

FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ

Periodico di filosofia

a cura del Centro di Ricerche socio-culturali
n. 1/2001 anno XXIV

Indice

Universalismo per frammenti

- Federico Avanzini, Universalismo e pluralità delle culture 3
Thomas Casadei, «Senso del luogo» e tensione universalistica:
pluralità delle morali e diritti umani in Michael Walzer 26
Francesco Ingravalle, Relativismo oggi 52
Alberto Pini, *Il mondo in frammenti* e il collante antropologico:
Politica e antropologia nel pensiero di Clifford Geertz 76

Note e discussioni

- Salvatore D'Albergo, Tempi storici e tempi costituzionali 100
Endre Kiss, Fare della conoscenza il più potente affetto.
Baruch Spinoza come modello dello Zarathustra di Nietzsche 121
Gabriele De Anna, Animali razionali politici:
libertà e stato in Alastair MacIntyre 142
Marco Faini, Un problema gnoseologico. Olismo, Riduzionismo,
Enciclopedia 180
Gianluca Valle, Linguaggio e percezione nell'ontologia
di Maurice Merleau-Ponty 195

Schede

221

Libri ricevuti

232

La presente rivista è espressione del Centro di Ricerche socio-culturali che è luogo di incontro e confronto tra orientamenti culturali e filosofici diversi. Vi partecipano gruppi di giovani studiosi e ricercatori affermati in collaborazione continuata (gruppi di lavoro, seminari permanenti), interessati a problemi che coinvolgono la cultura e la politica in un'ottica interdisciplinare. Gli incontri e i dibattiti che sfociano nella Rivista sono frutto di scambio e di dialogo (tipo forum) e non di schieramento o di corrente.

Fenomenologia e Società, quadrimestrale di filosofia

a cura del Centro di Ricerche socio-culturali

Presidente onorario: Piero Bassetti

Direttore Responsabile: Gian Luigi Brena

Direttore: Giuseppe Proia

Comitato Direttivo: Federico Avanzini, Marina Calloni, Flavio Cassinari, Salvatore D'Albergo, Virgilio Marzocchi, Ernesto Masciulli, Adelino Zanni.

Comitato Scientifico: Enrico Berti, Adriano Bertin, Matteo Bianchin, Livio Bottani, Lucio Cortella, Paolo Costa, Antonio Da Re, Leonardo De Tomasi, Enrico Donaggio, Ubaldo Fadini, Marco Faini, Alessandro Ferrara, Klaus Held, Andrea Inglese, Francesco Ingravalle, Luciana La Stella, Luigi Longhin, Mario G. Lombardo, Marco Maccio, Massimo Marrasi, Salvatore Natoli, Stefano Petrucciari, Gianguido Piazza, Alberto Pini, Walter Privitera, Franco Sarcinelli, Maurizio Zani. Segretaria di redazione: Laura Bulgarelli.

Questo fascicolo è stato realizzato grazie anche al contributo del

SNPPIO
ISTITUTO ITALIANO
SCIENZE POLITICHE DI TORINO SPA

Tariffe abbonamento annata 2001

Pagamenti entro il 31.3.2001: Italia e paesi dell'Unione Europea L. 82.000 (€ 42,35);

paesi extra Unione Europea L. 125.000 (€ 64,56).

Pagamenti dall'1.4.2001: Italia e paesi dell'Unione Europea L. 98.000 (€ 50,61);

paesi extra Unione Europea L. 145.000 (€ 74,89).

Annate arretrate: Italia e paesi dell'Unione Europea L. 105.000 (€ 54,23);

paesi extra Unione Europea L. 146.000 (€ 75,40).

Fascicoli arretrati: Italia e paesi dell'Unione Europea L. 48.000 (€ 24,79);

paesi extra Unione Europea L. 60.000 (€ 30,99).

Direzione e Amministrazione: Centro di Ricerche socio-culturali, 35123 Padova, via Donatello 24
tel. 049 8768 735 - telex 049 8768 720 - e-mail: fenomenologia.societa@spil.it

Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 1730 del 9-3-2001

Stampa: Stampatre, Via Bologna 220, Torino

Finito di stampare giugno 2001

Tutti i diritti riservati. Questo volume non può essere riprodotto con alcun mezzo, neppure parzialmente e neppure per uso interno e didattico, senza il preventivo permesso dell'editore. L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre mediante fotocopie una porzione non superiore a un decimo del presente volume.

