

TCRS

Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Atti

Giovanni Bombelli

APPUNTI IN MARGINE ALL'AMBIGUITÀ DEL
MODELLO COMUNITARIO OCCIDENTALE
"COMUNITÀ RADICATA" (MATERIALE)
E "COMUNITÀ SRADICATE" (IMMATERIALI)
TRA PLURALISMO E MULTICULTURALISMO

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95124 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Giovanni Bombelli
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
giovanni.bombelli@unicatt.it

In:
Sconfinamenti: Regole, reti, confini
Castello di Gargonza (SI)
14-16 maggio 2004

ISSN 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95124 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Giovanni Bombelli

APPUNTI IN MARGINE ALL'AMBIGUITÀ DEL MODELLO COMUNITARIO OCCIDENTALE: "COMUNITÀ
RADICATA" (MATERIALE) E "COMUNITÀ SRADICATE" (IMMATERIALI)
TRA PLURALISMO E MULTICULTURALISMO

«Poiché vediamo che ogni città è una comunità e che ogni comunità è costituita in vista di un qualche bene (perché tutti compiono ogni loro azione per raggiungere ciò che ad essi sembra essere un bene), è chiaro che tutte tendono a qualche bene, ma soprattutto vi tende e tende al più importante di tutti i beni la comunità che è la più importante di tutte e comprende in sé tutte le altre: e questa è quella che si chiama città e comunità politica»
(Aristotele, *Politica*)

«Dopo avere sottolineato [...] la necessità di studiare la struttura comunitaria della scienza [richiamo] l'attenzione sulla necessità di uno studio simile e, soprattutto, di uno studio comparativo delle corrispondenti comunità di altri campi. Come si viene eletti a membri di una particolare comunità, scientifica o no? Qual è il processo e quali sono gli stadi di associazione al gruppo? Quali sono gli scopi che il gruppo si prefigge collettivamente? Quali deviazioni, individuali o collettive, è disposto a tollerare? E come controlla le aberrazioni inammissibili? Una più completa comprensione della scienza dipenderà dalle risposte che verranno date anche ad altri generi di domande, ma non v'è nessun settore in cui vi sia così tanto bisogno di ulteriori ricerche. La conoscenza scientifica, come il linguaggio, è intrinsecamente la proprietà comune di un gruppo o altrimenti non è assolutamente nulla. Per capirla dovremo conoscere le caratteristiche specifiche dei gruppi che la creano e la usano»
(T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*)

1. *Comunità e identità: tra "comunità radicata" e "comunità sradicate".*

La moderna "rinascita comunitaria" o, per dirla con le parole di un celebre sociologo, la recente "voglia di comunità" (Z. BAUMANN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001), spesso tanto enfaticamente invocata quanto acriticamente affermata, com'è noto si è tradotta nell'auspicio di attivare processi di "ricomunitarizzazione" in grado di rivificare sia i "mondi vitali" (famiglia, gruppi associativi, ecc.) che le istituzioni (dallo Stato alla "comunità" europea, appunto!).

La "comunità" sembra così offrirsi come lo strumento giuridico/normativo privilegiato di veicolazione della (delle) "identità".

A ben vedere tale istanza comunitaria va culturalmente collocata, da un lato, all'interno di un più generale processo (*rectius* bisogno) di risimbolizzazione dei modelli associativi e del "politico" *lato sensu* (si pensi solo alla riscoperta della sfera religiosa) in grado di fornire una chiave di lettura filosofico-politica anche di fenomeni attuali, quale la cosiddetta "globalizzazione". D'altro canto tale ripresa comunitaria (paradossalmente anche, se non soprattutto, nel cosiddetto "comunitarismo") non pare in grado di tematizzare compiutamente alcuni tratti teoretici che, *sia in origine che in prospettiva futura*, connotano il modello comunitario occidentale in quanto tale.

Riguardo a quest'ultimi ne sottolineo due. *In origine* (in senso storico-ontologico) il modello comunitario occidentale non soltanto presenta un forte intreccio dialettico tra un'intenzionalità antropologico-esistenziale ed una dimensione giuridica ma, al contempo, la "comunità" *in quanto tale*, in qualche modo sempre posta tra ideologia, distopia e utopia (su questi concetti si veda *infra* § 2), esibisce un'intrinseca ambivalenza dialettica. D'altro canto, *in chiave futura* intendo qui soffermarmi sulla progressiva transizione (cui da qualche tempo si sta assistendo) dell'idealtipo comunitario dalla prevalenza della cosiddetta "comunità radicata" tradizionale all'affermazione delle (nuove) "comunità sradicate".

Sotto il primo profilo la "comunità" non è solo una categoria filosofica e politologica, bensì una delle modalità più rilevanti (se non la più rilevante) di interpretare la relazione intersoggettiva in ambito occidentale, della quale i concetti di *polis* e *civitas* rappresentano due tappe fondamentali della sua elaborazione agli albori della nostra tradizione culturale (ancora *infra* § 2). Da sempre, infatti, il modello comunitario è andato modulandosi costitutivamente tra il livello squisitamente filosofico, afferente alla sfera antropologico-esistenziale, e quello più concretamente storico, relativo alla sua possibile e problematica traduzione in assetti giuridico-istituzionali. Ciò spiega perché la tematica comunitaria si muova necessariamente a cavallo di filosofia politica e filosofia del diritto, ponendosi quasi come loro punto di congiunzione e come attesta l'analisi storica. In ambito "moderno" la compressione della dimensione comunitaria, ed il suo appiattimento sulle mere articolazioni storico-istituzionali giudicate volta per volta compatibili con il progetto statale, ha portato all'oblio del fondamentale profilo antropologico-

esistenziale (*Lebenswelte* per usare un termine che da Husserl arriva ad Habermas) che, in qualche modo, ha sempre animato il vissuto comunitario costituendone il vero sostrato filosofico. La rinnovata attenzione alla "comunità" emersa nel XX secolo (non solo nel "comunitarismo"), depurata di un certo semplicismo e unilateralismo, appare preziosa sia per la sottolineatura della stretta relazione tra "comunità" e "identità" (penso a MacIntyre) che per la necessità di pensare una *universalità concreta degli umani* (Vigna).

