievole. La città medioevale è il luogo della sfida della cooperazione tra estranei. Max Weber ha riconosciuto in ciò l'apporto culturale del cristianesimo, che è in linea di principio un avversario del primato dei vincoli di sangue, di razza o di nazione. Proprio per questo in tutte le città asiatiche e in quelle del Medioriente è mancato il comune, cioè la cittadinanza.

Non si può dunque negare che la politica sia volta a creare una comunanza, cioè ad interferire sull'identificazione dell'identità personale e collettiva. Tra lo Stato etico, che intende conferire l'identità ai suoi cittadini d'autorità, e lo Stato neutrale, che elimina il problema dell'identità dai compiti della giustizia, c'è lo Stato sociale, che ha tra i suoi fini quelli di creare le condizioni migliori per la ricerca comune del bene dell'identità. Ciò significa che una teoria della giustizia deve prevedere tra i beni primari anche quello dell'identità. Poiché la determinazione di tale bene è incerto, in quanto non si può presumere che sia precedente ed indipendente dalla vita politica, allora è inevitabile che la giustizia se ne occupi in qualche modo. Ma non se ne deve occupare nel senso di predeterminare ciò che deve invece essere conquistato dal discorso pubblico, ma nel senso di rendere possibile quel dialogo cooperativo, che è essenziale al superamento dello spaesamento identitario. Il passaggio dal problema della distribuzione dei beni tra soggetti già identificati al problema della giustificazione del contesto entro cui la distribuzione deve aver luogo, cioè il passaggio dalla giustizia distributiva alla giustizia politica, non è solo un modo diverso d'intendere la teoria della giustizia, ma è anche un modo diverso d'intendere la politica e i suoi rapporti con la società civile.

Nella sua idea di "unione sociale" Rawls distingue due significati di bene comunitario. Il primo è quello basato sugli assunti individualistici e utilitaristici, per cui gli individui hanno interesse a cooperare per raggiungere i loro fini privati. Rawls distingue la propria concezione da questa, perché per la sua i partecipanti hanno certi scopi finali comuni e considerano lo schema della cooperazione come un bene in sé. Ma anche questa concezione è individualistica, in quanto assume l'individuazione antecedente dei soggetti della cooperazione, le cui effettive motivazioni possono comprendere anche obiettivi generosi e disinteressati. La differenza sta solo nel fatto che nella prima concezione (quella utilitaristica) la comunità è completamente esterna agli obiettivi e agli interessi degli individui, mentre in quella di Rawls è parzialmente interna ai soggetti, in quanto coinvolge i sentimenti di coloro che sono impegnati nel progetto cooperativo. Ma resta vero che entrambe le concezioni restano a livello delle motivazioni del soggetto e non penetrano nella sua costituzione stessa.

Se esaminiamo più da vicino le forme della cooperazione, che ovviamente si distinguono tra loro sulla base del tipo di beni a cui mirano, ci accorgiamo facilmente che ve ne sono alcune in cui la condizione per accedere ad un bene fondamentale per l'identità personale è che non solo anche gli altri abbiano questa possibilità, ma in più che si uniscano a noi per la stessa costituzione e fruizione del bene finale. Taylor ha distinto i "beni convergenti", che possono essere prodotti solo dall'unione degli sforzi, ma che poi sono goduti individualmente, dai beni comuni, che esistono solo in quanto vi sono o vi possono essere azioni comuni anche nel momento finale della loro fruizione. Potremmo considerare questi ultimi come beni relazionali, cioè beni che si raggiungono e si fruiscono solo insieme agli altri. Tipico esempio potrebbe essere quello dei beni culturali. Per godere del bene della musica ho bisogno che vi siano delle orchestre, cioè azioni comuni e coordinate, ma anche che questa fruizione sia condivisa con altri. Come nota Taylor, Mozart-con-te è diverso da Mozart-da-solo. Il bello sta nel condividere<sup>23</sup>. Nella misura in cui la problematica dell'identità è legata a questi beni comuni, allora la comunità politica è obbligata a renderli possibili.

