

Recensione

FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG

T. Casadei, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale e politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano 2012*

Non è semplice avvicinarsi a un pensiero tanto ricco e con una molteplicità interna di interessi e dimensioni qual è quello di Michael Walzer, un autore che rappresenta un punto di riferimento nella filosofia pratica contemporanea per quanto concerne la ricerca di vie intermedie, luoghi di incontro tra opposti, e la dimostrazione del carattere imprescindibile della critica e del dissenso, inteso come motore del cambiamento sociale. Per questo, il libro di Thomas Casadei ha un merito speciale. Non credo di esagerare se dico che ci troviamo di fronte a una *summa walzeriana*, ricca di prospettive, che attesta la capacità di collegare il pensiero di Walzer a questioni che vanno ben al di là della sua proposta. Inoltre, quello di Casadei è un testo che segue il “metodo walzeriano”: contestualizza il pensiero dell'autore nordamericano senza rinunciare alla critica. Siamo al cospetto di un autentico invito alla riflessione che si caratterizza per l'esautiva conoscenza dell'opera di Walzer e per lo sforzo importante di sottolineare costantemente le connessioni del pensiero walzeriano nel dibattito contemporaneo.

La mia intenzione è quella di segnalare alcuni elementi particolarmente interessanti del libro di Casadei (e dell'opera di Walzer) e allo stesso tempo di mostrare gli aspetti che a mio avviso costituiscono alcuni problemi o contraddizioni. In ogni caso, ben consapevole di essere di fronte a un invito alla discussione ampio e aperto. La ricchezza del pensiero di Walzer si riflette nell'analisi e nella riflessione di Casadei. Non è tuttavia mia intenzione fornire un commento esaustivo dell'opera di Casadei (cosa che, d'altra parte, non sarebbe possibile in questa sede). Intendo piuttosto concentrarmi su alcune dimensioni legate alla teoria dei diritti, in particolare riferibili all'universalità dei diritti. È, del resto, una questione assai connessa ai miei interessi accademici, e presente nell'opera di Walzer, nonché, a mio parere, una delle più grandi sfide politiche e morali del discorso contemporaneo sui diritti. Sono consapevole, in definitiva, che non potrò affrontare molte delle dimensioni presenti nella ricca e documentata opera di Casadei.

* Traduzione di Marina Lalatta Costerbosa.

La lettura dell'opera di Walzer ci pone al cospetto di un pensiero in tensione. Questo, che può apparire un ostacolo o una difficoltà nell'analisi, al contrario è una virtù, poiché, in realtà, riflette la complessità del reale. In questo senso, la prospettiva di Walzer è una prospettiva "contaminata", che assume come propria una pluralità di approcci e di prospettive (filosofia, sociologia, storia, prassi politica). Casadei la considera per questo una "teoria impura", recuperando il lessico kelseniano (p. 29). Per un giurista, fuoco dell'attenzione è il fatto che nella sua pluralità Walzer probabilmente trascuri i profili e le conseguenze giuridiche dei temi che avvicina. Casadei segnala che ciò può essere dovuto alla formazione dell'autore o a un certo pregiudizio nei confronti dei giudici e dei tribunali (p. 355). Ma in ogni caso siamo di fronte a un certo oblio (o, se si preferisce, disprezzo) per il valore del giuridico. Ritengo che questo si renda chiaro al momento di avvicinare la capacità del diritto al cospetto del fenomeno della guerra. Walzer segnala che i giuristi hanno costruito "un mondo di carta" incapace di spiegare il mondo in cui viviamo (p. 618). Ed è così, nello specifico, in relazione ai diritti umani. Quando si approssima ai diritti, infatti, Walzer non assume una prospettiva autonoma e singolare, bensì stempera il discorso dei diritti o nella prospettiva della *giustizia* (i diritti si incorporano nella sfera morale) o nella prospettiva della *politica* (la loro effettività esige l'intervento della politica).

