

## De Benoist e il comunitarismo tra speranze e disillusioni

SPARTACO PUPO

### **Abstract:**

The article focuses on the communitarian thought of Alain De Benoist as a critique of liberalism and on its connections both with the anti-liberalism of the post-marxist “communitarians”, which the French author analyses in some writings, and with the communitarian traditionalism of Robert Nisbet which, on the other hand, the French author overlooks, although it proves to be essential for the possible recovery of the Community ideal in its anti-modernist function.

Keywords: *Modern liberalism, Communitarianism, Gemeinschaft, Gesellschaft, Remoralization.*

*Identità e comunità*, del 2005, è, tra gli scritti di Alain De Benoist, quello che maggiormente stimola la formazione della coscienza critica del liberalismo moderno, della sua astrazione dall'umanità e da ogni riferimento comunitario, naturale, organico.

La dinamica liberale – è scritto in uno dei suoi brani più significativi – veicola una nuova antropologia dove spetta all'uomo, per ottenere la sua libertà, staccarsi dai costumi ancestrali e dai legami organici, essendo questo sradicamento dalla “natura” considerato caratteristico di ciò che è propriamente umano. L'ideale non è più, come nel pensiero classico, di conformarsi all'ordine naturale; esso risiede, al contrario, nella capacità di liberarsene<sup>1</sup>.

Questo libro rappresenta senz'altro il compimento della riflessione sulla comunità che De Benoist aveva avviato da tempo, come egli stesso riferì nel gennaio del 1999 negli irripetibili «appunti di viag-

---

<sup>1</sup> A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, Guida, Napoli, 2005, p. 20.

gio» raccolti in *Ultimo anno: diario di fine secolo*, dove, consapevole della difficoltà di definire, nonostante la classica separazione di Ferdinand Tönnies (1887) tra *Gemeinschaft* (comunità) e *Gesellschaft* (società)<sup>2</sup>, un concetto da sempre ambiguo e inflazionato come quello di *comunità*, aveva giustamente scritto:

L'idea di comunità su cui lavoro ormai da mesi è ancora tutta da definire. Essa pone anche la critica del liberalismo in una luce nuova. Tra liberali e comunitaristi, l'opposizione più irriducibile è evidentemente di ordine antropologico, a seconda che si consideri l'individuo o il gruppo come elemento base della vita sociale. L'anno scorso, Alain Laurent mi diceva che a suo parere quello tra liberali e comunitaristi sarà il dibattito del futuro. Lo credo anch'io<sup>3</sup>.

Il progetto liberale, che era messo in forte discussione dall'autore francese, trova il suo assunto principale nella concezione della società come somma di individui «liberi e razionali» che agiscono come «esseri disimpegnati» rispetto ai legami comunitari e a vantaggio di modi comportamentali razionali e di associazione volontaristici. Nell'ottica liberale, la comunità appare, si può dire, come un «fenomeno residuale» che le burocrazie istituzionali e i mercati globali sono chiamati a dissolvere in cambio di maggiori benefici per l'«individuo» in termini di libertà e benessere. Qualsiasi rievocazione del valore comunitario – sottolinea De Benoist – viene dai liberali contemporanei interpretata o come una testimonianza del passato, frutto quindi di una nostalgia romantica (una sorta di esaltazione dell'«età dell'oro»), o come una forma di neo-collettivismo.

Il secondo dei tre saggi che compongono il libro di De Benoist, intitolato *Comunitaristi Vs. Liberali*, è interamente dedicato ai temi e ai principi ispiratori del movimento statunitense dei *communitarians*, nato agli inizi degli anni '80 del '900 in contrapposizione proprio al liberalismo (sia nella versione giuridica che in quella economica) e alle filosofie razionalistiche e costruttivistiche di derivazione illuministica. I comunitaristi proponevano un modello di comunità primaria, costruita sulla base di relazioni organiche, e si richiamavano, in opposizione alla cultura individualistica e tecnocratica del liberalismo, alla forza del-

---

<sup>2</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e Società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

<sup>3</sup> A. DE BENOIST, *Ultimo anno: diario di fine secolo*, Edizioni Settecolori, Lamezia Terme (Cz), 2006, pp. 22-23.

le tradizioni e a una concezione sostanziale della ragione, denunciando la crescente solitudine degli individui, lo sfaldarsi delle reti tradizionali di solidarietà e il venir meno di orizzonti di senso condivisi. Quasi tutti gli esponenti del comunitarismo partivano da un presupposto naturalistico incontrovertibile: l'uomo è un essere «possibile» esclusivamente come «essere di relazioni». La comunità degli uomini non è una semplice «riunione o somma di individui» poiché i suoi membri, in quanto tali, non sono orientati soltanto alla soddisfazione di interessi privatistici, ma inseguono fini comuni, legati ad esperienze condivise, «propri della comunità stessa e non degli obiettivi particolari che si troverebbero essere gli stessi in tutti o nella maggior parte dei suoi membri»<sup>4</sup>.

