

LA CRITICA COMUNITARISTA AL LIBERALISMO RAWLSIANO

Maria Dodaro*

Il dibattito tra Rawls ed alcuni autorevoli esponenti del movimento comunitarista si è sviluppato in America a partire dalla seconda metà degli anni '70, in seguito alla pubblicazione di *A theory of justice* di John Rawls nel 1971. Tale dibattito ha trovato particolare diffusione nel corso degli anni '80 e '90, ed ha assunto i termini di una contrapposizione più generale tra pensatori comunitaristi e filosofi di orientamento liberale. Il confronto tra queste due correnti di pensiero ha riacquisito forza negli anni '90, successivamente all'uscita dei volumi rawlsiani *Political liberalism* del 1993 e *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"* del 1999¹.

Il comunitarismo è una corrente di pensiero complessa, di cui fanno parte diversi autori. Ciò che accomuna le teorie di questi studiosi è una forte critica all'individualismo liberale, e la volontà di riprendere una concezione del vivere sociale e del diritto, fondate sul recupero della comunità². Tra i temi cari a questi autori rientrano le problematiche legate all'identità, ai diritti, alla giustizia.

Il pensiero comunitarista si è affermato attraverso l'opera di due generazioni di studiosi, la prima, formata da autori come Robert M. Unger (*Knowledge and Politics*, 1975), Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 1981), Michael Sandel (*Liberalism and the limits of justice*, 1982), Charles Taylor (di quell'epoca ricordiamo *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers*, del 1985).

La seconda generazione, ha tra i suoi nomi di spicco Philip Selznick (*TVA and the Grass Roots*, 1949), Robert Bellah (*Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, 1985) ed Amitai Etzioni

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Sul dibattito tra le due correnti, cfr. E. CANIGLIA, A. SPREAFICO (a cura di), *Comunitarismo o liberalismo?*, LUISS University Press, Roma, 2003, e A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Ed. Riuniti, Roma, 2000.

² Sul comunitarismo, cfr. I. COLOZZI, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano, 2002; V. PAZÉ, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma, 2004; AA.VV., *Le forme del comunitarismo*, Il cantiere delle idee, Parma, 2000.

(*The Spirit of Community*, 1994), ed è caratterizzata da un impegno politico più attivo.

Anche se ciascuno di questi autori fornisce un contributo originale alle teorie sulla comunità, la base del confronto è comunque l'idea secondo la quale la comunità rappresenta un mondo di valori esistente indipendentemente dalla volontà e dalla scelta razionale degli individui. In tal senso, la collettività è permeata da un corpo di tradizioni razziali, linguistiche, religiose e culturali al cui interno l'individuo acquista coscienza di sé, dei propri doveri e dei fini ai quali conformare le proprie scelte. Per questo motivo, al di fuori della comunità esistono solo individui astratti ed entità impersonali.

I comunitaristi insistono sul tema del bene comune e della giustizia, trattano del fondamento dei diritti e si occupano dei temi sociali forti, quali i diritti delle minoranze e le disuguaglianze sociali, sempre in connessione con valori identitari di tipo etico e religioso.

Data la molteplicità degli autori e delle teorie comunitariste, in questa sede ho scelto di trattare selettivamente tre punti della critica comunitarista a Rawls, soffermandomi sul contributo di tre autori.

Il primo punto riguarda la natura del sé, per come trattata da Sandel; il secondo, il problema della giustizia, nella teoria di Walzer; il terzo, la tematica dei diritti, nella elaborazione di Taylor.

*"La giustizia – scrive Rawls – è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero"*³.

La teoria della giustizia rawlsiana è considerata una delle più imponenti del XX secolo e propone una visione della società e dello Stato che, pur richiamandosi ai classici temi liberali (in primo luogo, il contratto sociale), ne critica alcuni esiti (in primo luogo, l'utilitarismo)⁴.