Sotto il secondo profilo tale ritorno, tuttavia, è andato configurandosi in modo vieppiù disarticolato, soprattutto se misurato con i classici modelli istituzionali liberal-ottocenteschi che prevedevano l'ordinato ed armonico sviluppo delle aggregazioni sociali confluenti nell'alveo rassicurante della *forma* giuridica dello Stato (Montanari). Se c'è un terreno, infatti, nel quale si assiste ad una vera e propria destrutturazione (nell'accezione derridiana) e 'de-formazione' della grammatica statale del XIX secolo, prima ancora che della mera dimensione istituzionale dello Stato, esso è dato proprio dall'irrompere delle cosiddette *potestates indirectae* (Marramao). Per certi versi si può addirittura affermare che nei contesti socio-culturali occidentali, come già accennato, si stia assistendo al passaggio da una rappresentazione finora sufficientemente identificabile e tradizionale del modello occidentale comunitario, sostanzialmente di ascendenza greco-ebraico-cristiana, ad una molteplicità disordinata di schemi comunitari: *dalla "comunità" alle "comunità"*.

Al proposito sono distinguibili una molteplicità 'interna' ed una 'esterna' delle nuove forme comunitarie. La prima si riferisce al delinarsi ed affermarsi di forme latamente comunitarie che, per aspetti diversi, risultano in qualche modo divergenti dal classico *topos* comunitario che tradizionalmente riposava sulla categoria del "radicamento" (condivisione dei vissuti relazionali e radicamento spaziale). Si profilano modelli comunitari costitutivamente nuovi che sembrano prescindere da esso, quali ad esempio la "comunità scientifica" e la cosiddetta "comunità virtuale", peraltro *fenomeni di matrice esclusivamente occidentale*. (Sulla prima rinvio *infra* ai rilievi su Kuhn; sulla seconda, tra i molti, P. CARBONE-P.FERRI (a cura di), *Le comunità virtuali*, Mimesis, Milano 1999). Tali modelli, articolandosi secondo nuove dinamiche improntate ad una logica sradicante, pongono nuovi e notevoli problemi filosofico-giuridici sui quali si tornerà. In sintesi: *dalla "comunità radicata" (materiale) alle "comunità sradicate" (immateriali)*.

A livello di molteplicità 'esterna' delle forme comunitarie, fenomeni di mobilità sociale su larga scala e, parallelamente, l'aprirsi di maggiori opportunità di confronto interculturale rendono ormai possibile la compresenza di schemi comunitari eterodossi rispetto alla tradizione occidentale: penso all'affacciarsi di modelli comunitari appartenenti ad altre tradizioni storico-culturali, quali quelli islamici, orientali o, in generale, extraeuropei ed extraoccidentali. Sono dati rilevanti, soprattutto se si pensa al valore tradizionalmente assegnato in Occidente alla comunità in termini di strumento identitario e, generalmente, di ricettacolo e veicolazione delle istanze legate alla dimensione multiculturale e pluralista (S. COTTA, *Diritto persona e mondo umano*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 31-58).

La problematica comunitaria, così, investe non soltanto le architetture istituzionali ma più fondativamente si riflette sulle modalità filosofico-culturali (segnatamente occidentali) all'interno delle quali è stato pensato (e dovrà pensarsi in futuro) il rapporto intersoggettivo.

2. Ambivalenza dialettica della "comunità": tra ideologia, utopia e distopia. Alcuni riferimenti storici.

Come detto, il modello comunitario fin dalle origini ha esibito un essenziale carattere di ambigua dialetticità, in termini di tensione irrisolta tra apertura utopica e possibile conversione in ideologia (o distopia: "Distopia" o "utopia negativa" è il termine usato per definire quelle forme di utopia che, pur mantenendo inalterata la struttura formale del genere, ne capovolgono le finalità, trasformandola in una denuncia delle aberrazioni possibili nelle cosiddette società utopiche perfette. Vengono considerate distopie opere come *I viaggi di Gulliver* di J. Swift, *Il Mondo nuovo* di Aldous Huxley, *1984* di G. Orwell." L. PUNZO, *Introduzione* a F. BACONE, *Nuova Atlantide*, Bulzoni, Roma 2001, p. 12, n. 5.). Tale tensione, pur nei diversi contesti storico-teoretici, si è mantenuta come tratto costante fino alle soglie della modernità e va ben compresa poiché, in prospettiva futura, proietta la sua ombra anche in rapporto al profilo pluralista/multiculturale. Ciò emerge in modo chiarissimo se si considerano brevemente, senza compiere un'esaustiva indagine storico-concettuale (non è questo il luogo), alcune tappe essenziali dell'elaborazione occidentale del modello comunitario: la *polis* greca e Aristotele; il cristianesimo e

Agostino; la "svolta moderna" del Cinquecento/Seicento. E' un'ipotesi interpretativa, ancora *in fieri*, che qui sintetizzo.