A questo fine una comunità politica, pur essendo neutrale nei confronti del modo in cui i suoi cittadini danno forma alla loro vita, non può essere indifferente nei confronti degli orizzonti generali del bene umano. Se non v'è una protezione delle concezioni apprezzabili del bene, il pluralismo finirebbe per distruggere la stessa possibilità di sopravvivenza delle componenti più nobili della nostra cultura<sup>24</sup>. Noi infatti chiediamo allo Stato la tutela dei beni culturali, della natura e dei valori artistici e non pensiamo con questo di sostenere uno Stato etico. Il sostegno dello Stato è necessario per garantire la sopravvivenza di un'adeguata gamma di opzioni a coloro che non hanno ancora definito i loro progetti di vita.

I liberali obiettano che da ciò non si può affatto dedurre la conseguenza che lo Stato debba valutare le particolari concezioni del bene e i progetti personali di vita, come vorrebbero i comunitaristi<sup>25</sup>. In questo hanno ragione e, tuttavia, debbono riconoscere che la comunità politica deve avere una propria concezione degli orizzonti generali del bene umano, aperta quanto si vuole e però capace di distinguere ciò che appartiene alla fioritura umana da ciò che ne rappresenta il declino. Questo non significa che la comunità politica s'identifichi con la comunità culturale, perché in tal modo la sua apertura al bene umano ne risulterebbe fortemente mortificata.

Se il compito dello Stato è quello di far convivere degli estranei e se questa convivenza vuol essere qualcosa di più di un mero *modus vivendi*, allora la sua opera dovrà essere quella di rendere possibile quel "mutuo addomesticamento" (o civilizzazione) che è la ragion d'essere della società civile. Si tratta di edificare un linguaggio comune, che consenta di far dialogare le diversità. Attraverso la consuetudine di vita e la cura reciproca si costruiscono le reti della corresponsabilità<sup>26</sup>. Ma queste devono essere in qualche modo guidate verso un intreccio unitario, perché di per sé la società civile del nostro tempo è il luogo della frammentazione e della creatività e non è affatto un'omogenea comunità culturale. La società civile del nostro tempo non è una comunità culturale ed è per questo che oggi le ragioni della comunità riposano molto sui vincoli politici. La sfida è quella di ipotizzare una vera e propria comunità tra estranei, tutto il contrario di quella descritta da Tönnies.

Il valore di un bene non riposa unicamente sull'utilità che l'individuo crede di percepire, ma deve essere riconoscibile intersoggettivamente. Del pari l'identità di un individuo o di

<sup>23</sup> Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., p.149.

<sup>24</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford U.P., Oxford, 1986, p.162.

<sup>25</sup> Cfr., ad esempio, W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 244 ss.

<sup>26</sup> «Tu diventi responsabile per sempre di quello che hai addomesticato». A. De Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, trad. it. di N.Bompiani Bregoli, Bompiani, Milano, 1994, p.98.

un gruppo richiede l'identificabilità da parte di altri individui, perché solo una collettività identificante può fornire i criteri che rendono possibile la definizione degli interessi dei singoli individui. Quando i valori legati al proprio stato di vita o, più in generale, alle proprie appartenenze sono accolti e protetti, cioè riconosciuti e confermati come tali in senso universale, allora si è rassicurati sulla loro consistenza e validità. In ogni caso nessuno può conquistare la propria identità da solo, ma è necessario ricercarla attraverso un dialogo con altre persone nella dimensione della pubblicità. Se gli altri cittadini non collaborano in qualche misura, se misconoscono o disprezzano il mio modo d'essere, allora questo sarà per me fonte di umiliazione, di oppressione e di alienazione. Qui basti ricordare che molte delle accuse giustificate del femminismo si fondano proprio su questa mancanza di riconoscimento dell'identità della donna, che viene così ostacolata nel raggiungere la stima di sé e del suo ruolo sociale. E tuttavia, se chiedo che il riconoscimento degli altri sia sincero e libero, debbo ammettere la possibilità che esso mi venga negato con buone ragioni.

Il riconoscimento della diversità, che è essenziale per il processo d'identificazione, richiede un'interazione sociale significativa. Affinché non si riduca ad una mera presa d'atto delle diversità, è necessaria una comunanza di linguaggio, uno spazio comune della conversazione pubblica per cui il significato delle parole-chiave è lo stesso per tutti. Secondo Wittgenstein - com'è noto - l'accordo sui significati è la base dell'accordo sui giudizi.