© 2001 by Rosenberg & Sellier, Torino, Italia per i testi in forma di periodico e

© 2001 by Rosenberg & Sellier, Torino, Italia per la copertina

Via Andrea Doria 14, 10123 Torino - fax 011 812 7820 - e-mail: info@rosenbergsellier.it

Programmazione della produzione: Nicoletta Giorda
Copertina: Ada Lanteri



Associato all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

Thomas Casadei

«Senso del luogo» e tensione universalistica:

pluralità delle morali e diritti umani in Michael Walzer

Non dobbiamo cercare di sfuggire a questo dualismo, perché esso si adatta a quello che sono incline a definire come il carattere necessario di ogni società umana: universale perché è umana, particolare perché è una società (M. Walzer)

1. I diritti fra universalismo dei principi e relativismo culturale

Il dibattito contemporaneo sullo statuto dei diritti apre un vasto ambito di problematiche interconnesse che comprende le complesse questioni dell'esistenza o meno di diritti umani universali, di una morale universale, di diritti collettivi (e dei possibili paradigmi di fondazione di queste asserzioni). Ci si può comunque orientare, in una prima approssimazione, distinguendo schematicamente due tendenze fondamentali: da una parte, le prospettive degli universalisti, dall'altra quelle dei contestualisti-relativisti.

Molti filosofi contemporanei hanno cercato di rendere conto della situazione determinata dall'inclusione dei diritti inviolabili, umani o fondamentali, negli ordinamenti giuridici (sancita dalla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* del 1948 e poi dalle Costituzioni democratiche contemporanee). Alcuni autori hanno ripercorso, come è stato osservato, la «via groziana»: individuare un orizzonte normativo superiore, una qualche riedizione della legge di natura, su cui *fondare* i diritti. Otfried Höffe, per esempio, poggia il suo tentativo di giustificare l'universalità dei diritti umani sulla riproposizione di una forma di antropologia filosofica «trascendentale», che intende verificare le condizioni della possibilità dell'autorealizzazione umana. Tali condizioni consistono, a giudizio del filosofo tedesco, nella tutela della vita e dell'integrità della persona e della sua capacità razionale e linguistica così come della sua competenza sociale. La vita e la libertà di pensiero sono giudicati diritti umani per eccellenza, perché gli altri diritti umani sono specificazioni di entrambi i diritti principali. L'origine storica di

¹ Si seguirà qui l'ottima trattazione sviluppata su questi temi da L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 2000, in particolare cap. 3. Per la ricostruzione storica della riflessione di Grozio, cfr. pp. 39-44.

questi (nel Cristianesimo e nel pensiero antico greco-romano) non pregiudica il loro valore universale, reso possibile dalla loro natura formale e dalla loro autonomia rispetto ai significati concreti.²

Un altro autore che, attraverso un raffinato strumento concettuale, cerca di fondare un linguaggio dei diritti su alcune costanti antropologiche è John M. Finnis con la sua *New Natural Law Theory*. Nel contesto di una riattualizzazione della scolastica tomistica, egli si propone di individuare determinati principi della legge naturale indimostrabili ed evidenti e di dedurne le implicazioni; si tratta di principi che non hanno né storia né luogo, e che esistono come i principi matematici, contro ogni possibile obiezione relativistica, scettica, contestualista. Ci sono quindi *diritti umani (o naturali) assoluti* cui sono correlati degli *assoluti morali*, delle norme la cui validità non ammette eccezioni.³

Anche John Rawls ripercorre, seppure con strategie e intenti radicalmente diversi, la via groziana. Dopo aver fortemente attenuato la portata universalistica della concezione espressa in *A Theory of Justice* in *Political Liberalism* (attraverso la nozione di «consenso per intersezione»), egli è tornato, nella sua più recente opera *The Law of Peoples*, ad una fondazione epistemologica, psicologia e antropologica della sua teoria dei diritti umani universali e del diritto dei popoli.⁴