De Benoist, che era stato sensibile all'interpretazione di Jean-Luc Nancy della contrapposizione tra comunità e società come mero effetto della modernità<sup>5</sup>, mostrava una particolare attrazione per una simile impresa culturale, che lo portava a ricostruire puntigliosamente, in lunghissime note, l'intero apparato bibliografico dei suoi più rappresentativi iniziatori: Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Roberto M. Unger, Michael Walzer, Amitai Etzioni, Robert Bellah e anche Christopher Lasch che, secondo De Benoist stessi, poteva essere associato al movimento per via della sua critica al narcisismo.

Sulla base delle più recenti interpretazioni critiche del comunitarismo a cui lo stesso De Benoist ha contribuito, è oggi possibile avere un quadro pressoché completo dei principali temi portati avanti dagli esponenti più rappresentativi di questo movimento intellettuale, i quali chiarivano le proprie posizioni esclusivamente nel confronto-scontro con il liberalismo, e indicavano come ricadente nell'ambito del pensiero liberale qualsiasi teoria giustificatrice dello Stato democratico-costituzionale, a partire da quella del primato della libertà individuale. In questa direzione si ritrovavano allineati diversi autori liberali, anche quelli, come John Rawls e Robert Nozick, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Charles Larmore e Bruce Ackerman, ideologicamente distanti tra loro ma accomunati dalla esigenza di assegnare priorità all'insieme di diritti e norme poste a garanzia delle libertà individuali per la difesa del primato del «giusto» (*right*) sul «bene» (*good*), da cui discende il postulato antropologico della priorità dell'io sui suoi fini.

---

<sup>4</sup> A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, cit., pp. 114-115.

<sup>5</sup> Cf. J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois, Paris, 1986.

Il comunitarismo prese le mosse proprio dal rovesciamento di queste due tesi, e tentò di elaborare una concezione alternativa, anche se non sempre organica, dell'uomo e della società.

Michael Sandel, in *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), aveva come interlocutore liberale privilegiato John Rawls, che in *A Theory of Justice* (1971), affrontando il problema della giustificazione dell'ordine politico da una prospettiva contrattualistica, sosteneva che la scelta dei principi sui quali si modellano le istituzioni fondamentali della società spetta ad individui liberi ed eguali, collocati in una «posizione originaria», una sorta di stato di natura. Poste sotto un «velo di ignoranza», le parti contraenti, secondo Rawls, si pronunciano sui principi di giustizia, rimanendo all'oscuro di tutte le informazioni che potrebbero indurre ciascuna di esse a favorire un ordinamento che vada a proprio esclusivo vantaggio. Le parti sono pertanto costrette a comportarsi da soggetti morali e a adottare un atteggiamento il più imparziale possibile<sup>6</sup>. Ebbene, secondo Sandel, l'individuo descritto da Rawls era un «*unencumbered self*», un soggetto vuoto, cioè «sgombro» da vincoli ed impegni, in grado di prendere le distanze da qualsiasi legame. L'etica per cui l'io viene sempre prima dei fini che persegue richiede che l'individuo sia sempre in grado di esaminare con occhio critico le proprie credenze sottoponendole al tribunale della ragione. Per Sandel ciò era psicologicamente e moralmente inaccettabile: esistono fini, valori e legami avvertiti dai soggetti come costitutivi della propria identità e quindi non suscettibili di essere messi tra parentesi quando si tratta, nella posizione originaria, di deliberare su una società giusta. È per questo che Sandel propose il modello alternativo di *comunità trasparente*, in cui rivive l'ideale della comunità immediata, «al di qua del diritto», in cui le occasioni di conflitto sono tendenzialmente assenti e la solidarietà fiorisce spontaneamente, senza bisogno di coercizione<sup>7</sup>.

Anche Charles Taylor si batteva contro Rawls e tutti coloro che fondavano le loro tesi sulla difesa del primato dei diritti individuali su una concezione atomistica della natura umana, postulando l'autosufficienza morale dell'individuo di contro all'idea aristotelica

---

<sup>6</sup> Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1991

<sup>7</sup> Cfr. M. SANDEL, *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York, 1984.

dell'uomo come animale sociale. C'era, per Taylor, un «obbligo di appartenenza» («*obligation to belong*») alla comunità storico-culturale originaria che era in forte tensione con l'ideale dell'autonomia individuale affermatosi nella modernità. I liberali, secondo Taylor, vedevano la società come un'associazione tra individui, ciascuno mirante al suo proprio personale piano di vita, e non riuscivano a concepire il bene collettivo se non in termini di convergenza di valori, interessi e opinioni individuali, precludendosi la dimensione del *Noi*<sup>8</sup>.