La concezione rawlsiana della giustizia rispecchia ideali di liberalismo sociale e rappresenta una riattualizzazione dello stesso, nella misura in cui si preoccupa di conciliare libertà e uguaglianza, quali principi regolatori delle relazioni sociali e politiche⁵.

Rawls critica aspramente l'utilitarismo e sostiene che in una società imparziale il 'giusto', debba prevalere sul 'bene', per garantire i diritti del cittadino. Secondo il filosofo, infatti, la visione utilitarista, istituendo il

³ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, ed. It. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Campi del sapere/Feltrinelli, Milano, 1999, p.21

⁴ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 38-40

⁵ Cfr. A. IACCARINO, *Verità e giustizia. Per un'ontologia del pluralismo*, Città nuova, Roma, 2008, pp. 49-72

nesso giustizia-utilità, rischia di non essere in grado di garantire i diritti individuali, in quanto appunto li subordina al principio di utilità.

Il criterio per stabilire se una società è giusta è l'eguaglianza nel godimento di tali diritti: questa è per Rawls una condizione imprescindibile che non ammette eccezioni, né compromessi. L'autore statunitense riprende l'idea kantiana degli uomini come esseri razionali e morali. Il fondamento della teoria rawlsiana della giustizia risiede nell'accordo tra i membri della società, in base a principi di giustizia che siano razionali e condivisibili da tutti. In base a tali principi i singoli stabiliscono le loro pretese di accesso ai beni primari.

Lo schema rawlsiano tiene conto delle differenze sociali esistenti tra gli uomini ed è fondata su un'argomentazione incentrata sulla ricerca di un accordo tra i diversi membri del corpo sociale, al fine di stabilire una concezione pubblica della giustizia che formi "*lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene-ordinata*"⁶. Una società si dirà bene ordinata nel momento in cui soddisferà due criteri principali, e cioè, che ogni individuo accetti e sappia che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia; e che le istituzioni fondamentali soddisfino tali principi. La giustizia diventa l'elemento chiave della coesione sociale, che non è fondata sulla condivisione di principi morali, legati al concetto di bene, ma sulla percezione comune dell'idea di giusto.

Per sostenere la sua tesi, l'autore deve ricercare una giustificazione razionale alle regole di giustizia da far valere nelle società ben ordinate e, per fare ciò, ricorre al concetto di "*posizione originaria*": tutti gli individui si trovano in una situazione iniziale di scelta rispetto ai principi di giustizia; tale condizione è di assoluta uguaglianza, in quanto essi sono privi di ogni informazione relativa alla propria situazione futura nella società. In questa condizione di ignoranza, tutti i membri del corpo sociale possiedono uguali diritti di proposta rispetto alla scelta dei principi razionali di giustizia che dovranno essere confrontati con quelli altrui. Le parti vengono presentate come razionali e reciprocamente disinteressate, in quanto nessuno può pensare di avvantaggiarsi dalla scelta di taluni criteri e ciò garantisce che i principi conseguenti a tale accordo siano necessariamente equi e giusti. Da ciò deriva la definizione di giustizia come equità⁷.

⁶ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p.23

⁷ J. RAWLS, *Justice as Fairness*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2001, ed. it. *Giustizia come equità*, a cura di S. Veca, Campi del sapere/Feltrinelli, 2002

Nella sua elaborazione, l'autore si richiama a Kant, nel considerare il rispetto dei principi di giustizia come un imperativo categorico⁸. La