Non si possono, infine, almeno non menzionare in questo sommario *excursus* gli impegnativi sforzi teorici che sostengono l'etica del discorso di Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel.⁵ Al di là della limitatezza e delle

² O. Höffe, *Naturechts (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluss: ein rechtsphilosophischer Programm*, Wien 1980; Id., *Diritto naturale (diritto razionale) e diritti dell'uomo: problemi fondamentali di un'etica contemporanea e di una filosofia politica*, in A. Scola (a cura di), *L'alba della dignità umana*, Milano, pp. 11-47. Cfr. M. Lalatta Coscibosa, *Giustizia come scambio: la filosofia pratica di Olfried Höffe*, Bont, Bologna 2000; in part. pp. 45-50.

³ Cfr. J.M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon, Oxford 1980 (trad. it. a cura di F. Viola, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996). Su Finnis si veda G. Zanetti, *John M. Finnis e la nuova dottrina del diritto naturale*, in Id. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Cortina, Milano 1999, pp. 33-62.

⁴ Cfr. J. Rawls, *The Law of Peoples*, in S. Shure, S. Hurley (a cura di), *On Human Rights*, Oxford Amnesty Lectures 1993, Basic Books, New York 1993 (trad. it. *I diritti umani*, Garzanti, Milano 1994). Il saggio è stato ripreso e modificato in Id., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1999.

⁵ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991 (trad. it. e cura di L. Ceppa, *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996); Id., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996 (trad. it. e cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Saggi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998). K.-O. Apel, *Rational Foundations of Discourse Ethics as Universal Ethics*, conferenza tenuta, in occasione del Second Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project (Napoli, 1-4 dicembre 1997); Id., *Per la fondazione razionale di un'etica universale*, intervista a cura di G. B. Clemente, «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 22-50.

semplificazioni inevitabilmente connesse al rapido schizzo tratteggiato, si può rilevare come i contemporanei paradigmi di fondazione dei diritti umani incorrano in specifiche e complesse difficoltà – evidenti, in particolare modo, se si assume l'ottica di un approccio interculturale – che, in ultima istanza, rimandano al loro imprescindibile radicamento nell'esperienza giuridica e politica della modernità occidentale. Il carattere di assoluta e pare limitarne la reale capacità di apertura e comprensione della differenza.

Ad un versante opposto rispetto alle teorie brevemente illustrate, accomunate da quella procedura di giustificazione (di ascendenze kantiane, ma che affonda le sue radici nella tradizione giudaico-cristiana) nota come *universalizzazione*, si collocano le posizioni dei comunitaristi contemporanei e gli esponenti del *Critical Legal Studies*. Se questi ultimi riducono il linguaggio dei diritti ad un'ideologia mistificante, il comunitarismo – che si caratterizza, in primo luogo, per il suo far uso di quella procedura di giustificazione relativista, che può definirsi *contestualizzazione* – tende a relativizzarlo a favore di etiche della «vita buona», delle virtù o dei doveri. Paradigmatica al riguardo è la posizione di Alasdair MacIntyre che sferra un attacco frontale all'idea di una morale universale e di diritti universali in nome di valori comunitaristi quali il patriottismo e la nazione (interpretati in una chiave escludivistica).⁶ Il modello comunitario, particolaristico, sostiene che a essere titolari di diritti sono sempre soltanto uomini concreti in situazioni specifiche, presupponendo l'opzione per un modello *olistico* di interpretazione del rapporto tra gli individui-membri e la collettività socio-politica. L'opzione per il paradigma olistico costituisce una pregiudiziale forte tale da precludere ogni via ad una consistente giustificazione dei diritti umani. L'unico valore di carattere universale, forse, per le dottrine comunitariste è costituito dal loro valore ultimo: l'autonomia delle culture. Da ciò dipende la particolare (e discussa) importanza attribuita da queste filosofie politiche ai diritti culturali e collettivi.⁷

Nello scenario che si è cercato di tratteggiare, attraverso una logica nettamente oppositiva, va d'altra parte inserita la posizione di Ronald Dworkin che mostra come, ad un livello d'analisi meno schematico, e per

⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981 (trad. it., Feltrinelli, Milano 1988); Id., *Is Patriotism a Virtue?*, «The Lindley Lecture», University of Kansas, Dept. of Philosophy, 1984, pp. 3-20, (trad. it. in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 55-76).