Alasdair MacIntyre criticava la modernità individualista ed egoista prospettando «ordini premoderni di virtù» e riducendo i confini del dibattito tra comunitaristi e liberali nell'ambito propriamente morale: l'origine dell'odierna frammentazione del linguaggio – diceva – è da individuarsi nel fallimento del «progetto illuministico», il quale, oltre ad aver rimosso il sacro e sradicato gli uomini dalle tradizioni, dai costumi e dalle abitudini sociali, ha fatto perdere di vista la prospettiva teleologica in voga nell'epoca precedente, durante la quale erano state definite regole morali che consentivano il passaggio da una natura umana spontanea a una visione dell'uomo compatibile con la realizzazione del suo bene concepito come finalità interna.

L'universalizzazione kantiana della moralità è stata, per MacIntyre, la causa primaria della rimozione dalle «narrazioni» umane del principio finalistico che, ripercuotendosi nella socialità, ha scardinato gli ordinamenti morali in atto in età antica e medievale, e il progetto illuministico, che si era incaricato di ricercare un fondamento razionale per la moralità, ha in realtà originato il forte «emotivismo» di cui è afflitta la società contemporanea. Nietzsche, secondo MacIntyre, aveva visto con chiarezza il fallimento generale dell'Illuminismo, smascherandone le ambizioni ma senza prospettare le possibili vie di fuga. Per questa incapacità di sganciarsi da una visione universale della virtù e della moralità il mondo contemporaneo era da quest'autore paragonato all'Impero Romano all'epoca del suo declino derivante dall'abbandono della pratica etico-politica della comunità. Come San Benedetto, «custode delle virtù», intraprese un'opera di «rimoralizzazione» della società attraverso la ripresa dei valori etici di Aristotele filtrati nel Cristianesimo, così era necessario il ritorno alla pratica etico-politica delle piccole comunità locali:

---

<sup>8</sup> Cfr. Ch. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985

Ciò che conta – concluse MacIntyre – è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano di là dalle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso<sup>9</sup>.

Dalla *Communitarian Platform* degli anni '90 in poi, il comunitarismo, anziché continuare ad insistere sull'opposizione al liberalismo, ha tentato di formulare una sua proposta di «società civile» tutta incentrata sulla cosiddetta *comunità di comunità*, espressione che Amicai Etzioni riprese dalla medioevale *communitas communitatum* per designare un'entità originaria e autonoma rispetto agli apparati statali e non assoggettata alle logiche del mercato. Etzioni, fondatore insieme a William Galston del movimento politico *The Communitarian Network*, morto, si può dire, sul nascere, era un tenace assertore della tesi secondo la quale, a dispetto del relativismo morale e del tipico multiculturalismo della società americana, gli americani condividevano un unico nucleo di valori e aspiravano alle medesime virtù. Il che bastava a far abbandonare il dibattito filosofico-politico intorno alla società civile per riflettere sulla «società buona» realizzabile unicamente in chiave antistatalista, dal momento che la condivisione delle virtù non nasceva nelle istituzioni dello Stato ma all'interno delle singole comunità<sup>10</sup>. Etzioni definì la comunità in base a due caratteristiche fondamentali:

primo, una rete di relazioni cariche di affetto tra un gruppo di individui (piuttosto che tra singoli o a catena), relazioni che spesso si incrociano e si rinforzano l'una con l'altra; secondo, una dose di impegno nei confronti di un sistema di valori, norme e significati condivisi, e di una storia e un'identità comune – in breve, nei confronti di una particolare cultura<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 313.

<sup>10</sup> Cfr. A. ETZIONI, *The Monochrome Society*, Princeton University Press, Princeton 2001.

<sup>11</sup> A. ETZIONI, *The New Golden Rule*, Basic Books, New York 1996, p. 127. Il corsivo è mio.