⁸ In Kant l'imperativo categorico prescrive come la volontà debba agire e di aderire a una legge razionale prodotta dall'uomo per mezzo della propria ragione; essa non ordina quali singoli atti si debbano compiere, è autonoma ed ha un fondamento razionale. La ragione è la fonte della legge morale ed ha una portata universale, perché è intrinseca ad ogni uomo. L'imperativo categorico si estrinseca secondo tre formule: agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione divenga universale; agisci in modo da trattare l'uomo, in te come negli altri, sempre anche come fine e non mai solo come mezzo; agisci in modo che la tua volontà possa istituire una legislazione universale. La legge morale è caratterizzata da assolutezza, formalismo e autonomia. È proprio l'autonomia che consente di conciliare obbligatorietà e assoluta libertà nella scelta. L'essere umano deve, infatti, obbedire a un comando che egli stesso si è liberamente dato, conformemente alla sua stessa natura razionale. Grazie all'esercizio della ragion pratica, l'uomo può combinare l'*a priori* con il concreto, concetti e procedure *a priori* con interessi specifici. Il costruttivismo rivendica questa capacità di costruzione della ragione, che "genera" i suoi oggetti e li ordina secondo le procedure *a priori*, esemplificate dalle tre formulazioni dell'imperativo categorico. Si tratta di una procedura deliberativa, attraverso cui l'imperativo categorico dà forma alla nostra costruzione dei fini e impone dei vincoli rappresentati dai criteri della ragion pratica e, pertanto, comuni a tutti gli esseri razionali. Questo processo di costruzione dei contenuti della morale presuppone una concezione del sé razionale, cioè l'uomo deve avere la consapevolezza di essere un agente che esercita la ragion pratica. Tale consapevolezza gli deriva dalla riflessione sull'esperienza morale comune, vale a dire, sul carattere oggettivo della morale. Quindi, oggettività e razionalità coincidono. In tal senso, essere un agente che esercita la ragion pratica significa per l'uomo avere la garanzia di costruire giudizi morali corretti.

Sul tema, cfr. J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di S.R. Freeman, President and fellows of Harvard College, Cambridge, Mass., 2007, ed. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, a cura di S. Veca, trad. di V. Ottonelli, Campi del sapere/Feltrinelli, 2009; S.F. MAGNI, *L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità*, in G. BONGIOVANNI (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano, 2007, p. 203 ss.; G. BONGIOVANNI (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, cit., X; C. ROVERSI, *Etica del discorso: oggettività e fondazione*, in G. BONGIOVANNI (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, cit., pp. 257-259 e 270 ss.; S. ZULLO, *Doveri, diritti, ragione pratica: il problema dell'oggettività morale nel deontologismo di derivazione kantiana*, in G.

ripresa dei motivi classici del contratto sociale, non serve lo scopo di giustificare il potere ed il fondamento dello Stato, ma ha l'obiettivo di proporre un modello di società giusta.

Tale società si fonda su due fondamentali principi di giustizia.

Il primo principio afferma che "ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri"; il secondo principio sostiene che "le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti"⁹. L'intento di Rawls è affermare, attraverso questi due principi, l'universalità della natura umana, al di là di motivazioni particolaristiche o utilitaristiche. Uguaglianza¹⁰ e libertà sono strettamente saldate attraverso principi di giustizia. Essi vengono esplicitati come segue:

- a) libertà politica: diritto di voto, attivo e passivo;
- b) libertà di parola e di riunione;
- c) libertà di pensiero;

BONGIOVANNI (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, cit., p. 156 ss.; J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Hermann, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2000, ed. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 2004; C. BAGNOLI, *Il costruttivismo kantiano*, in L. CERI, F. MAGNI, *Reasons of Morals*, ETS, Pisa, 2004, pp. 63-84; O. O'NEILL, *Constructivism in Rawls and Kant*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 347-367; D. O'BRINK, *Moral realism and the foundation of ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1989, ed. it. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, a cura di F. Castellani, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp. 353-374; J. RAWLS, *Themes on Kant's Moral Philosophy*, (1989), in J. RAWLS, *Collected Papers*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 343-346 e 497-528; J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Id., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *Journal of Philosophy*, 77, 9, 1980, pp. 515-572;

⁹ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p.66

¹⁰ Per quanto riguarda più specificamente l'uguaglianza, la teoria rawlsiana insiste sull'equa redistribuzione del reddito e sui rimedi che le classi più agiate devono trovare nei confronti delle difficoltà dei meno abbienti, al fine di garantire l'eguaglianza delle opportunità per tutti. Per ottenere questo obiettivo dovrebbero essere impiegate maggiori risorse nell'educazione dei meno intelligenti invece che in quella dei più dotati, soprattutto nei primi anni di scuola. Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p.75

- d) libertà personale e di possedere la proprietà privata;
- e) libertà dall'arresto e dalla detenzione arbitrari.