⁷ Cfr. P. Comanducci, *Quali minoranze? Quali diritti? Prospettive di analisi e classificazione*, in E. Virale (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2000, pp. 47-67. Per una puntuale messa a punto della questione dei diritti collettivi si veda ora A. E. Galeotti, *I diritti collettivi*, ivi, pp. 30-46.

così dire più attento alle sfumature, il dibattito sulle questioni in esame sia venuto complicandosi e articolandosi in un intreccio dalle maglie non sempre ben distinguibili. Se in diversi luoghi l'argomentazione del sostenitore dei «diritti presi sul serio» assume una connotazione specificamente universalistica, e almeno per certi versi giusnaturalistica, in molti altri casi la fondazione dworkiniana dei diritti appare molto più contestuale o addirittura «comunitaristica»: prova evidente ne è la formulazione del diritto come *integrity*⁸. Il «caso Dworkin» sembra così aprire la strada alle diverse ricerche di una «terza via», consentendo una messa a fuoco ben più problematica del quadro in chiaro-scuri fin qui tratteggiato, strutturato sulla contrapposizione, apparente imm modificabile, fra universalismo dei principi (fondazione dei diritti e dunque di una morale universale poggiante su principi universali e «senza luogo») e relativismo culturale (relativizzazione dei diritti, riconoscimento di morali particolari, e tendenzialmente incommunicabili, costituite su principi relativi e locali). È su questo sfondo che viene a porsi anche la peculiare riflessione di Michael Walzer. Essa vive di tensioni, per così dire «non quadra mai il cerchio»⁹, ed è proprio questo aspetto che le conferisce un certo fascino e che ha condotto l'autore all'elaborazione di una posizione interessante nell'ambito delle discussioni su universalismo e relativismo, diritti umani e diritti delle minoranze, valori e significato della democrazia, sia a livello «locale» che a livello «globale». Intenzione principale di questo scritto è illustrare come la peculiare visione walzeriana dell'universalismo, da cui emergono significative implicazioni sul piano dei diritti e dell'approccio alle diverse culture morali, nonché su quello della «possibilità di universali morali interculturali» come direbbe Geertz, tragga origine da una specifica considerazione della comunità e delle sue caratteristiche e sia radicata in una altrettanto specifica concezione della critica sociale. L'elaborazione walzeriana costituisce una trama complessa in cui riflessione morale, critica sociale, prassi politica e concezione dei diritti sono intrecciate. L'ipotesi di fondo è quella di vedere, in primo luogo, come Walzer cerchi di rendere possibile una connessione fra tutela della differenza e del pluralismo (dimensione particolaristica e contestuale) e riconos-

mento di alcuni fondamentali diritti umani (dimensione della comunanza a livello universale); in altri termini, fra definizione dei confini e loro attraversamento. In secondo luogo, come la strategia walzeriana sia costantemente orientata in questo tentativo di separazione/connesione da una certa idea della politica e della democrazia.