Grazie ai comunitaristi, la comunità – ed era questa la finalità che più affascinava De Benoist – era diventata la risposta ideale all'esigenza fondamentale dell'individuo: la ricerca continua della propria «identità». L'individuo costruiva la propria identità attraverso il «riconoscersi» in determinate azioni compiute lungo tutto l'arco della sua vita, in una determinata comunità, con un dato insieme di predicati fisici e morali. La rivitalizzazione delle tradizioni, l'importanza attribuita ai beni pubblici e alle infrastrutture collettive, il richiamo al «repubblicanesimo civico» tipico delle repubbliche italiane della fine del Medioevo, la rimessa in discussione dello Statonazione e il rinnovamento dell'idea federalista erano temi in grado senz'altro di alimentare la critica alle aporie del liberalismo moderno tali da richiamare l'attenzione di chi, come De Benoist, era pronto ad accoglierne senza remore le spinte ideali, tralasciando finanche la discussione dei punti deboli del «programma» comunitarista, che pure emergevano facilmente dalla lettura dei suoi testi più significativi e che egli stesso aveva notato qualche anno prima in *Ultimo anno*, quando evidenziava, ad esempio, l'assenza di una linea netta di demarcazione tra comunitarismo e liberalismo su alcuni problemi fondamentali:

Non ignoro – aveva scritto – che ci sono comunque talune affinità tra le due famiglie. Per esempio, il rifiuto dello Stato-Provvidenza (se ci si attende tutto dallo Stato, come riuscire a resistere all'arbitrio del potere?), il concetto di responsabilità (che implica l'autonomia, sia degli individui sia delle comunità), il principio di sussidiarietà (mai decidere al posto dei diretti interessati)<sup>12</sup>.

L'unica obiezione di De Benoist nei confronti della proposta comunitarista riguardava la difficile classificazione del comunitarismo dal punto di vista politico: esso – scriveva – «condivide un buon numero delle aspirazioni politiche del socialismo classico, e il fatto che anteponga fattori sociali alle determinazioni individuali spiega perché i lavori dei suoi rappresentanti siano stati talvolta accostati agli scritti del giovane Marx»<sup>13</sup>. A suffragare l'ipotesi del mal celato orientamento marxista del movimento erano, del resto, i percorsi personali di ciascun comunitarista: l'esponente di punta, Alasdair MacIntyre, era un

<sup>12</sup> A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., p. 23.

<sup>13</sup> A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, cit., p. 116.

ex trotskista convertito al cristianesimo e a una moralità tomista che poneva in concorrenza con le tradizioni rivali dell'Illuminismo e del prospettivismo nietzschiano; Charles Taylor era un vecchio esponente della sinistra radicale; Amitai Etzioni era stato consigliere di Jimmy Carter e di Bill Clinton e si definiva «un progressista», al pari di molti altri comunitaristi, ad iniziare da Michael Walzer.

C'è da dire, inoltre, che le preoccupazioni sulla comprensione del messaggio comunitarista, a ben vedere, rimanevano per lo più immutate rispetto all'approccio iniziale di De Benoist, se è vero che, sempre in *Ultimo anno*, nello stile confidenziale proprio di quel libro, egli aveva rivelato:

Malgrado qualche traduzione oggi disponibile (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, e presto Michael Walzer), sembra pressoché impossibile far comprendere in Francia cosa sia il comunitarismo. Quando lo si affronta, l'argomento viene sistematicamente distorto. A destra, i comunitaristi sono visti come sostenitori del *melting pot* (benché il comunitarismo sia nato negli Stati Uniti proprio dal fallimento di questo modello). A sinistra li si sospetta di voler ricreare dei ghetti. Come se non bastasse, il dibattito sul concetto di comunità viene costantemente associato alle discussioni sull'immigrazione – un ulteriore errore, poiché tale concetto riguarda in primo luogo le popolazioni “autoctone”. Non meglio percepito è il rapporto tra comunità, cittadinanza di base, autonomia, principio di sussidiarietà. Lo spirito giacobino impregna tutta la classe politica<sup>14</sup>.

Ma al di là del problema se il comunitarismo abbia realmente offerto una visione alternativa al liberalismo oppure sia stato solo una specie di «correttivo» del liberalismo stesso<sup>15</sup>, quel che rimane di questa dottrina è la sua indeterminatezza politica di fondo, di cui De Benoist non sembrava accorgersi. Tra comunitaristi e liberali sussistevano forti affinità, come l'enfaticizzazione del valore dell'autonomia dell'individuo e della comunità e del principio di sussidiarietà. Per cui era quasi spontaneo, in certi casi, parlare di comunitarismo *liberal* con riferimento all'insieme organico dei suoi principi ispiratori. Ma, a parte questo, i punti deboli del movimento comunitarista erano, dal punto di vista politico, diversi. Il primo, quello che più sembrava inficiarne

---

<sup>14</sup> A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., pp. 142-143.