Altro importante principio rawlsiano a sostegno della sua teoria della giustizia è il "principio di differenza". Il principio di differenza viene ad indicare la situazione di collaborazione sociale tra classi più ricche e classi più svantaggiate. In un certo senso, esso completa gli altri due, quello di libertà e quello di uguaglianza, perché specifica che per raggiungere libertà e uguaglianza è necessario avere uno spirito cooperativo per cui, da una parte, ci si limita nel desiderare maggiori vantaggi, dall'altra, si tiene presente che se, paradossalmente, il raggiungimento di tali privilegi comportasse un miglioramento delle condizioni delle classi più povere, sarebbe giusto perseguirli¹¹.

Tale spirito cooperativo è reso possibile dal principio del *maximum minimorum* (*maxmin*), in base al quale bisogna migliorare il più possibile la situazione di coloro che stanno peggio¹².

Da quanto detto, emerge l'aggancio di Rawls ai principi sanciti dalla Rivoluzione francese: il recupero dei principi di libertà, uguaglianza e fraternità rappresenta ancora una volta il terreno fertile su cui innestare germogli sempre nuovi di liberalismo.

Il primo nome di spicco a contrapporsi alle tesi rawlsiane è, nel 1982, Michael Sandel. Rispondendo al filosofo con il saggio dal titolo *Liberalism and the limits of justice*, Sandel prende in considerazione, innanzitutto, il problema dell'identità del soggetto, nel suo rapporto con la società e le istituzioni¹³.

Il punto critico del discorso rawlsiano, secondo Sandel, sta nella descrizione del rapporto tra l'io e i propri fini. L'individuo della società giusta di Rawls è definito innanzitutto dalla propria consistenza giuridica, dai diritti soggettivi di cui gode. La domanda morale paradigmatica del soggetto rawlsiano è: quali fini devo scegliere, dato per scontato chi

¹¹ Questo punto dell'argomentazione rawlsiana appare contraddittorio, perché ricade nel paradosso utilitarista, ammettendo che i vantaggi dei gruppi favoriti possano portare dei benefici a quelli più sfavoriti. Sul tema, cfr. A.K. SEN, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, 1992, tr. it. *La disuguaglianza, un riesame critico*, il Mulino, Bologna, 1994

¹² J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp.77-83

¹³ Sul rapporto tra la filosofia di Rawls e quella di Sandel, cfr. M. LENOCI, *Michael Sandel critico di John Rawls: primato della giustizia e struttura del soggetto nel liberalismo deontologico*, (1995), in G. DELLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando ed., Roma, pp. 207-221

sono io? L'identità del soggetto non è mai in questione; essa è data. La riflessione etica, allora, considera esclusivamente i piani d'azione alternativi e le loro conseguenze rispetto alla realizzazione dei propri obiettivi. La scelta riguarda, cioè, i mezzi per il raggiungimento di alcuni fini e la volizione da privilegiare in un dato momento. In tal modo, secondo Sandel, il desiderio e le esigenze del soggetto rawlsiano non sono espressione di un valore intrinseco all'identità del soggetto, perché esso è privo di tratti costitutivi e quindi di un suo *telos* intrinseco¹⁴. La critica di Sandel si muove proprio in questa direzione. Egli ci mette di fronte al paradosso per cui l'io rawlsiano è nello stesso tempo disincarnato e radicalmente situato. Disincarnato, perché dà per scontata la propria identità, eludendo la domanda "chi sono io?"; perde, cioè, la dimensione di unità esistente tra l'io ed i propri desideri, appiattendolo su delle scelte razionali e impersonali che esulano dalla concezione di bene e dai legami etici che lo uniscono alla comunità di appartenenza. Allo stesso tempo, il soggetto descritto da Rawls è radicalmente situato, perché nella condizione della posizione originaria si trova in balia di una scelta puramente preferenziale di desideri indifferenziati in quanto a valore, con i migliori mezzi per soddisfarli¹⁵.