L'approccio contestualista è senz'altro alla base dell'opera più nota di Walzer *Spheres of Justice*¹⁰, sicuramente quella più vicina a certe suggestioni comunitarie; ma rispetto al ritorno del legame sociale propugnata dai comunitaristi, la posizione di Walzer ha una sua specificità e originalità che lo ha portato, in un'orbita eccentrica rispetto alla costellazione comunitaria. Questo può apparire chiaro se si esamina più approfonditamente la sua critica alla teoria rawlsiana della giustizia, una critica che si riferisce più al *metodo* che alla sostanza. Walzer è disposto ad accettare i principi di giustizia, ma non crede che in una comunità democratica il discorso sui principi sia di grande aiuto. Questo non perché quei principi siano sbagliati, ma perché nella democrazia, che è regno dell'opinione non della verità, nessuna proposta può godere del privilegio dell'indisputabilità; quando espone i limiti della teoria della giustizia di Rawls, egli parla di limiti in relazione alla *pratica democratica*, non tanto alla coerenza interna della teoria. Per Walzer più che una semplice questione di procedura, la giustizia è una *questione di potere*, per questo la sua soluzione non potrà mai essere imposta nel nome di una assoluta coerenza razionale né restare al riparo dal conflitto politico e dalla confutazione. Egli, per così dire, «politizza la giustizia»¹¹, distinguendo fra dominatori e dominati, potenti e senza potere¹². Il pluralismo della società civile è l'obiettivo politico e sociale di questa rilettura della giustizia. Walzer parte dal presupposto «localistico» che occorra innanzitutto proteggere il carattere multietnico della società americana, poiché da esso dipende la stessa salvaguardia della democrazia. La democrazia infatti prende i caratteri culturali del popolo che la costruisce: non esiste un modello assoluto, universalmente valido di democrazia (ma si vedrà in seguito come la democrazia costituisca un valore minimo universale).

¹⁰ M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983 (trad. it. di G. Rugamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987).

¹¹ Walzer discute criticamente le recenti tendenze «giudizialiste» in M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, «Political Theory», 3, 1980, pp. 379-399.

¹² Per un'ampia discussione della teoria walzeriana si vedano gli importanti contributi raccolti in D. Miller, M. Walzer (ed. by), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1995. Cfr., inoltre, fra gli altri, G. Wankel, *Social Interpretations and Political Theory: Walzer and His Critics*, «The Philosophical Forum», 1-2, 1989-90, pp. 204-226; G. den Hartogh, *The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice*, «Political Theory», 4, 1999, pp. 491-522.

⁸ Cfr. L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 116-125.

⁹ Ebreo-statunitense, formatosi nella cerchia di socialisti democratici e di radicali raccolti attorno alla rivista *Dissent* (di cui oggi è condirettore), attivo nelle lotte per i diritti civili nell'America degli anni sessanta, Walzer è oggi un punto di riferimento intellettuale della sinistra internazionale. Per un'introduzione e discussione del pensiero politico di Walzer si rimanda a N. Ubbinah, *Lealtà e dissent: la democrazia pluralistica di Michael Walzer*, «Teoria politica», 3, 1993, pp. 111-133; Th. Casadei, *Michael Walzer. Un profilo al plurale*, «Dianoia», 3, 1998, pp. 235-268.

La critica di Walzer del liberalismo universalistico di matrice rawlsiana si differenzia da quella dei *communitarians* perché è concentrata meno sulla perdita della compattezza comunitaria della società liberale che sulla corrosione della partecipazione democratica. La sua critica muove da ragioni politiche piuttosto che da preoccupazioni esistenziali e morali. Più che la necessità di una comunità coesa c'è in Walzer quello che definirei un forte *sensu del luogo*¹³, un «desiderio di comunità» che consiste nella priorità del concreto sull'astratto, ma che non esclude un'apertura verso una dimensione più ampia. Il legame sociale non nega il pluralismo anzi vive di esso; egli ha una visione pluralistica della comunità che non rifiuta affatto alcuni principi del liberalismo e del progetto moderno, ma anzi mira alla loro concreta realizzazione. È appunto in virtù del pluralismo sostanziale che la concezione di Walzer non può essere definita anti-liberale come quella dei comunitaristi: essa è estremamente attenta ai rischi di perdita della libertà individuale possibili in un progetto comunitarista omogeneo. Alcuni interpreti, a questo proposito, hanno parlato di «comunitarismo liberale»¹⁴, o di «comunitarismo partecipativo» contrapponendolo al «comunitarismo integrazionista», tendenzialmente anti-liberale o pre-liberale di altri comunitaristi¹⁵. Il liberalismo di Walzer è tanto atipico quanto il suo comunitarismo: un esempio è fornito dalla sua concezione dell'idea di tolleranza, nozione tipica della tradizione liberale. Essa non è declinata, come accade nel pensiero liberale, esclusivamente o quasi in senso individualistico, bensì in senso sociale, dove la tolleranza riguarda anche i gruppi, le comunità¹⁶. Il liberalismo di Walzer –

¹³ L'espressione, utilizzata da Walzer a proposito di Carlo Rosselli («un cosmopolita con un forte senso del luogo», M. Walzer, *L'antitaliano della sinistra*, «Rivista», 9, 1994, pp. 75-76, recensione alla traduzione inglese di *Socialismo liberale*), si attaglia perfettamente allo stesso Walzer. Sul senso del luogo come sentinella «a casa» si veda *Interpretation and Social Criticism*, University of Utah Press, Salt Lake City 1987 (trad. it. e cura di A. Carrino, *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990), p. 32 della trad. it.