Già la *polis* greca, prima configurazione storica criticamente avvertita del modello comunitario in sede occidentale, presenta al suo interno una strutturale tensione dialettica. Lungi dal rappresentare una dimensione ideale di pacificazione e fusione organica delle differenze (la "bella eticità" di hegeliana memoria), essa appare come un luogo e un'esperienza storica che, se da un lato ha dato notevoli frutti sul piano storico-istituzionale (ad esempio l' "invenzione" del mandato rappresentativo) costituisce drammaticamente, altresì, il luogo di tensioni non normate (si pensi alla tragedia greca). Se, quindi, è relativamente pacifico concepire la *polis come comunità*, molto più problematica è la continua compresenza nel mondo greco di 'ordine' e 'conflitto' e la ricostruzione del rapporto con la (più conflittuale?) *polis* arcaica. Ma è sul piano squisitamente teoretico-giuridico che si giustifica la pertinenza del riferimento alla *polis* per quanto attiene al pluralismo: è qui che emerge pienamente la rilevanza della dialettica 'ordine-conflitto' (sull' "unità comunitaria" come scopo della politica per i Greci e la terribilità, ai loro occhi, della *stasis* O. MURRAY, *La città greca*, Einaudi, Torino 1993, pp. 23-24). Essa, pur non essendo del tutto obliata, in Aristotele rimarrà tuttavia sottesa all'immagine della *polis* funzionale ed eticamente orientata o "conciliata" (perché memore dei conflitti superati?): il famoso *incipit* della *Politica* postula apoditticamente il nesso assiologico 'politica/bene', teorizzando il comporsi della tensione 'ordine-conflitto' nella *taxis*. La stessa nozione di "politica" appare alquanto ambigua: da un lato esprime radicamento e appartenenza (all'*ethnos*, al gruppo sociale cittadino), delineandosi come una possibile strumentalizzazione ideologica del dato storico greco; d'altro canto, ove sembra aprirsi alla relazione con le realtà esterne alle mura cittadine e, quindi, con i "non-greci", esibisce una declinazione quasi areferenziale e in qualche modo "utopica". Il modello di *polis-comunità* greca presenta, in ultima analisi, alcuni tratti di "equivocità" o ibridità, "oscillando" tra conflitto, ordine, pacificazione, legalità. Qui importa sottolineare il dato essenziale per il quale *la stessa polis greca, se assunta come paradigma della communitas occidentale, non è in grado di esibire al suo interno alcuna forma di unanimismo: il che comporta già una forte ipoteca sull'immagine tuttora scontata e tradizionale (quasi irenistica) della comunità come naturale e pacifico veicolo di identità ed espressione di pluralismo e multiculturalismo.*

Tale elemento di ambiguità trova importante conferma in quello che è, per certi versi, il massimo teorizzatore della nozione greca di "comunità": il già citato Aristotele. Anche nella sua fondamentale riflessione intorno alla *κοινωνία* (che al contempo rappresenta una rilettura storico-filosofica dell'epoca della *polis*) convivono, in modo sostanzialmente irrisolto, la linea "ideologica" e quella "utopica" del *Typus* comunitario. La prima denota la permanenza nella sua analisi dei condizionamenti storici entro i quali essa matura e, soprattutto, la loro tendenziale naturalizzazione normativa; la seconda sembra approdare ad un concetto di comunità come figura teoretica *in sé*, ontologicamente dinamica, aperta a varie modellazioni storiche e distinguibile, in linea di principio, dai referenti storici a partire dai quali viene elaborata (si veda l'analisi aristotelica dei nessi comunità-natura, comunità-felicità, comunità-amicizia, comunità-giustizia). Queste due linee (analoghe e parallele alla coppia 'ordine-conflitto' relativa alla *polis*), pur componendosi e neutralizzandosi *ab origine* in Aristotele grazie alla conciliazione sancita dal rapporto 'politica-bene', testimoniano *la permanenza anche nello Stagirita della dialetticità del modello comunitario greco e della problematica riconoscibilità delle istanze pluraliste in esso presenti.*

La prospettiva cristiana sconvolge il quadro concettuale classico (segnatamente greco) in virtù di due elementi: la nozione di "natura" (o "sovranatura") e di temporalità ("storia"). L'innovativo orizzonte della "trascendenza", fondato sulla temporalità storico-lineare elaborata nel Vecchio e Nuovo Testamento, rompendo con lo schema ciclico greco permette la collocazione della *κοινωνία* sul piano metastorico. In particolare, è in Agostino che avviene la transizione dalla *κοινωνία* alla *civitas*: creazione e peccato originale segnano i due 'gradi zero' dai quali si dipartono rispettivamente l'antropologia "sovranaturale" e la dimensione della temporalità agostiniane o, in termini di filosofia politica, la nozione di storia e la distinzione delle due *civitates*. Il nesso comunità-utopia-ideologia si gioca, così, in rapporto ai diversi paradigmi critici (o, kantianamente, ideali regolativi) operanti nel filosofo greco e nel Padre cristiano: la "natura" e la Sapienza-Assoluto (ove si acceda all'ipotesi interpretativa del pensiero agostiniano proposta da Cavalla). Mentre in Aristotele la "comunità" diventa ideologica quando, assolutizzando il dato storico-istituzionale, viene obliata la "naturalità" della relazione intersoggettiva, in Agostino la *civitas* diventa copertura strumentale quando e nella misura in cui le necessarie forme storiche, perdendo il riferimento

ontoteologico all'Assoluto, piegano la naturale e strutturale apertura della relazione intersoggettiva al Sommo Bene e la identificano con l'assolutizzazione di determinati e contingenti assetti istituzionali. Se ne deduce che, *pur all'interno di coordinate teoretiche parzialmente diverse quali quelle di Aristotele e Agostino, anche in prospettiva cristiana la "comunità" si profila come struttura dialetticamente ambivalente della relazione.*