Per evitare di cadere nel paradosso rawlsiano dell'io allo stesso tempo radicalmente situato e disincarnato, Sandel propone di riconsiderare il rapporto tra l'io e i suoi fini per tornare ad una visione antropologica di tipo teleologico. L'autore insiste, a tal proposito, sul senso di responsabilità che deve caratterizzare il soggetto nel confrontarsi e accettare la realtà e le condizioni che lo circondano e fanno parte della sua vita, determinata e inserita in una comunità. La nostra vita non è caratterizzata da una totale indipendenza e impermeabilità ai valori del contesto in cui siamo ed i nostri desideri sono il frutto di una continua domanda sull'identità del nostro io, nei confronti dei valori e delle persone che ci circondano. In tal senso, la morale che guida il nostro agire non può basarsi esclusivamente sulla valutazione razionale dell'idea di giusto, non può essere una morale deontologica; essa, al contrario, si deve fondare su legami di appartenenza identitaria che

¹⁴ Sul punto, cfr. S. MALETTA, *Quale liberalismo? Universalismo e contestualismo nel dibattito filosofico-politico contemporaneo*, in: *Bollettino Filosofico. Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, n. 20, 2004, pp. 559-560

¹⁵ Cfr. M. SANDEL, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, New York, 1982, tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, a cura di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano, 1994, pp. 195-196

vadano al di là di considerazioni razionalistiche. Sandel contrappone all'ideale rawlsiano della fratellanza, il valore dell'amicizia, intesa non solo come capacità d'affetto, ma anche e soprattutto d'intuito nei confronti dei bisogni dell'altro.

Sul tema specifico della giustizia, l'autore che si contrappone a Rawls è Michael Walzer, che nell'opera *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality* ha delineato un modello alternativo a quello rawlsiano. Walzer si oppone all'idea liberale di una giustizia di valore universale, estranea rispetto alla specificità dei contesti delle diverse società: i principi di giustizia, sostiene, non possono valere indipendentemente da contesti dati, ma devono essere rispondenti alla varietà di beni sociali che caratterizza una qualsiasi comunità politica. La giustizia non si può fondare su valori universalistici che escludano la considerazione degli orientamenti localmente condivisi entro forme di vita collettive. Portato sul piano politico-economico ciò significa che i beni da distribuire sono espressione di esigenze sociali condivise dalla collettività sulla base di un'identità concreta dei suoi membri, acquisita proprio grazie alla loro partecipazione ai processi sociali di concepimento e creazione dei beni. In tal modo "ogni bene sociale, o insieme di beni sociali, costituisce per così dire, una sfera distributiva nella quale sono appropriati certi criteri e assetti"¹⁶. Per Walzer una società può definirsi giusta se in ciascuna sfera viene rispettato il criterio distributivo pertinente e l'eguaglianza si realizza non quando uno stesso pacchetto globale di risorse è distribuito tra tutti gli individui -il che denoterebbe una sorta di eguaglianza semplice- ma quando vengono rispettati i confini tra le diverse sfere di giustizia e viene evitata la conversione di beni che appartengono a differenti arene sociali. L'eguaglianza auspicata da Walzer è un'uguaglianza complessa, nel senso che delinea una situazione di confine tra una sfera e l'altra, tale da impedire l'uso improprio delle risorse sociali.

La distanza di Walzer dalle teorie di Rawls si vede nel carattere relativista della sua dottrina, che mette al centro la costruzione dei significati operata dalla comunità. Ogni comunità, infatti, costruendo i suoi significati e distinguendo le diverse sfere dell'agire sociale, costruisce la propria uguaglianza complessa.