¹⁴ Cfr., da ultimo, P. Comanducci, il quale, ragionando sui rapporti fra valore dell'autonomia individuale e appartenenza ad una specifica cultura, ha avvicinato la posizione di Walzer a quelle di W. Kymlicka, Javier de Lucas, Anna Elisabetta Galeotti. A questi autori va senz'altro aggiunto anche Joseph Raz, sostenitore di un multiculturalismo e di un perfezionismo liberali. Sarebbe interessante istituire un confronto approfondito, cosa che non si può neppure abbozzare in questa sede, fra i due autori. Sull'originale posizione di Raz si veda A. E. Galeotti, *Joseph Raz e il perfezionismo liberale*, in G. Zanetti (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, cit., pp. 101-128. G. Zanetti, *Aspetti problematici della nozione di «opzioni incompatibili» nel multiculturalismo liberale di Joseph Raz*, in G. Bongiovanni (a cura di), *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*, Clueb, Bologna, pp. 103-120.

¹⁵ S. Benhabib, *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge, pp. 76-82.

¹⁶ Cfr. M. Walzer, *On Tolerance*, Yale University Press, New Haven and London 1997 (trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998).

che peraltro non esaurisce la sua complessa visione politica (riconducibile ad una forma di socialismo liberale e democratico) – non è una teoria normativa, ma una prospettiva empiricamente giustificata. Si tratta, se così si può dire, di un *liberalismo contingente, storicamente determinato*¹⁷, che non solo è compatibile, ma addirittura esige il riconoscimento del ruolo dell'appartenenza culturale. La scelta individuale e l'autonomia dipendono dalla presenza di una cultura sociale, definita da una lingua e da una storia¹⁸.

La riflessione di Walzer si caratterizza, dunque, per un'intima tensione fra aspetto comunitario («senso del luogo») e pluralismo, fra identità e differenza individuale e di gruppo. Si vedrà, in seguito, come all'interno di questa visione si pongano, in maniera problematica, le questioni inerenti alle minoranze e ai diritti collettivi e come essa si traduca nel rinnovato contesto internazionale.

2. «Geografia della morale» e universalismo reinterativo

Se Walzer per molti aspetti si distanzia dai comunitaristi, occorre, comunque, precisare che l'obiettivo polemico del filosofo americano sono, *in primis*, le forme di argomentazione filosofica che privilegiano lo stile procedurale e che tendono ad una *fondazione dei principi universali*: da Rawls all'Ackermann, da Dworkin ad Habermas (e, aggiunto, ad Apel)¹⁹. Questi filosofi immaginando di trovarsi in una posizione originaria, in una situazione di dialogo ideale, o ancora nell'ambito di una conversazione in una navicella spaziale prefigurano un insieme di vincoli o di regole contrattuali

¹⁷ A. Carrino, *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, in Id., *Democrazia e governo del futuro. Saggi di critica e meta-politica*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, p. 102.

¹⁸ La medesima posizione, articolata in modo certamente più organico dal punto di vista teorico e normativo, specifico segno di apertura del pensiero liberale ai diritti culturali, è stata proposta dapprima da J. Raz, *Multiculturalism. A Liberal Perspective*, «Dissent», 1, 1994, pp. 67-79 e poi sostenuta, fin dai primi anni novanta, da W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995 (trad. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999). Sul socialismo democratico di Walzer rinvio al mio *Michael Walzer. Un profilo al plurale*, cit. Walzer guarda inoltre con interesse alla filosofia sociale e pragmatica di John Dewey, cfr. Th. Casadei, *Aspetti della Dewey Renaissance: radicalismo (social)democratico e pluralismo dialogico*, «Teoria politica», 1, 2000, pp. 143-159.