Orbene, questa mancanza di attenzione per il tema giuridico sorprende. Sorprende, in primo luogo, come molti dei temi presenti nel pensiero di Walzer trascendano la dimensione giuridica e, in secondo luogo, la coerenza della necessità dell'istituzionalizzazione giuridica delle "soluzioni" possibili di temi quali i diritti umani, la guerra, la gestione della pluralità e della diversità, l'articolazione dell'appartenenza e dell'identità, la relazione dell'individuo con il gruppo ecc.; in definitiva, l'istituzionalizzazione delle esigenze di una società giusta. E qui osserviamo una differenza tra Walzer e gli altri filosofi (l'Habermas di *Faktizität und Geltung*, ma prima di lui il Kant della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), che in un determinato momento dello sviluppo della propria teoria (soprattutto nella parte finale) riconoscono la rilevanza del discorso giuridico. Per tutte queste ragioni, in un quadro di *irrilevanza* del giuridico, colpisce – per le sue conseguenze e la sua rilevanza morale – la posizione che nella proposta di Walzer riveste il discorso sul ricorso alla forza, anche se è volto a garantire diritti minimi; non stiamo parlando della forza che si dà unita al diritto, legale o istituzionalizzata.

In ogni caso, credo che sia giusto sottolineare alcuni aspetti del pensiero di Walzer che permettono, a mio avviso, di riconoscere la sua attrattività e il suo interesse.

In primo luogo, il tipo di filosofia che sviluppa Walzer, attenta ai problemi e alle situazioni reali. In essa non si perde di vista la rilevanza del contesto, del luogo, del concreto. Se mi è permessa una digressione a questo punto, penso

che non venga rimarcata mai abbastanza l'importanza di una filosofia connessa alla prassi, in particolare di una filosofia del diritto che in molte occasioni ha abusato dell'astrazione e ha dimenticato che il suo oggetto ultimo di riferimento deve essere il diritto positivo e l'esperienza giuridica dei cittadini. In secondo luogo, come vedremo più avanti, in Walzer la tensione tra il particolare e l'universale, in un contesto caratterizzato dalla pluralità, è una caratteristica che ritorna in molti aspetti importanti della sua opera. In terzo luogo, merita evidenziare il sincretismo della sua opzione politica (sottesa alla sua filosofia). Quando Walzer si riferisce alla dimensione istituzionale del suo pensiero, rivela un "socialismo democratico decentralizzato" (p. 367). Ma Casadei si spinge oltre quando sottolinea che il suo pensiero è una sintesi di *liberalismo* (costituzionalismo, diritti e autonomia, e pluralismo), *repubblicanesimo* (cittadinanza come partecipazione, doveri verso la comunità) e *socialismo* (p. 449). In quarto luogo, ritengo che sia importante l'esplicito riconoscimento da parte di Walzer della rilevanza dell'educazione e il ruolo fondamentale che occupa il discorso sulla scuola come struttura normativa, come fattore di uguaglianza, cittadinanza e tolleranza, e la sua relazione con la formazione dell'identità (p. 383). Questo mi sembra di particolare rilievo in momenti di crisi come quelli attuali nei quali nei diversi contesti il ruolo della scuola pubblica viene sottoposto a una revisione e a una critica nell'ambito di un discorso di delegittimazione generale del pubblico.

Come ho osservato in precedenza, credo che la trattazione walzeriana del discorso sull'universalismo e le sue conseguenze per l'identificazione dei diritti umani universali (p. 562) meriti specifica attenzione. Siamo di fronte a una proposta che, da un lato, ha come sfondo la distinzione tra liberalismo e comunitarismo e, dall'altro, implica una certa concezione del pluralismo.

Walzer è stato definito un autore comunitarista, sebbene *soft* o *mite*, e mi pare questa una definizione corretta. A partire dal riconoscimento della tensione tra liberalismo e comunitarismo quale base della tensione tra comunità e diritti individuali, la sfida di Walzer è quella di un equilibrio in relazione a una contraddizione che è costante e che si manifesta in differenti modi. Sebbene il liberalismo necessiti di un correttivo periodico – un correttivo integrativo in rapporto alla sublimazione dell'"io individuale" – non può essere sostituito in via definitiva. Ci troviamo così dinanzi a una polemica improduttiva (p. 369), nella misura in cui viene a basarsi su un errore categoriale, secondo il quale si attribuisce al gruppo, alla comunità, un significato e un valore che in realtà pertiene all'individuo: per Walzer, la relazione tra individuo (inteso come fine) e la comunità (intesa come mezzo) deve essere di complementarità; individuo e comunità si devono "soccorrere reciprocamente" (*ibid.*). Per questo riprende forza la rivendicazione dell'associazionismo: «gli individui vivono in comunità e non possono non associarsi» (*ibid.*). La posizione assunta, a questo riguardo, è una posizione che Casadei identifica come "individualismo sociale o relazio-