Per quanto riguarda il tema dei diritti, esso è affrontato dal comunitarismo in relazione alle questioni dell'identità e del

¹⁶ M. WALZER, *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1983, tr. it. *Sfere di giustizia*, a cura di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 1987, p.21.

multiculturalismo. Il nome di spicco è quello di Charles Taylor. Il rapporto tra diritti, identità e multiculturalismo è affrontato da Taylor in diverse opere¹⁷, in questa sede faccio riferimento soprattutto al celebre saggio *The Politics of Recognition* del 1992, nel quale l'autore descrive il processo di affermazione storico e filosofico di due tipi di riconoscimento dei diritti degli individui basati su due diverse politiche, la "politica dell'universalismo" e la "politica della differenza".

La politica dell'universalismo è quella che tende ad eliminare differenze formali, ma anche sostanziali, fra i cittadini, ispirandosi ad un principio di pari dignità. Il problema, però, è che le applicazioni di tale principio si scontrano con delle realtà diversificate ed in continua evoluzione, che ne rendono difficile la realizzazione concreta¹⁸.

La difficoltà è data dalle disuguaglianze che regnano nella società e che, di fatto, impediscono la fruibilità di molti diritti alle classi sociali svantaggiate. Questa situazione è indipendente dall'applicazione di tesi universalistiche volte all'affermazione del principio di uguaglianza e, sul

¹⁷ Sul tema del multiculturalismo e dei diritti umani cfr. anche F. COLOM GONZÁLEZ, *Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento*, in F. CORTÉS RODAS, A. MONSALVE SOLÓRZANO (a cura di), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, Res Pública, Antioquía, 1999; C. TAYLOR, *Conditions of an Unforced Consensus of Human Rights*, in O. SAVIC (a cura di), *The Politics of Human Rights*, Verso, Londra, New York, 1999, pp. 101-119; M. ELÓSEGUI, *Una apuesta por el interculturalismo*, in: *Razón práctica y multiculturalismo*, Newbook, Pamplona, 1999, pp. 63-82; C. TAYLOR, *Living with Difference*, in A.L. ALLEN, M.C. REGAN (a cura di), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 212-226; A. HONNETH, *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996; Intervista a Taylor pubblicata col titolo *Los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui*, in: *Debats*, 47, 1994; A. GUTMANN, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992; A. GUTMANN, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

¹⁸ Sul tema della modernità e del riconoscimento della differenza, cfr. C. TAYLOR, *A Tension in Modern Democracy*, in A. BOTWINICK, W.E. CONNOLLY (a cura di), *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. 79-95; Id., *Modernity and Difference*, in P. GILROY, L. GROSSBERG, A. MCROBBIE (a cura di), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Verso, Londra, New York, 2000; H. BÉJAR, *Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad*, in S. GINER, R. SCARTEZZINI (a cura di), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996

piano concreto, l'unico modo per riportare l'uguaglianza è effettuare politiche di sostegno particolare a tali categorie. Questo meccanismo, però, risulta contraddittorio, perché tende a favorire un gruppo di persone rispetto ad un altro, attuando degli interventi normativi inegualitari. Tuttavia, nel caso in cui si interpreta lo svantaggio sociale e la privazione di qualche diritto come fattori strutturali, una politica universalista può ammettere degli interventi normativi specifici verso alcuni gruppi di cittadini e giustificare un trattamento preferenziale da parte delle istituzioni.

La politica delle differenze, al contrario di quella dell'universalismo, non interpreta l'identità degli individui a partire da un assunto di valore universale, ma si concentra sulle specifiche differenze caratterizzanti le diverse società e comunità di appartenenza. Questo tipo di visione presuppone l'*identità* come irripetibile, unica, quindi diversa e distinta da quella di chiunque altro.

Anche la politica delle differenze, però, poggia su un assunto ugualmente universalistico, rintracciabile nel valore universale della dignità. Taylor sostiene che dalla sovrapposizione dei concetti di identità e dignità sia derivato l'appiattimento dell'un tipo di politica sull'altra, così che politica dell'universalismo e politica delle differenze sono state confuse e omologate.