¹⁹ Per una critica dettagliata all'approccio universalistico-procedurale si veda M. Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation*, in M. Kelly (edited by), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, «The Philosophical Forum», cit., pp. 182-196. Per una recente trattazione dell'argomento cfr. M. Walzer, *Social Criticism and Social Theory*, dattiloscritto inedito (di prossima pubblicazione in M. Walzer, *Il filo della politica*, a cura di Th. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia).

comuni alle parti coinvolte, che poi rappresentano tutti gli individui: «si ragiona, si tratta e si discute all'interno dei vincoli concepiti per imporre i criteri formali di ogni moralità, in particolare l'imparzialità assoluta o qualche suo equivalente funzionale». Si dispone così di principi regolativi (*universali*) per ogni nostro ragionare, trattare e parlare effettivo nella realtà concreta del mondo²⁰. Walzer vuole, invece, adottare un approccio diverso esemplificato molto chiaramente nel suo volume dedicato alla tolleranza. Su questo tema le argomentazioni di tipo procedurale non possono essere, a suo avviso, d'aiuto perché non risentono del tempo e dello spazio, non sono contestualizzate²¹. Egli, coerentemente con la sua impostazione, intende difendere una visione della tolleranza e della coesistenza storica e realistica, che tenga conto cioè delle forme che esse hanno assunto di fatto, nonché delle norme che le favoriscono nella vita di ogni giorno.

L'idea che a ispirare le nostre scelte non sia un unico principio universale (o un unico insieme di principi legati tra loro) e l'idea che una scelta giusta da effettuarsi qui, in questo luogo, non sia necessariamente la scelta giusta anche là, esprimono, a rigore di termini, una posizione relativistica. Questa infatti è stata la direzione delle critiche rivolte a Walzer, per esempio da Dworkin e, più recentemente da Apel²².

Per Walzer la critica sociale non deve essere formulata «da un non luogo», ma la sua caratteristica primaria deve essere di *legame* con il proprio ambiente sociale, con il proprio luogo (si delinea così una forma di *critica sociale interna* simile, per certi versi, alla nozione marxiana di *critica immanente*); essa ha bisogno di una distanza misurata, per così dire, solo in centimetri, ma questo apre lo spazio ad una «conversazione» tendenzialmente infinita, imposta da un pluralismo irriducibile. E allora, all'interno di questo conflitto di interpretazioni, come distinguere un'interpretazione migliore da una peggiore? E ancora, c'è ancora spazio per la critica sociale in una società che non ha futuro al di là di se stessa e non consente il ricorso a principi a priori universali? Il

carattere immanente della critica condanna necessariamente a posizioni conservatrici?

A queste critiche Walzer ha cercato di rispondere con la messa a punto della teoria delle due moralità, una *spessa* (*thick*), l'altra *sotile* (*thin*)²³. Se si possono comprendere immediatamente le richieste di giustizia che vengono da ogni parte del mondo – spiega Walzer – è perché la nostra tradizione liberale e democratica ci ha consentito di sedimentare la nozione di alcuni semplici «diritti fondamentali». Tuttavia, questa visione «sotile» del giusto è incorporata, come si vedrà più avanti, in una concezione della giustizia e del bene che è propria a ciascuna società e grazie alla quale gli individui si confrontano, si criticano, elaborano programmi politici, decidono. Le libertà di base sono le uniche a godere dell'universalità di valore perché sono generiche e «vuote». Le questioni di giustizia – per esempio quale estensione assegnare all'eguaglianza o quali principi distributivi adottare – sono invece *questioni locali*, aperte al dissenso e al compromesso e squisitamente *politiche*, contestuali, «spesse», perché si riferiscono alla memoria e storia sociale e politica dei singoli popoli.