Se nel pensiero cristiano vi sono i prodromi del progressivo sradicamento della "comunità", come crisi del radicamento tellurico, è la "modernità" che conferisce a tale concetto un'accezione "universalizzante". Nel passaggio dal paradigma classico-medievale a quello moderno la categoria "comunità", sganciandosi dall'immediata identificazione con l' "orbe" (Monaco), inizia ad assumere il significato tutto moderno di universalizzazione come "sradicamento" o areferenzialità. Tramontati i classici referenti comunitari (*nomos, polis, tellus, limes*, ecc.), la "comunità" si avvia ad un processo di autonomizzazione teoretica che la porta a configurarsi progressivamente come modello universale astratto (sradicato) del tutto sganciato dal principio tellurico (su questi temi, e sul nesso modernità/utopia, hanno scritto pagine rilevanti Carl Schmitt e recentemente Massimo Cacciari). Il dibattito filosofico cinque/secentesco, i cui riflessi arrivano fino alla contemporaneità, comporta la radicale ridiscussione e/o trasformazione delle coordinate ontologico-epistemologiche classiche ("essere", "natura", "storia", "tradizione", "diritto": su questo rimando a Cavalla e Taylor). Nasce la nozione tutta moderna e profondamente ambigua di "comunità immaginata", storicamente legata allo sforzo umanistico del pensare il "Nuovo Mondo" (Dupront) e, sul piano filosofico, espressa paradigmaticamente dalla figura teoretica dell' "utopia" di Thomas More (così pure Bacone, sul quale *infra* § 3). Pur essendo in qualche modo prefigurata parzialmente come modello astratto dai concetti classici di "comunità universale" (sul piano storico-temporale come profilo "tellurico") e "comunità santa" (sovra-temporale: Agostino), a livello filosofico-giuridico non a caso la "comunità immaginata" trova forse la sua prima e più articolata formulazione "moderna" in alcuni autori spagnoli (come Francisco de Vitoria). In essi si condensa la dialettica tra la raffigurazione del "nuovo" come comunità umana (immaginata) e la sua problematica assimilazione (o meno) alla "civiltà" o al mondo cristiano occidentale. Riemergono, così, i due versanti utopico/ideologici del modello comunitario: tale polarità qui si declina nella dialettica tra l'apertura emancipante verso l' "altro"

riconosciuto come tale (Todorov) e, *al contempo*, la sua *inevitabile e tendenziale* assimilazione-ricomprensione nel modello cristiano-occidentale (ambivalenza che forse permane fino al noto binomio schmittiano "*amicus-hostis*").

Da questa rilettura storica ricavo due considerazioni. a) Prescindendo dalla diversità dei contesti epocali, permane l'ambivalenza dialettica della figura comunitaria tra polarità utopica (aperture liberanti) e ideologica (controllo sociale e istituzionale). Le radici essenziali di tale ambivalenza si pongono fondativamente a livello antropologico-esistenziale: in altri termini è la relazionalità stessa che si mostra come una sorta di Giano bifronte. Ciò spiega perché nella fusionalità comunitaria, come rilevato, vengono *necessariamente e problematicamente* ad incrociarsi i due livelli del *Typus* comunitario: quello esistenziale e quello istituzionale. b) Tale La dialettica può rappresentare una griglia interpretativa per giudicare criticamente il recente processo di accreditamento, *attraverso il modello comunitario latamente e idealtipicamente inteso ("ricomunitarizzazione")*, di alcuni circuiti normativi afferenti a contesti tra loro anche eterogenei quali: la cosiddetta "globalizzazione", la comunità scientifica, la comunità virtuale, la comunità internazionale.

3. "*Comunità sradicate*" e "*comunità virtuali*": *comunità scientifica e comunità elettronica. Profili filosofici e riflessi socio-giuridici.*

Riprendendo la precedente distinzione tra "comunità radicate" e "comunità sradicate", circa quest'ultime considero sinteticamente la natura di alcune tipologie particolarmente significative: la "comunità scientifica" e la "comunità elettronica".

La comunità scientifica rappresenta una delle prime forme di "comunità sradicate" (accanto all'*invenzione* secentesca della "comunità internazionale"), in quanto anticipa storicamente altre e più recenti tipologie di "comunità sradicate" o "virtuali" (come già rilevava Kuhn). A ben vedere già alle origini della "comunità scientifica" il nuovo mondo della ricerca viene teorizzato come "comunità" e si sottolinea il carattere tendenzialmente universale ed universalizzante ("sradicante") della ricerca medesima (paradigmatica la posizione di Bacone nella *New Atlantis*: L. PUNZO, *Introduzione a F. BACONE, Nuova Atlantide*, cit., pp. 14-29; p. 97, p. 127 e pp. 147-153).

Tuttavia è la moderna epistemologia a riflettere sulla *natura esplicitamente comunitaria, anche e soprattutto (benché non esclusivamente) in chiave legittimante, della ricerca scientifica* e a porre l'attenzione sul concetto di "comunità scientifica". Se si considera, a titolo paradigmatico, il pensiero di Thomas Kuhn (soprattutto il *Proscritto* del 1969 al celebre *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* del 1962, in cui si tematizza sia il rapporto 'paradigma-comunità scientifica' che la ricerca di paradigmi all'interno di una comunità scientifica *precedentemente data*), ne emerge che, *da un lato, la comunità scientifica si delinea come l'insieme storicamente mutevole delle pratiche e delle norme orientato formalmente alla ricerca della "verità" (scientifica) ed aperto, in tal senso, a contributi molteplici (pluralismo). D'altro canto essa è in grado non solo di orientare e governare la ricerca ma, altresì, di predeterminare implicitamente in modo quasi gestaltico (per riflesso condizionato) l'assimilazione da parte dei membri della comunità di modalità di rappresentazione della realtà e dei problemi, a tal punto da velare la natura normativa (di 'leggi' interne alla comunità scientifica) propria di tali modalità operative. Ed è sempre all'interno dell'orizzonte comunitario che in ultima analisi si spiega il salto da un paradigma ad un altro, la loro commensurabilità o meno, la transizione "rivoluzionaria" dalla scienza normale al nuovo paradigma con i connessi eventuali problemi di comunicazione tra differenti sottocontesti comunitari e di relativismo della ricerca scientifica.*