<sup>15</sup> Si vedano, a tal proposito, i contributi di S. BELARDINELLI, L. CIMMINO, *La comunità liberale*, Studium, Roma, 1999; A. ETZIONI (a cura di), *Nuovi Comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Arianna Editrice, Casalecchio 2001.



la credibilità sul piano della legittimazione politica, era di ordine ideologico. Difficile era, infatti, collocare il comunitarismo al di fuori dell'alveo delle dottrine neo o postmarxiste, poiché esso condivideva con il socialismo classico l'aspirazione politica ad anteporre i fattori sociali alle determinazioni individuali.

Più che l'erede dell'aristotelismo, come veniva presentato da McIntyre e compagni, il comunitarismo era soprattutto l'orfano della morte ideologica del marxismo. La denuncia comunitarista, infatti, nascondeva il tentativo di colmare, col pretesto della comunità e degli orizzonti di senso condivisi, il vuoto ideologico lasciato dal comunismo. A confermarlo – e dispiace che De Benoist non l'abbia colto – era la composizione di un gruppo di intellettuali che aspirava a diventare movimento, addirittura partito politico, in nome del «ritorno alla comunità» e al senso del *Noi*, in cui vedevano una sorta di scorciatoia ideologica per la ripresa della vecchia e per loro sempre attuale battaglia «filosofica» contro il liberal-capitalismo. Come a dire: dal comunismo al *comun*-itarismo. La matrice semantica, alla fin fine, era la stessa: il vecchio, caro e sempre attuale bene «comune», indissolubilmente legato al valore intramontabile dell'uguaglianza.

Non a caso era dall'uguaglianza, spesso uniformante, più che unificante, che molti comunitaristi ricavavano la definizione stessa di comunità, intesa come insieme indefinito di soggetti membri «uguali», che si percepivano come «equamente significativi», e come tali si riconoscevano<sup>16</sup> o si sentivano chiamati a «cooperare»<sup>17</sup>.

Un altro elemento di criticità da registrare a proposito del movimento dei *communitarians* era la tendenza a rimanere un fenomeno tipicamente americano o circoscritto per lo più al mondo anglosassone, data la sua non facile penetrazione in Europa. Nonostante, infatti, le traduzioni delle opere dei suoi rappresentanti più influenti, è stato abbastanza difficile far comprendere nel vecchio continente che cosa fosse il comunitarismo sul piano politico e situarne la critica al liberalismo tra le varianti di antiliberalismo succedutesi negli ultimi due secoli: l'antiliberalismo tradizionalista di Edmund Burke e Joseph de Maistre, che denunciava l'astrattezza della nozione di «diritti

---

<sup>16</sup> Cfr. Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999; M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

<sup>17</sup> Cfr. P. SELZNICK, *The Communitarian Persuasion*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 2002.

dell'uomo»; l'antiliberalismo marxista, che lottava contro «la falsa neutralità dell'ordinamento politico, giuridico e normativo borghese»; l'antiliberalismo «autoritario» di Carl Schmitt e Giovanni Gentile, che la denuncia dell'atomismo individualistico, della «fuga liberale “dal politico”», del formalismo e della «neutralità» delle leggi la fecero già agli inizi del '900<sup>18</sup>, quindi in largo anticipo rispetto agli americani. La Francia degli anni '30, inoltre, aveva conosciuto il «personalismo comunitario» di Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e Paul Ludwig Landsberg e, in tempi più recenti, aveva anche sperimentato la vena «comunitaria» di Simone Weil<sup>19</sup>. Nella stessa difficoltà di posizionamento risiede il principale motivo dell'insuccesso del comunitarismo anche in Italia. Ne dà conferma lo scarso numero di studi sull'argomento. Dopo l'antologia di testi con cui Alessandro Ferrara, nel 1992, introdusse in Italia il dibattito tra *communitarians* e *liberals*, la letteratura critica sul comunitarismo, nel nostro paese, benché stimolata dalla pubblicazione delle traduzioni delle opere di Sandel, MacIntyre, Taylor ed Etzioni, è rimasta alquanto marginale, se non limitata a pochi titoli<sup>20</sup>.

Ma non era solo la memoria storica, per dir così, a latitare tra i comunitaristi. Le loro tesi erano povere di realismo. Il significato di *comunità* che emergeva dal complesso delle loro opere non risolveva il problema della forte ambiguità semantica del termine, giacché evocava tanto l'idea delle comunità etniche, religiose, locali e culturali, quanto quella «comunità politica», intesa in senso globale, che alle volte si identificava persino con l'idea di Stato, rendendo ancora più evidente la sintonia ideologica con il collettivismo socialista. La definizione, che sembrava mettere d'accordo tutti i comunitaristi, cioè

---

<sup>18</sup> A. FERRARA, a Id., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. XI.

<sup>19</sup> Non avrebbero del resto altro sbocco alcuni temi molto cari alla Weil, come l'ubbidienza, la gerarchia, l'onore, la sicurezza e lo sradicamento. Cfr. S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano, 1990.