Se la politica non desse luogo ad una dimensione comunitaria, allora non potrebbe svolgere la funzione di costituzione di collettività identificanti, mediante cui coloro che hanno problemi simili d'identificazione si aggregano e coloro che li hanno diversi si riconoscono reciprocamente in una dimensione cooperativa.

L'eliminazione della dimensione comunitaria dalla politica conduce inevitabilmente ad assegnare alle comunità morali e a quelle culturali ruoli e funzioni propriamente politiche. In questo senso il comunitarismo è l'effetto necessario del liberalismo e la dimostrazione dell'inadeguatezza di questo. Gli individui sono più attratti dalle loro comunità morali d'appartenenza (o dalle comunità d'interessi), entro cui possono trovare riconoscimento ed esercitare la pratica del bene (o quella che loro credono tale), che non dalla dimensione politica, luogo divenuto anonimo e spersonalizzato. Eppure in questo luogo, debole di valori, trovano limitazioni alla loro libertà, obblighi e sanzioni, tutte cose intollerabili se non sostenute da giustificazioni non meramente esteriori. Forte è allora la tentazione di attribuire alle comunità morali o culturali uniformi anche la dimensione politica o, comunque, di sottrarre alla società politica globale quanto più è possibile delle sue competenze. È questo infatti il processo in corso nelle società politiche occidentali e orientali (seppur per motivi diversi). Il risveglio delle etnie, le tendenze federaliste, i processi autonomistici spesso devono interpretarsi come il maldestro (ma irrefrenabile) tentativo di ricondurre la politica alla dimensione comunitaria, che però non è più in senso proprio "politica". Tali movimenti manifestano, comunque, l'esigenza di ripristinare il contatto tra la politica e l'identità personale, che è trascurato o mortificato dalla concezione liberale della democrazia intesa come puro e semplice metodo di governo<sup>27</sup>.

Poiché è segnata dalla diversità, la società politica non può essere considerata una comunità morale, che ha una visione uniforme del bene. La politica deve poter accogliere in sé una vasta pluralità di concezioni del bene. Esse non vengono semplicemente "tollerate" (nel senso di "sopportate"), ma approvate e convalidate, pur se in una dimensione critica.

La vita politica ha indubbiamente molti punti di contatto con una comunità culturale, perché non può fare a meno di contesti cooperativi e di forme di vita. Lavorare e vivere insieme anche tra identità diverse genera comunanza nella storia. Significa avere memorie

<sup>27</sup> Questa concezione - com'è noto - è strenuamente difesa da N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984.

comuni e un comune destino. Avere diritti di cittadinanza non significa primariamente trovarsi in un determinato luogo governato da un'autorità politica, ma è esso stesso un fatto culturale. Significa aver consuetudine di vita, collaborare con altri nella vita sociale e nelle pratiche sociali ordinarie. In questo senso si può anche parlare di un'*identità politica*, che dice riferimento a determinate comunità storiche di vita. Tuttavia non per questo si deve confondere la comunità politica con la comunità culturale.

L'obiettivo di una comunità culturale consiste nel conservare le proprie forme di vita, che a loro volta sono in funzione dell'identità personale e collettiva. Le strutture comunitarie sono il fine stesso della vita di una comunità culturale. Bisogna proteggere gli usi e i costumi degli aborigeni, altrimenti gli aborigeni perderanno il loro punto di riferimento nel mondo. Per una comunità politica, invece, le pratiche sociali e le forme di vita sono il mezzo attraverso cui individui diversi da tanti punti di vista (anche da quello culturale) possono comunicare, intendersi e comprendersi. Ma il fine della politica non è la comunanza culturale, bensì il discorso che essa permette d'intrecciare tra le diversità. In questo senso si può dire che il multiculturalismo e il pluralismo mettono meglio in luce la ragion d'essere della politica, il cui obiettivo specifico (anche se non il solo) è mettere in comunicazione tra loro proprio coloro che non sono già in possesso di una comunanza nelle idee, negli interessi e nei valori.

26 novembre '97