La comunità scientifica kuhniana mostra già *in nuce* alcune caratteristiche che saranno proprie delle cosiddette comunità virtuali. Da un lato si sostanzia di precisi referenti spazio-temporali (operatori, istituzioni, norme, regole, protocolli operativi), dall'altro postula strutturalmente l'apertura a soggetti potenzialmente "infiniti" (in termini di ricercatori ma anche di fruitori) e un generale processo di "de-territorializzazione" (la comunità scientifica travalica i tradizionali confini giuridici di Stato e Nazione). Si profilano, così, *alcune componenti specifiche della "comunità scientifica" di grande rilevanza sotto il profilo comunitario* (in questa sede solo indicate): *sganciamento dalla "verità" (almeno come verità ontologico-referenziale nell'accezione cognitivista), dotazione di un proprio "ordinamento", problematico rapporto diritto/scienza.*

Ma è con la comunità elettronica (Internet ma non solo) che sostanzialmente si sta registrando il passaggio dalle comunità sradicate alla "comunità virtuale" (o a nuovi modelli virtuali di comunità: sul concetto di "virtuale"

vi è ormai un grande dibattito). Anticipata dallo sviluppo dei precedenti mezzi di comunicazione (si pensi al pionieristico pensiero di McLuhan), essa condivide molte delle caratteristiche della comunità scientifica e ne rappresenta sia un'ideale prosecuzione teorica che una concreta evoluzione tecnologica. Considero soltanto i due seguenti profili problematici: il criterio di (auto)legittimazione e la continuità con la "comunità scientifica". La "comunità virtuale" è uno degli ambiti in cui più chiaramente sta avvenendo il processo di "ricomunitarizzazione" (auto)legittimante di cui *supra*: penso, ad esempio, all'utilizzo ormai invalso e non casuale del termine inglese *community* nella definizione dei *server* di Internet (c.d. *Web communities*), che sembra conferire una sorta di appartenenza comunitaria virtuale a quanti, in qualche modo, sono in grado di entrare nei servizi elettronici forniti. D'altro canto è evidente la sinergia comunità elettronica/comunità scientifica, le quali sembrano lavorare e crescere in reciproca simbiosi in funzione dell'accelerazione e accrescimento delle modalità di ricerca scientifica. La comunità elettronica ben testimonia, quindi, l'oltrepassamento di limiti spazio-temporali che connota lo "sradicamento-virtualizzazione" del modello comunitario cui si accennava: per certi versi la comunità virtuale "esiste" ma, al contempo, progressivamente prescinde dalle classiche coordinate spazio-temporali "comunitarie". *Essa è, in qualche modo, atemporale e aspatiale.*

Sia sul piano filosofico che giuridico-sociale "comunità scientifica" e "comunità elettronica" (o virtuale), in quanto esemplificazioni della crisi della tradizionale *communitas*, presentano nel loro insieme alcuni aspetti peculiari. Di seguito mi soffermerò brevemente sul versante antropologico-esistenziale, sui riflessi giuridici e su alcuni tratti filosofici fondativi.

A livello antropologico-esistenziale in primo luogo entrambi i modelli considerati denunciano apparentemente precise radici "moderne": illuministe o pre-illuministe (nel caso della "comunità scientifica") e neoilluministe (nel caso della "comunità elettronica"). Veicolando la ricerca scientifica, favorendo l'incontro interculturale (il pluralismo) e il superamento delle barriere (conoscitive o spazio-temporali), sia la comunità scientifica che la comunità elettronica sembrano promettere la compiuta realizzazione di quegli ambiziosi traguardi culturali e politico-giuridici (incremento della conoscenza, realizzazione della pace, affermazione della tolleranza) che, se classicamente appartengono al "progetto" della Modernità, sembrano ricevere nei due modelli menzionati una particolare

declinazione emancipante e quasi prometeica. Tuttavia occorre chiedersi se le "comunità sradicate" rappresentino il frutto più maturo della Modernità o si pongano in una prospettiva "postmoderna". L'interrogativo, non puramente accademico, investe alcune dimensioni antropologiche ad esse strettamente connesse (U. GALIMBERTI, *Psiche e technè*, Feltrinelli, Milano 1999). Si pensi all'alterazione di modalità relazionali ritenute da sempre *naturali* e connesse al tessuto comunitario afferenti alla sfera comunicativa e a quella della corporeità. Riguardo alla prima *si registra la transizione dalla "comunicazione" alla mera "interazione" o, simmetricamente, dal "linguaggio" al "codice"*, con i conseguenti problemi di comunicazione "intracomunitari" (interni ad una specifica comunità e legati alla specializzazione dei linguaggi/codici) e "extracomunitari" (tra più contesti o sottocontesti comunitari). Sotto il secondo profilo *in entrambe le "comunità sradicate" considerate sembra progressivamente venir meno la dimensione stessa della corporeità*. Contrariamente a quanto avveniva in tutti i luoghi classici della riflessione "comunitaria" occidentale, le modalità relazionali che innervano i nuovi modelli comunitari sembrano preludere al venir meno dell'orizzonte della "corporeità", prefigurando l'affermazione di contesti (solo latamente comunitari) a tal punto acorporei e aspatiali (immateriali) da revocare in dubbio la loro stessa natura comunitaria. Non a caso nell'attuale filosofia politica all'antica categoria di "comunità" si va sostituendo quella più recente di "sistema" (ovviamente penso alle note tesi funzionaliste di Niklas Luhmann).