<sup>20</sup> V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004; C. SENI-GAGLIA, *La comunità a più voci*, Franco Angeli, Milano 2005; il numero monografico della rivista «Varianti di comunitarismo» (a cura di Ivo Colozzi), n. 5-2, 2002. Uno studio del pensiero comunitario-conservatore angloamericano, incentrato sulla comunità vista *da destra*, che mi permetto di segnalare, è il mio *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze, 2008.

quella di «rete» di rapporti sociali con aspirazioni e valori «condivisi», era impossibile da adoperare per la definizione della comunità reale, del suo statuto interno, del rapporto dialettico tra l'universalità e la particolarità del «bene comune».

Il fatto stesso che uno dei *communitarians* più influenti come MacIntyre abbia, a un certo punto, deciso di prendere le distanze dal movimento comunitarista la dice lunga sulla sua credibilità sul piano non solo della legittimazione politica ma anche della funzionalità economica. In una lettera del 1991, pubblicata sulla rivista del movimento, «The Responsive Community», MacIntyre arrivò addirittura a negare di essere un comunitarista, bollando come «disastrosi» i possibili esiti della dottrina antiliberalista. Scrisse infatti:

A dispetto di ciò che si dice, io non sono un comunitarista, e non lo sono mai stato. A mio avviso, infatti, le strutture politiche, economiche e morali della modernità avanzata, in questo paese come altrove, escludono la possibilità di realizzare uno dei validi tipi di comunità politica che sono stati realizzati, seppure in forma sempre imperfetta, nelle varie epoche storiche. E credo pure che i tentativi di ricostruire sistematicamente le società moderne nelle forme comunitarie saranno sempre inefficaci o disastrosi<sup>21</sup>.

A parte la ridda di posizioni diversificate all'interno del movimento e la scarsità dei riferimenti alle esperienze storiche concrete, alle tradizioni comunitarie e alla funzione che queste hanno concretamente svolto nella storia sociale e politica degli Stati Uniti d'America, era l'assenza di chiarimenti circa la relazione cruciale tra la comunità e la «persona» ad avvicinare, paradossalmente, l'individuo comunitarista privo del suo essere persona all'individuo razionalistico liberale. In fatto di astrattezza si facevano concorrenza. Si può dunque dire, senza tema di essere smentiti, che la comunità dei comunitaristi nordamericani fosse nient'altro che una mera risorsa simbolica, di cui era difficile, se non impossibile, circoscrivere il raggio di applicazione concreta nella realtà sociale. Il tipo di richiamo comunitaristico al *Noi*, dunque, poteva anche avere una sua importanza nella contestazione filosofica al razionalismo, all'individualismo e, perché no, anche al contrattualismo astratto di matrice rawlsiana, ma era scarsamente rilevante per la realtà storica e non descrivibile nelle sue manifestazioni empiriche.

---

<sup>21</sup> A. MACINTYRE, *I'm Not A Communitarian, But...*, in «The Responsive Community», I (3), 1991, p. 91.

Era, insomma, un artificio intellettuale come tanti, difficilmente adoperabile sul piano politico come superamento dei limiti della democrazia liberale.

Ma, ritornando all'ambito propriamente statunitense, al De Benoist comunitarista sfuggì anche il non trascurabile dato storiografico relativo a ciò che lui stesso non poté fare a meno di definire l'accezione «più semplice», che poi è quella autentica, rinviante all'insieme di individui legati tra loro da costumi, abitudini e situazioni esistenziali comuni. Un'accezione, questa, molto cara agli intellettuali conservatori statunitensi, in particolare a Robert Nisbet, a cui De Benoist dedicò solo una citazione riferita al suo contributo alla fondazione della sociologia nel XIX secolo<sup>22</sup>. Un po' riduttivo come riconoscimento, se si considera il valore della riflessione di Nisbet non solo sul tema delle comunità tradizionali ma soprattutto sul terreno dell'anti-individualismo, che dai *communitarians* venne abbracciato molto più tardi, all'incirca trent'anni dopo. *The Quest for Community*, il capolavoro di Nisbet, vero e proprio *bestseller* del comunitarismo occidentale, risale infatti al 1953, e a renderlo imprescindibile all'interno del dibattito interdisciplinare sulla comunità non è stato solo questo primato cronologico ma anche la notevole influenza che ha esercitato sia negli ambienti accademici, sociologici e politici in particolare, che tra i circoli conservatori statunitensi. Prova ne sono le cinque ristampe del volume e le sue numerose traduzioni, tra cui quella italiana del 1957, a cura di Franco Ferrarotti, con il titolo, per la verità non proprio fedele, *La Comunità e lo Stato*, edita, e non a caso dalla casa editrice di proprietà del più noto comunitarista anticollectivista italiano, Adriano Olivetti<sup>23</sup>. E non a caso «alcuni comunitaristi (come Michael Sandel, Alan Ehrenhalt e Amitai Etzioni) e teorici della “società civile” (come Don Eberly, Francis Fukuyama, Robert Putnam, Peter Berger e Richard John Neuhaus) spesso riprendono idee espresse molto tempo prima da Nisbet e che egli sviluppò ampiamente durante il corso della sua feconda carriera»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., p. 86, nota 3.