nale” (p. 79): che implica «riaffermare la dimensione della socialità (come riproposizione dell’amicizia civica) senza mettere in pericolo la sfera individuale e privata». Casadei rileva come questo sia uno degli obiettivi fondamentali perseguiti da Walzer (p. 81). Siamo, in definitiva, di fronte a una caratterizzazione del liberalismo in cui distintiva non è tanto la libertà nel conformarsi a un gruppo o nel farne parte, quanto la libertà di abbandonarlo. La comunità è lo spazio in cui si sviluppa la libertà individuale, esiste dunque il diritto di *exit*. Walzer condiziona così l’idea del dissenso (che caratterizza tutta la sua opera e il suo attivismo politico), connettendolo con un argomento tipico del liberalismo originario e di John Locke. Il dissenso inteso come motore del cambiamento costituisce un elemento costitutivo della sua proposta politica ed è alla base di una determinata attività civica vincolata alla critica. Tuttavia, possiamo aggiungere, è anche un elemento rilevante in una teoria dei diritti che riconosce il ruolo fondazionale del dissenso (di fronte all’ingiustizia).

A questo punto, il pluralismo walzeriano si configura come un pluralismo dei gruppi, un pluralismo dei valori, a partire dal quale è possibile affrontare la questione della compatibilità tra principi morali e pratiche di vita differenti. In definitiva, siamo dinanzi a un “pluralismo plurale”, di beni e di identità, che viene inteso *sia* come fatto *sia* come valore (p. 103).

Tornando ai diritti, e alla loro universalità, siamo, a mio avviso, di fronte a una delle questioni più rilevanti del discorso sui diritti, tanto dal punto di vista teorico quanto dal punto di vista pratico. Accostarsi al problema dell’universalità dei diritti implica fronteggiare questioni morali, politiche e giuridiche che esibiscono la complessità del problema. Siamo al cospetto della sfida intellettuale più ampia, legata, sebbene non solo, agli aspetti fondamentali dei diritti. A tale riguardo la proposta di Walzer ci appare interessante almeno per due ragioni. In primo luogo, presenta la questione dell’universalità in termini problematici, il che permette di avvicinarla *realisticamente*. In secondo luogo, non affronta la questione in modo isolato, bensì nell’ambito di un discorso che include una teoria dell’identità e dell’appartenenza; in definitiva, una *teoria della comunità*. E qui il discorso sull’universalità si dispiega nel senso della tensione tra universalismo e particolarismo. In ogni caso, l’impianto di Walzer non è un impianto astratto in quanto procede dal riconoscimento della rilevanza del contesto, del luogo, nel momento di spiegare e/o giustificare le decisioni morali (p. 544).

Ecco allora, come ho già evidenziato, che il discorso sull’universalismo costituisce lo scenario in cui possiamo discutere la questione dell’universalità dei diritti. Qual è, in sostanza, la posizione di Walzer? Walzer difende un universalismo limitato, che è l’universalismo di una morale minima (la quale ne facilita l’applicazione) che si distingue dalle morali massimaliste (caratterizzate per il loro essere culturalmente condizionate). Siamo di fronte a un “codice morale minimo e universale” che, da una parte, è vocato a occupare una

posizione centrale per una proposta fondazionale dei diritti come diritti universali e che, dall'altra, pare condividere una certa aria di famiglia – ammesa dallo stesso autore – con la proposta hartiana del “contenuto minimo del diritto naturale”.