Tuttavia *l'alterazione delle tradizionali forme relazionali riposa su un ulteriore e sorprendente aspetto delle "comunità sradicate": l'opzionalità*. Mentre nei modelli classici e moderni l'appartenenza alla comunità è *comunque* sempre "data" (ontologicamente o storicamente), in quanto si è immersi *naturaliter* in contesti comunitari, l'accesso e la permanenza nelle nuove comunità è frutto di precisa deliberazione individuale: in quanto "scelte" si configurano come "comunità opzionali". Se l'accesso alla "comunità scientifica" richiede il possesso di precisi requisiti e competenze, postulando quindi l'universalizzazione di una comunità di addetti e *non* della comunità *tout-court*, la comunità virtuale, non ponendo che mere condizioni tecniche alla sua fruizione, lascia completamente libero l'accesso o l'abbandono del suo territorio (Internet si può "spegnere"). Più radicalmente, sul piano del processo identitario individuale ne deriva il seguente paradosso: a fronte dell'apparente scelta soggettivistica riservata all'individuo, circa la comunità o

sottocomunità in cui riconoscersi, la complessità dei "nuovi" contesti comunitari rischia di offrire al medesimo individuo non il tradizionale terreno propizio al ritrovamento della propria identità, bensì il concreto rischio letteralmente di "perdersi".

In ultima analisi, occorrerà ripensare radicalmente alcune coordinate antropologico-esistenziali che hanno informato il modello comunitario conferendogli la suddetta ambiguità dialettica. Alcuni esempi: la nozione di "virtualità" (per Aristotele equivale a "potenzialità" ontologica, nei nuovi modelli comunitari "postmoderni" si avvicina alla "verosimiglianza"); il depotenziamento dei concetti di spazio e tempo; la crisi della nozione di "natura"; l'indebolirsi del profilo della corporeità; la paradossale desoggettivizzazione (l'anonimità e virtualizzazione che caratterizza le nuove forme di interazione comunitaria postulano, tra l'altro, il superamento della tradizionale distinzione comunitaria tra i sessi che fondava la suddivisione dei ruoli sociali: l'utilizzatore di Internet può essere *indifferentemente* maschio o femmina!); l'eclissarsi dell'orizzonte storico e aletico (*le comunità "sradicate" sono essenzialmente cumulative e non progettuali, né originano o perseguono o custodiscono una "verità"*); la segnalata alterazione dei modelli comunicativo-relazionali. Contrariamente alla bimillenaria tradizionale occidentale, *le nuove forme comunitarie, più che essere vissute, vengono semplicemente fruite o attivate (en passant* ricordo che per Aristotele anche la transazione economica, oggi "virtualizzata", rappresenta una genuina forma relazionale comunitaria).

Sotto il profilo socio-giuridico la transizione dalla comunità radicata alle comunità sradicate presenta, innanzitutto, un aspetto inedito della tradizionale dialettica 'Stato-comunità'. Se lo Stato moderno si è "liberato" del precedente ordinamento corporativo-comunitario, in virtù di regole e procedure garanti di un maggiore pluralismo, esso è ormai chiamato a confrontarsi con nuove e molteplici forme comunitarie le cui dinamiche non sono più riconducibili alla classica tensione 'Stato-comunità locali'. Esse, infatti, si sono evolute in modo pervasivo intorno al perimetro statale o, con sempre maggiore frequenza, lo hanno sorpassato o attraversato (Negroponte).

Dapprima la "comunità internazionale" (o sovranazionale: prima realizzazione di una comunità sradicata?) e successivamente, con sempre maggiore incisività, le comunità sradicate (scientifica ed elettronica) pongono allo Stato nuove questioni proprio sul piano normativo, quali: *status* giuridico, legittimazione,

reale spazio statale di intervento all'interno del loro ordinamento (dal grado di controllo della ricerca, all'introduzione di norme disciplinanti le transazioni economiche fino alla tutela dei beni in ambiente virtuale). Si pensi soltanto ai molteplici livelli intorno ai quali si gioca il nuovo rapporto tra Stato-scienza (comunità scientifica): dalla mera fissazione degli *standards* di tollerabilità di alcuni processi inquinanti (es. elettrosmog) al nuovo rapporto tra Stato e scienza (giustamente qualcuno parla di 'Stato epistemico': Tallacchini). Tale processo può anche leggersi come crisi della Modernità: il nuovo circuito storico-normativo, composto dallo Stato e (tra le altre) dalle sottocomunità della ricerca scientifica e della comunicazione, non solo mette in crisi e rimescola la tranquilla ripartizione di ambiti prodotta dalla Modernità tra Settecento e Ottocento ma, ancora di più, mette in questione la stessa categoria di "razionalità" (come emerge dalla moderna epistemologia).

Sotto un profilo più squisitamente giuridico-istituzionale mi soffermo solo su due aspetti cruciali: il problema della gerarchia delle norme e l'apertura ad ipotesi di "democrazia elettronica" (da alcuni definita "tecnotronica"). Anche qui: mentre nei tradizionali modelli comunitari occidentali (dal mondo classico a tutto il Novecento) la "comunità" ispira, coincide o si traduce *sempre* in precisi assetti e gerarchie normativi, tale caratteristica essenziale sembra venir meno nella cosiddetta comunità elettronico-virtuale (la comunità scientifica pare maggiormente strutturata). In essa vige costitutivamente, più che una gerarchia delle norme, una sorta di sostanziale anarchia normativa (il rapporto "Diritto e Internet" è stato uno dei temi del seminario internazionale *Il diritto nel secolo XXI* svoltosi in Brasile nel 2004). In altri termini il problema della gerarchia delle norme investe (in misura diversa) sia la comunità scientifica che la comunità elettronica e, ponendo il problema del reperimento di nuove fonti di cognizione/produzione, denota la crisi dei soggetti e delle procedure predisposti dal normale circuito normativo statale. D'altro canto l'apertura alla "democrazia elettronica", che intende sia far fronte all'attuale *impasse* dei meccanismi elettivi come sistemi di accreditamento politico (sono le tesi di Robert Dahl) che garantire maggiore trasparenza ai processi decisionali, ha fatto nascere esperimenti telematici di partecipazione politica diretta (un esempio interessante è il sito www.cittaideale.it che propone un *sistema diretto di votazione delle norme, e non di rappresentanti*, attraverso lo strumento informatico). Se ciò testimonia la poliedricità dei nuovi modelli comunitari tecno-