Una conseguenza di questa sovrapposizione è il fatto che risulta ignorata la possibilità di una politica del riconoscimento che non sia inevitabilmente *"unica ed egemone, cosicché solo le culture minoritarie od oppresse sono costrette ad assumere una forma estranea"*¹⁹.

Ciò che Taylor intende dimostrare è che attuare la politica delle differenze non significa tradire il valore della dignità universale della persona umana. Il problema però è che tale valore risulterebbe vuoto di significato se non si tenesse in debita considerazione l'identità delle persone, la quale implica un processo di differenziazione. I diritti non possono essere adeguatamente protetti e tutelati senza la giusta considerazione delle differenze identitarie²⁰.

A Taylor è stato obiettato di riconoscere, in tal modo, le disuguaglianze nei trattamenti di gruppi sociali che, dotati di una

¹⁹ C. TAYLOR, *The politics of recognition*, Princeton University Press, 1992, in C. TAYLOR, H. HABERMAS, *Kampf um Anerkennung im demokratischen rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996, tr. it. *La politica del riconoscimento*, in C. TAYLOR, H. HABERMAS, *Multiculturalismo*, A cura di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 1ª ed. nell' "Universale Economica"-Saggi, 2008, p. 29

²⁰ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit., pp. 9-62

particolare attenzione istituzionale, sarebbero avvantaggiati a discapito di altri²¹. La risposta di Taylor è che non si possono avanzare pretese di uguaglianza, perché alla base della sua argomentazione c'è il concetto di identità. L'identità, per sua natura, non può essere condivisa, essa è il fondamento sia della differenza fra le culture, sia del pluralismo culturale. "L'esigenza universale spinge a una presa d'atto della specificità"²².

Ciò che oppone la visione tayloriana a quella di Rawls è il fondamento dei diritti. Essi, sostiene Taylor, non debbono essere fondati su una pretesa universalistica e omologante, piuttosto trovano la loro giustificazione sul terreno identitario dell'appartenenza a una specifica comunità. In questa visione, il bene comune prevale sui diritti intesi nel

²¹ Cfr. in tal senso, R. RORTY, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2003; W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1989; J. HABERMAS, *Moralità, diritto, politica*, trad. e cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1992, sono raccolti in questo volume i saggi che Habermas ha ripubblicato come annessi a *Faktizität und Geltung* 1992, cioè *Recht und Moral* (Tanner Lectures on Human Values 1986), *Volksouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit* (già in: *Mercur*, 1989, pp. 465-477), e *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*, già pubblicato a sé presso Erker Verlag, San Gallo 1991; Id., *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, tr. it. *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano, 1996; Id., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in C. TAYLOR, J. HABERMAS, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996, tr. it. *La lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in C. TAYLOR, J. HABERMAS, *Multiculturalismo*, cit.; M. WALZER, *On Toleration (Castle Lectures in Ethics, Politics and Economics)*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, tr. it. *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998; Id., *Comment* in A. GUTMANN (a cura di) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pp. 99-103, ed. it. *Introduzione a Ch. Taylor*, in C. TAYLOR, *Multiculturalismo, La politica del riconoscimento*, Ed. Anabasi, Milano, 1993

²² C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit., p.25

senso liberale e sul primato dato dal liberalismo al senso neutrale di giustizia²³.

Non deve stupire il fatto che la riscoperta *comunitaria* avvenga in un paese ritenuto di estrazione liberale. Stiamo parlando, infatti, di una realtà, quella statunitense, in cui il richiamo comunitario ha un significato antico e strettamente connesso all'origine stessa del Paese. Lo spirito comunitario ha, infatti, caratterizzato le principali formazioni sociali che hanno dato vita alla società americana. Caratterizzata dalla compresenza di comunità di immigrati provenienti da diversi Stati europei, la realtà dei Padri Pellegrini trovava il proprio punto di forza ed il suo collante proprio nei valori di appartenenza religiosa, sociale, geografica. Tali valori si sono riversati nello spirito rivoluzionario all'origine della Costituzione statunitense, che ha rappresentato il riferimento ultimo dello spirito di appartenenza dei nuovi coloni.