<sup>23</sup> Per le affinità tra il comunitarismo di Nisbet e quello di Olivetti, mi sia consentito segnalare il mio saggio *La comunità come luogo della libertà. Sul comunitarismo politico di Adriano Olivetti*, in C. Stancati, A. Givigliano (a cura di), *Prospettive sul luogo. Discussione di un oggetto sociale*, Aracne, Roma, 2015, pp. 123-140.

<sup>24</sup> B. LOWELL STONE, *Robert Nisbet: Communitarian Traditionalist*, ISI Book, Wilmington, 2002, p. XVII.

A differenza dei comunitaristi di fine '900, Nisbet aveva avuto il coraggio di costruire la «tipizzazione» della comunità, la sua struttura caratteristica, individuandola come corpo vivente, reale, intermedio tra l'individuo e lo Stato, dai caratteri tradizionali, ereditati direttamente dalla società medioevale, come la *funzione*, il *dogma*, l'*autorità*, la *gerarchia*, la *solidarietà*, l'*onore* e il *senso di superiorità*. Ogni comunità – diceva Nisbet – si costruisce intorno a una determinata funzione, che può essere nobile o non nobile, frivola o profonda. La comunità è libera, non trova restrizioni e impedimenti nello sforzo di raggiungere i propri scopi. Un'autonomia perfetta probabilmente non è né possibile e né desiderabile, ma le funzioni delle comunità vengono meglio realizzate in assenza di intrusioni dall'esterno. Ciò non significa che le funzioni delle comunità siano immutabili. Esse possono anzi cambiare nel corso del tempo e affinché una comunità possa sopravvivere a lungo, la funzione deve «sembrare buona», deve cioè essere trasformata in credenza.

Pertanto, una comunità è tale se possiede un certo proposito trascendente, un ideale, un dogma. I dogmi possono essere buoni o cattivi ma sono sempre profondamente costruiti. L'individuo non può dimostrare tutte le verità importanti, gli serve la fede nell'azione. La persona meramente razionale, calcolatrice non può mai essere stimolata ad agire in una comunità. Da qui il bisogno naturale dei dogmi. La comunità, inoltre, è caratterizzata dall'autorità, non dal potere. L'autorità comunitaria, sia essa nella famiglia, nel monastero o nell'università, poggia su una manifestazione di consenso. L'autorità deriva dall'abitudine, dall'uso, dal costume, non da qualche esplicita convenzione. Il potere è esterno, basato sulla forza, e impone l'obbedienza forzata o la complicità di altri alla volontà di una o più persone in modo non derivante dagli statuti dell'aggregato. Quindi il potere tende ad essere monistico e indiscriminato, con effetti uniformi, poiché l'autorità per sua natura è pluralistica, con effetti multiformi. Il potere emerge solo quando l'autorità è abbattuta. Una comunità è anche gerarchia: si è membri di una comunità come padre, madre, prete, soldato, studente o professore, ed è impossibile schierare questi ruoli in una linea di uguaglianza. «Non esiste – scrisse Nisbet – alcuna forma di comunità senza una qualche forma di stratificazione di funzione e ruolo. Dovunque due o più persone si associano, c'è l'obbligo

di assumere una certa forma di gerarchia»<sup>25</sup>. La comunità è anche solidale: in una comunità viene pressoché istintivamente ai membri chiamarsi *Noi*. E si possono tracciare le fasi di dissoluzione di una comunità nel crescente numero di circostanze storiche in cui è stato più facile e più piacevole dire *Io* anziché *Noi*<sup>26</sup>. L'identità, in una comunità, è largamente corporativa, e la comunità, come totalità, ha una «superiorità normativa» su ognuno dei suoi membri. Tale identità è possibile a seconda dell'intensità con cui un individuo avverte un senso di obbedienza al suo ruolo e non alla comunità.

Una comunità autentica, inoltre, possiede un forte senso dell'onore, ben distinto dagli interessi utilitaristici e pecuniari che ad essa sono anzi subordinati: «Nella comunità di sangue, la parentela non può essere tassata come se fosse un interesse materiale o pecuniario [...]. E nella comunità tradizionale degli studenti, nell'università, ci si vanta dell'indifferenza alle cose materiali o agli interessi in dollari degli uomini d'affari»<sup>27</sup>.