Walzer, però, fa interagire tutto questo con il riconoscimento della rilevanza della comunità e dell'identità. La comunità, infatti, viene intesa come lo spazio in cui si sviluppa la libertà individuale e implica l'esistenza di un determinato codice condiviso. È precisamente questo il punto in cui è possibile rintracciare una certa contraddizione nel momento di identificare questi codici condivisi e i loro significati. Se la democrazia implica una comunità di valori, stiamo andando oltre un concetto strettamente formale o procedurale di democrazia, situandola piuttosto nell'ambito di un'etica democratica sostanziale; un'etica che esige un determinato grado di definizione e dalla quale vengono esclusi quei valori che non possono essere condivisi da tutti (un'etica pubblica, nel senso che Gregorio Peces-Barba attribuisce all'espressione, e che si differenzia dall'etica privata, riferibile ai progetti di vita individuali). Ma se si concede questo, è difficile conservare allo stesso tempo la tesi secondo la quale ciò che unisce le persone in una comunità politica non è tanto un insieme di valori culturali e morali condivisi, bensì il mondo che costruiscono in comune, lo spazio che abitano insieme, le pratiche e le istituzioni che condividono in quanto con-cittadini (p. 519). Mi pare che la comprensione della democrazia come una comunità di valori supponga esigenze normative più profonde di quelle implicite nella precedente caratterizzazione dei nessi di unione entro la comunità politica.

D'altra parte, e in relazione all'identità, la tesi di Walzer è che non esiste un'identità unica: ci troviamo, piuttosto, in un mondo caratterizzato dalla presenza di identità multiple e condivise a partire dall'appartenenza a più di un gruppo. Il nostro io è un “io diviso”. E qui pare evidente una certa somiglianza con l'allusione di Amartya Sen alla “illusione della singolarità”. Ricordiamo qui che, nell'ambito di una critica al comunitarismo, Sen segnala che «per quanto determinati atteggiamenti culturali e convinzioni basilari possano *influenzare* la natura del nostro ragionamento, difficilmente essi potranno *determinarlo* pienamente [...]. Influenzare non significa determinare *in toto*, e le scelte permangono a prescindere dall'esistenza – e dell'importanza – delle influenze culturali». Mi pare che, a questo punto, la distinzione tra influenza culturale e determinazione totale meriti la nostra attenzione. Siamo di fronte a una distinzione di ampia portata che – tra le altre cose – ci invita a ripensare la distinzione kantiana tra autonomia morale e diritto eteronomo.

D'altra parte, quando Walzer tratta la questione dell'universalismo morale, evidenzia che non si può assumere che esista la buona vita, senza assumere al tempo stesso che esistono diverse maniere di interpretarla. Ciò non esclude la possibilità di parlare di un'etica universale: un insieme di principi (non uccide-

re, non torturare, non opprimere) che costituiscono un *codice minimo*, che però ha maggiore o minore intensità in funzione del contesto particolare di riferimento. E questo perché? Perché tutti i contenuti del codice minimo esigono un'interpretazione.

Credo che a cominciare da qui si presentino due questioni che meritano la nostra riflessione. In primo luogo, ci si deve chiedere se tale interpretazione sia compatibile allo stesso modo con i diritti. Dobbiamo tenere in conto che anche i diritti riposano su di una interpretazione di determinati principi. In secondo luogo, i contenuti basici di questo codice minimo hanno un valore universale perché sono generali e astratti, "sottili" (cioè, sfuggono ai condizionamenti del contesto, sono interpretabili come *da nessun luogo*), a differenza delle questioni di giustizia che sono questioni locali, politiche, contestuali, "spesse" (si riferiscono alla memoria e alla storia dei popoli concreti). A fronte di quanto prima sostenuto, ci sembra che il carattere generale e astratto dei contenuti del codice minimo perda di rilevanza morale. Probabilmente, si tratta di una strategia per identificare i contenuti morali che si universalizzano e che ci consentono di parlare di diritti universali. Walzer riconosce che l'universalismo morale non implica neutralità morale (probabilmente siamo di fronte a un'esigenza – quella della neutralità – che deve assumere tutto quello che richiede intervenire nel discorso morale e in particolare nel discorso sui diritti). Per questa via mi pare interessante il ricorso, da parte di Casadei, ad una sorta di "universalismo della vulnerabilità" (p. 558), che implica una comune esperienza di sofferenza molto al di là delle visioni morali particolari "situate".

Ma il problema di fondo è se il ricorso a una comune esperienza di vulnerabilità sia sufficiente per individuare i contenuti dei diritti universali. Non ogni interpretazione culturale del codice minimo è compatibile con le altre interpretazioni culturali e, a partire da qui, l'universalità diminuisce.