scientifici quest'ultimi, tuttavia, mostrano ancora una volta l'ambiguità del *Typus* comunitario: essi possono tradursi in strumenti utopico-liberanti (garanti di un maggior pluralismo) oppure, paradossalmente e proprio in ragione della difesa dell'individuo, in nuove modalità di controllo sociale (controllo della *privacy*, lesione del diritto alla riservatezza, ecc.) rinnovando l'ambivalente dialettica che da sempre accompagna il modello comunitario. Nuove forme comunitarie, legate a inedite dinamiche di istituzionalizzazione, ed offuscamento dell'idea tradizionale di "stabilità del diritto" configurano il contesto giuridico nel quale vanno inquadrate le problematiche del pluralismo e multiculturalismo (entrambi intesi sia come apertura a modelli comunitari eccentrici a quello occidentale-tradizionale che luoghi propizi all'incontro di visioni radicalmente alternative della realtà).

Le suddette transizioni culturali sono filosoficamente riconducibili ad un complesso processo di radicale "dematerializzazione" (o "denaturalizzazione") delle categorie tradizionali, la cui matrice è probabilmente da reperirsi all'inizio della Modernità (tema complesso da svilupparsi in altra sede). Lo "sradicamento" che connota le moderne forme comunitarie (anche come eclisse del riferimento latamente metafisico-trascendente di tutti i tradizionali modelli comunitari) più in generale segna il venir meno di un tratto costitutivo della riflessione giuridico/filosofica (dal pensiero greco a Schmitt): il "radicamento". Quest'ultimo esprimeva giuridicamente l'idea filosofica della "pienezza" (Amato) che, dalla riflessione classica, passando per Hegel e Tönnies arriva alla nozione heideggeriana di "fondamento" (*Grund*). Lo sradicamento si tramuta poi in "virtualità": mentre tuttavia il primo manteneva ancora sullo sfondo l'idea (comunque intesa) del *limes* e del confine (benché dialetticamente trapassato), nella virtualità quasi se ne prescinde tematicamente. Forse è questo il passaggio categoriale di fondo, sul piano giuridico, in grado di portare in futuro dal primato della norma (*Nomos*) al primato delle regole o procedure (*regula*). Nel contesto della menzionata "ricomunitarizzazione", le categorie di sradicamento e virtualità rischiano, così, di diventare utili strumenti concettuali in funzione sia della (indebita) legittimazione teoretica di nuovi circuiti normativi che in termini di estremizzazione della tensione dialettica ideologia-utopia del modello comunitario in quanto tale (per qualcuno, come Roberto Calasso, con possibili esiti apocalittici in rapporto alla "comunità tecnica" globalizzata).

4. *Comunità, identità, pluralismo e multiculturalismo.*

La rilettura qui proposta della comunità occidentale come *modello strutturalmente tensionale* (tra utopia, ideologia e distopia) e la sottolineatura della *natura radicalmente innovativa delle nuove comunità* permettono di collocare in una nuova prospettiva critica i tradizionali nessi comunitari intercorrenti tra identità, pluralismo e multiculturalismo. Quest'ultimi non solo classicamente si ritiene afferiscano al tema comunitario, in quanto storicamente connessi alla sua elaborazione occidentale, ma sono tornati alla ribalta a livello sia di consapevole riflessione critica (penso agli ultimi testi di Habermas e Taylor sul multiculturalismo e sull' "altro") che di atteggiamenti condivisi dall'opinione pubblica.

Se, come detto, la comunità si è tradizionalmente offerta come strumento giuridico/normativo di veicolazione dell'identità, e se è plausibile la presente ipotesi interpretativa relativa al suo strutturale "doppio volto", ciò ha precisi riflessi in tema di affermazione delle diverse identità e, quindi, di pluralismo. La *communitas* si è sempre proposta concretamente e realmente come strumento identitario delle "differenze" e almeno sulla carta potrà esserlo ancora, in forme multiculturalmente ancora più accentuate, con i nuovi modelli comunitari in grado di favorire l'intreccio tra dimensione globale ("global") e locale ("local"): ad esempio Internet può rappresentare una grande occasione di esaltazione del multiculturalismo anche sotto il profilo economico se si considera la centralità, in tal senso, dell'emergere della dimensione del "glocal" (local+global) come valorizzazione delle peculiarità locali all'interno di un orizzonte globale.

Al contempo, proprio perché il modello comunitario è sempre utopicamente ulteriore rispetto alle sue declinazioni storiche in quanto ne costituisce il profilo critico, va ricordato che esso talvolta ha anche storicamente tradito le istanze pluraliste appiattendole su presunti valori condivisi (si pensi alle varie identificazioni storiche della comunità: comunità/Nazione, comunità/classe, comunità/religione, comunità/lingua, comunità/popolo, ecc.).