Infine, una comunità ha bisogno di mantenersi distante dal mondo circostante, mostrando un senso di superiorità. Le comunità sono nel mondo ma si considerano come se non vi fossero. Ciò è fortemente avvertito sia tra le piccole che tra le grandi comunità, sia tra le associazioni a delinquere che tra le corporazioni.

In alcuni periodi della storia occidentale, rilevava acutamente Nisbet, furono le comunità, e non gli individui, le unità irriducibili della società. Nel Medioevo, ad esempio, l'onore, il privilegio, la libertà appartenevano alle comunità, e non agli individui. L'identità di ognuno era comunitaria. La legge e l'economia medioevali sono oggi semplicemente inconcepibili se ci si attiene alle moderne concezioni dell'individualismo e del contrattualismo. Il gruppo sociale, nel Medioevo, era un «gruppo primario». Nelle famiglie patriarcali, le tasse erano imposte a carico della famiglia non dell'individuo, così come anche gli onori. Nella solidarietà corporativa stava il motivo di quasi tutte le decisioni riguardanti l'individuo (la sua occupazione, lo stato sociale, il matrimonio e l'educazione dei bambini). Allo stesso modo,

---

<sup>25</sup> R. NISBET, *Twilight of Authority*, Oxford University Press, New York, 1975, p. 238.

<sup>26</sup> R. NISBET, *The Degradation of Academic Dogma: The University in America, 1945-1970*, Basic Books, New York, 1971, p. 44.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 45.

l'agricoltura era essenzialmente comunitaria, e la città medievale era essa stessa un'associazione chiusa. Le città erano, althusianamente, «associazioni di associazioni». In esse vivevano innumerevoli comunità, piccole associazioni di mutuo soccorso, corporazioni di fede religiosa e responsabilità politica.

Nella mentalità contemporanea gli attributi essenziali della comunità, individuati in modo abbastanza originale da Nisbet ma ignorati o dati per scontati dai comunitaristi successivi, vengono percepiti negativamente. Le comunità sono spesso considerate, a seconda dei punti di vista, come gruppi particolaristici, parrocchiali, esclusivi, autoritari, arroganti, intolleranti ed egalitari. Tuttavia, dallo stesso Nisbet si apprese che la misura del declino delle comunità è perfettamente uguale a quella dell'emancipazione dell'individuo e che la dissoluzione della comunità è stata sino ad oggi proporzionale alla crescita dell'individualismo. Un risultato, questo, su cui la politologia contemporanea è chiamata ad interrogarsi per far fronte allo sradicamento dell'individuo moderno, indifeso di fronte al potere statale e allo scatenarsi delle dinamiche impersonali del capitalismo, facilitate da quello che Nisbet chiamava, in *History of the Idea of Progress*, «sviluppiamo» e che nella mentalità occidentale ha raggiunto l'apogeo nel periodo compreso tra il 1750 e il 1900<sup>28</sup>.

Probabilmente il legittimo riconoscimento delle tesi nisbetiane da parte del comunitarismo degli anni Ottanta avrebbe garantito un approccio più realistico al significato della comunità, categoria rimasta, nonostante i *communitarians* postmarxisti, alquanto vaga, in cui latitano clamorosamente sia i presupposti di psicologia sociale sul rapporto io-noi, io-comunità, io-in-relazione, sia i riferimenti alle comunità reali, alle tradizioni comunitarie tipiche nella storia dell'America settentrionale<sup>29</sup>.

Erano troppi, insomma, le incongruenze e i limiti del comunitarismo per poter prevedere un suo successo, se non altro in ambito ame-

---

<sup>28</sup> Per un approfondimento del pensiero politico di Nisbet mi permetto di rinviare alle mie monografie: *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2012; *Libertà è conservazione. Robert Nisbet e la critica al progressismo*, Idrovolante, Roma 2016.

<sup>29</sup> Una delle rare eccezioni può forse essere l'interpretazione di Taylor della legislazione sulla lingua in vigore in Québec come implicante la restrizione di alcuni diritti individuali al fine della promozione della cultura francofona. Sarebbe questo un esempio di liberalismo «ospitale alla differenza».

ricano. La sua spinta ideale si è arrestata prima del previsto, insieme al dibattito con il liberalismo, che in America si è chiuso subito a vantaggio di quest'ultimo, e oggi nessuno ne parla e ne scrive più, se non in termini storiografici, mentre in Europa e nel resto del mondo non è mai neanche nato.