Con queste convinzioni possiamo chiederci fino a che punto parlare di diritti umani universali non implichi assumere un qualche tipo di oggettivismo moderato. L'universalità morale dei diritti implica l'identificazione dell'oggetto dell'universalizzazione che in questo caso va a essere costituita da una proposta normativa. In realtà, ci muoviamo tra due estremi. Da una parte, la posizione in cui ci collochiamo se propugniamo un argomento morale che per il suo carattere locale ed escludente non aspira a essere condiviso. Dall'altra, l'estremo in cui pure ci poniamo se affermiamo che nei diritti "entra tutto", che qualunque pratica culturale e morale ha la "dignità" sufficiente per convertirsi in diritto umano. Così, i diritti si trasformano in un sacco senza fondo in cui possiamo includere talmente tanti contenuti che alla fine abbiamo difficoltà a darne conto quando parliamo di diritti.

Credo che la migliore strategia per continuare a parlare di diritti universali in un mondo caratterizzato dalla diversità sia rintracciata in quella che potrem-

mo definire la strategia minima, il *moralismo minimale* di Walzer. Nella tensione tra moralità minima e moralità massimaliste, culturalmente condizionate, Walzer preferisce la prima (p. 254). L'identificazione di questa morale minima suppone l'identificazione di quei contenuti morali che possono costituire una morale minima comune e condivisa. Questi contenuti, che costituiscono il nucleo dell'universalizzabile, devono soddisfare due condizioni. Da una parte, quelle dimensioni morali senza le quali non possiamo continuare a parlare di diritti; gli elementi basilari che ci permettono di riconoscerli come tali. Dall'altra parte, deve esserci una sufficiente "forza attrattiva", derivata dall'importanza e dal peso morale, come ci sembra sia riconosciuto come valido (e pertanto degno e meritorio di rispetto e approvazione) dai diversi punti di vista culturali. Ritengo che questa strategia possa consentire di coniugare le esigenze concettuali del discorso dell'universalità dei diritti con l'esistenza delle concezioni morali e culturali plurali e diverse.

Una strategia minima non ci esime, tuttavia, dal continuare a parlare di contenuti. La natura normativa dei diritti ci obbliga a questo. Al contrario, possiamo parlare di taluni diritti che si diluiscono nel loro contenuto dinanzi alla diversità delle alternative. Si tratta, pertanto, di individuare questa morale minima comune senza la quale non potremmo parlare di diritti e che, al tempo stesso, è compatibile il più possibile con la diversità culturale e morale. In questo senso, parlare di diritti umani universali implica assumere una prospettiva "oggettivista moderata" che implica, a sua volta, assumere tre elementi: *a*) l'eguale considerazione: ogni persona vale allo stesso modo e questa eguaglianza costituisce la base del valore morale di ciascuno e il fondamento dell'esigenza del darsi di condizioni necessarie perché tutti possano, in eguali condizioni, avere l'opportunità di vivere una vita dignitosa; *b*) il riconoscimento di minacce: quei comportamenti (azioni o omissioni) per i quali le persone possono essere soggetti passivi e che compromettono seriamente le loro opportunità di vivere una vita dignitosa; *c*) la risposta istituzionale: le istituzioni e le pratiche sociali, accettabili dal punto di vista morale, che presentano un'evidente capacità di ridurre le minacce.

Sono consapevole del fatto che questo non rappresenta certo un problema per Walzer e per la sua ricerca di un punto intermedio tra l'esser situati e l'apertura universale. Ma questo è il problema sotteso al cortocircuito teorico e pratico che si genera quando Walzer giustifica l'intervento della forza per difendere i diritti umani, intesi come diritti minimi. E qui non vi è solo tensione, bensì una manifestazione estrema della tensione, tanto da provocare, appunto, un *cortocircuito*. In relazione con tali diritti non parleremmo, quindi, tanto di universalismo "minimo" e "mitigato", quanto di un universalismo "massimalista" e "aggressivo", come evidenzia, con ragione, Casadei (p. 585).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BUCHANAN Allen, 2009, «Diritti umani: i limiti del ragionamento filosofico». *Ragion pratica*, 32: 29-64.
- MUGUERZA Javier, 1989, «La alternativa del disenso». In Id. *et al.*, *El fundamento de los derechos*. Debate, Madrid.
- PECES-BARBA Gregorio, 1995, *Ética, Poder y Derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- SEN Amartya, 2006, *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti. Laterza, Roma-Bari.