Occorre tuttavia distinguere tra pluralismo e multiculturalismo (peraltro anche chi li assimila riconosce, poi, l'irriducibilità dell'uno all'altro; la mia posizione è più vicina a quella di Giovanni Sartori e Vincenzo Cesareo). Il primo nasce e si sviluppa come categoria di origine occidentale e, soprattutto, è legato alla nascita dello Stato moderno. Quest'ultimo sorge con un'esplicita vocazione pluralista,

proprio per dare voce e riconoscere identici strumenti di visibilità politica a quanti ne erano sprovvisti nella società cetuale medievale (Habermas-Taylor). Il secondo non rappresenta una mera estensione del primo, bensì introduce una categorialità nuova elaborata sostanzialmente in sede etno-antropologica (sul cui valore demistificante, rispetto all'unicità dell'Occidente, ha giustamente insistito Francesco D'Agostino). Essa, nata attraverso il confronto con culture "altre" rispetto a quella occidentale, sembra aver trovato nell'idealtipo comunitario lo strumento ermeneutico per autoaccreditarsi (secondo la facile equazione 'tante comunità=tante culture'). Il pluralismo (almeno nell'accezione occidentale) si muove, quindi, all'interno di coordinate culturali sostanzialmente condivise, mentre il multiculturalismo propone visioni culturali e modelli sociali talvolta tra loro anche radicalmente eterogenei. L'elemento di novità, rispetto a precedenti esperienze storiche, è proprio dato dall'intreccio del secondo col primo: è questo che rende le nostre società sempre più multiculturali.

Ma quali sono, in realtà, i fondamenti culturali del multiculturalismo? A ben vedere nella formulazione odierna esso, più che appartenere all'"autentica" tradizione comunitaria occidentale (a partire dalla menzionata interpretazione classica e tranquillizzante della *polis* come luogo di elaborazione di senso), appare l'esito di una ben precisa stagione storica: l'Illuminismo. I frutti dell'emancipante mito illuminista-razionalistico della pacifica e aproblematica convivenza delle "culture", che trova anche odierni illustri epigoni proprio sul terreno multiculturale, arrivano fino alle attuali contraddittorie assottizzazioni dell' "individuo" (si veda il recente divieto dello Stato francese di recare ogni segno esterno di riconoscibilità religiosa!) e si scontrano con tematiche altamente drammatiche come la convivenza con altri modelli cultural-comunitari (su questo è paradigmatica la posizione di Habermas). Se il pluralismo comunitario viene così a coincidere con un neutro multiculturalismo, traducendosi in mera compresenza acflittuale e formale garanzia di convivenza di molteplici modelli culturali, ne viene obliata la radice ontologico-veritativa fondata sulla relazione *necessariamente dialettica* e, in qualche modo, da sempre presente nei modelli comunitari occidentali a partire da quelli classici. In realtà, pur riconoscendo al paradigma moderno-illuminista grandi meriti storici in termini di pluralismo, esso va teoreticamente ribaltato: *vi è pluralismo comunitario non perché esistono molte comunità (o "culture"), ma*

*esistono molte comunità (pluralismo) perché è la stessa modalità relazionale che è ontologicamente aperta a molteplici (plurali) esiti storici.*¹

Dal disconoscimento di tale prospettiva ne consegue la possibile riarticolazione della tensione ideologia-utopia in nuove forme di "estremismi comunitari". In tal senso anche le recenti dialettiche "comunità sopranazionale"- "comunità locali" rischiano di diventare, più che autentiche rivendicazioni dell'identità di quest'ultime, riletture strumentali del modello comunitario ai fini di rimitizzazione/risimbolizzazione del "local", così come a livello internazionale può esserlo la globalizzazione intesa come processo di apparente e pacifica "ricomunitarizzazione". Non va dimenticato inoltre il profilo latamente "religioso" che, staccandosi dalla prospettiva laicista moderna, dal punto di vista comunitario attraversa le tematiche del pluralismo e del multiculturalismo. Esso connota, in qualche modo e in varia misura, *tutte* le forme comunitarie occidentali (vecchie e nuove): o come loro tratto teoretico (dalla *polis* classica alle varie forme di comunità antico-medievali) o perché, nel contesto di una rinascita del "religioso" (dalla New Age ai vari movimenti religiosi ecc.), il tessuto comunitario in genere diventa il ricettacolo di istanze identitarie che sembrano soddisfarsi solo all'interno (appunto!) di "nuove comunità".

In ultima analisi, forse il vecchio modello giuridico-politico imperniato sul binomio dialettico "Stato-comunità" non è più in grado di porsi come cornice teorica della questione del pluralismo (o, che dir si voglia, multiculturalismo) ed occorre elaborare qualche altra forma istituzionale. In questa direzione, alla luce dell'evidenziata complessità che connota il modello filosofico-giuridico occidentale di "comunità" anche in chiave pluralista, nell'attuale dibattito gius-filosofico relativo al destino dello Stato/degli Stati la categoria "comunità" (come già accennato relativamente alle "comunità sradicate") andrà utilizzata con cautela, soprattutto in rapporto a comode ed apparentemente rassicuranti "ricomunitarizzazioni" nelle quali, in realtà, possono albergare potenziali mistificazioni ideologiche. Ciò appare particolarmente vero sia sul piano strettamente statale che sovranazionale. Sotto il primo profilo il ripensamento del modello "Stato" dovrà andare di pari passo, ad esempio, con un'attenta valutazione della presenza (o meno) di un profilo

¹ Mi permetto di rinviare a G. BOMBELLI, *L' "oscillante ambiguità" del modello comunitario...a partire da Aristotele*, in B. MONTANARI, *La possibilità impazzita. Esodo dalla modernità*, Luiss, Roma 2005.

genuinamente comunitario nelle soluzioni "federaliste" variamente prospettate in merito. Sul piano sovranazionale si tratterà di sviluppare una matura consapevolezza critica circa l'implicita, ed apparentemente scontata, identificazione *de facto* della "comunità internazionale" con pacificanti modelli democratici e la conseguente assegnazione ad essa del compito di una loro progressiva estensione.

Quest'ultime considerazioni rinviano a nodi storico-teoretici altamente problematici che dovranno essere ripresi più distesamente in altra sede.