Alla luce di queste considerazioni, ci si rende conto che la critica comunitarista degli ultimi decenni non può essere inquadrata esclusivamente all'interno di un esame critico del liberalismo, anche perché nelle sue numerose varianti, lo stesso pensiero comunitarista è intersecato spesso con tematiche liberali. A mio avviso, invece, nella ricerca e nella riscoperta dei valori della comunità si intravede un'esigenza più profonda, legata al timore della perdita dello spirito più autentico e fondativo degli Stati Uniti. Il comunitarismo denuncia, cioè, lo smarrimento del riferimento ultimo rappresentato dalla Costituzione federale, come pietra miliare e simbolo delle virtù civiche tanto elogiate da Toqueville.

Ora, si capisce bene che, di fronte ad un senso di smarrimento legato alla perdita del riferimento costituzionale, una società multietnica come

²³ Su Taylor cfr. P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano*, Unicopli, Milano, 2001; A. ALLEGRA, *Le trasformazioni della soggettività: Charles Taylor e la tradizione del moderno*, AVE, Roma, 2002; A. PIRNI, *Charles Taylor*, Milella, Lecce, 2002; N.H. SMITH, *Charles Taylor: meanings, morals and modernity*, Polity, Cambridge, 2002; R. ABBEY (a cura di), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; P. NEPI, *Charles Taylor*, in C. DI MARCO (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano, 2004; e N. GENGHINI, *Identità comunità trascendenza: la prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma, 2005; B. HENRY, A. PIRNI, *Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre*, Post Filosofie - 1, 2, 2006; B. HENRY, A. PIRNI, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

quella americana si trovi in balia di una crisi profonda, che ne mina le basi dall'interno. Ciò è dovuto all'assenza del concetto di nazione e di Stato, intesi nel senso tradizionale europeo di Stato potenza. Mancando il riferimento alla comunità nazionale, come comunità di sangue e di popolo, fondata su legami omologanti che facciano riferimento ad un territorio preciso, la società sente premere l'esigenza di una ricerca circoscritta alla comunità di appartenenza. Se si mettono in crisi i valori democratici e costituzionali, non resta altro che rinchiudersi nella propria realtà linguistica, religiosa e culturale, spesso incomunicante con le altre e caratterizzata da dinamiche di sopraffazione, ingiustizia e razzismo. Il comunitarismo, in realtà, può essere letto come surrogato dell'idea di nazione.

Un altro aspetto che è venuto a mancare nel tempo è stata la componente dinamica e di collaborazione delle comunità in nome dell'appartenenza al sogno americano. Tale interazione è stata spesso condotta grazie al collante religioso delle chiese che, da una parte, fornivano un punto di riferimento comunitario alla popolazione e, dall'altra, erano dentro a meccanismi di potere in grado di collegare l'universalità dello spazio istituzionale federale e le differenze degli ambiti comunitari. Quando tutto questo è andato in crisi a causa della crescente secolarizzazione, sono cresciute l'anomia e la frammentazione della società.

Le cause di tutto questo sono molteplici, ma il ruolo principale è stato giocato dall'affermazione di uno sfrenato liberismo economico e di un capitalismo che ha progressivamente soffocato il ceto medio.

In conclusione, si potrebbe affermare che una riflessione sulla comunità presupponga sempre una riflessione sulla propria origine e su quella del gruppo di appartenenza. Tale riflessione è forse assente nel pensiero di Rawls, ma è altrettanto vero che il comunitarismo si ferma, probabilmente, ad enunciazioni di principio che, nei fatti, non sono in grado di dare una risposta adeguata alla frastagliata realtà statunitense, al problema della giustizia e a quello dei diritti.