Seguendo questo ragionamento, il linguaggio dei movimenti politici e degli attori sociali non si articola per principi astratti e coerenti (e quando lo fa diventa intollerante), bensì attraverso immagini e argomenti che sono comunitari nel carattere: è, per esempio, il riferimento a valori condivisi, come l'eguaglianza e il rispetto della persona, non l'argomento della «posizione originaria» che genera dialogo e che, soprattutto, può incidere politicamente sui destini della comunità liberale. Walzer ribadisce così la tesi, già esposta in *Spheres of Justice*, secondo cui la giustizia distributiva è relativa ai significati sociali dei beni, ha uno stretto rapporto con il *luogo* nel quale questi beni sono stimati tali nella vita della gente fra la quale sono distribuiti. Il punto centrale del pensiero di Walzer – quello che ne definisce il radicale anti-platonismo – è che anche qualora il filosofo pervenga a una conoscenza universalistica e coerente, questa conoscenza non possederà comunque alcuna speciale autorità oltre a quella che le viene dall'assenso conquistato attraverso il processo di decisione democratica.

²⁰ M. Walzer, *On Tolerance*, cit., p. 3 della trad. it. (corsivi miei).
²¹ Per un'analisi dell'opera che ne mette in luce gli aspetti pragmatici, cfr. F. Baroncelli, *Come scrivere sulla tolleranza*, Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, pp. 49-67.

²² K.-O. Apel, *Per la fondazione razionale di un'etica universale*, cit., pp. 24-29.

²³ Questa è la domanda che polemisticamente Dworkin ha rivolto a Walzer nella sua recensione di *Spheres of Justice*, R. Dworkin, *To Each His Own*, in «The New York Review of Books», 14.4.1983, pp. 4-6, poi raccolta in R. Dworkin, *A Matter of Principles*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985; trad. it. di E. D'Orazio, cura di S. Maffettone, Il Saggiatore, Milano 1990. Per descrivere la visione della critica sociale di Walzer ritengo diversi spunti dall'ottimo contributo di M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza: l'idea walzeriana di critica sociale* (in corso di pubblicazione). Cfr., inoltre, P. Costa, *Comprensione e critica*, «Fenomenologia e società», 2, 1997, pp. 87-121, in part. pp. 89-94. Si veda

anche M. Walzer, *Universalismo e culture morali*, intervista a cura di M. Rosati, «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 51-64.

²⁴ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame University Press, Notre Dame-London 1994 (trad. it. di N. Urbini, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni, universalismo*, Dedalo, Bari 1999, d'ora in poi indicato con la sigla T). Un'accurata discussione dell'opera è stata proposta da M. Sanghera, *Tra «peccatore» e «utilità» il discorso morale di Michael Walzer*, «Filosofia e Questioni pubbliche», 2, 2000, pp. 231-244.

Soffermiamoci più attentamente sulla visione walzeriana della critica sociale. Essa è parassita della comunità e quanto più è «spessa» la comunità tanto più è agguerrita la *conversazione critica*. Le pratiche morali hanno significato solo perché noi le valutiamo e le assumiamo. Esse non sono il frutto di individui razionali che scelgono a prescindere dalla loro collocazione sociale e dalla loro storia, ma sono incorporazioni di valori che noi stessi creiamo attraverso la conversazione, l'argomento, la negoziazione politica, in circostanze sociali specifiche e nel corso del tempo. «La morale (...) è qualcosa su cui dobbiamo discutere. La discussione implica il comune possesso non implica accordo»²⁷. Così Walzer esprime in maniera inequivocabile la sua posizione ermeneutico-dialogica.

La critica sociale nel senso walzeriano è, quindi, «un esercizio di non facili equilibri tra l'affermazione di una differenza rispetto alla comunità e una rivendicazione di prossimità alle sue più intime potenzialità». Ciò che va sottolineato è il carattere radicalmente aperto dell'idea di interpretazione che Walzer mette in campo. «Essa è segnata essenzialmente dalla pluralità dei punti prospettici e dalla apertura al futuro di ogni conclusione. La discussione che sorge intorno all'interpretazione, come detto, può essere continuamente rinnovata, non vi è un punto esterno ad essa, ma permangono pur sempre scarti significativi tra l'una interpretazione e l'altra. Se non vi è modo alcuno per evitare il pluralismo, questo non è però immobile e fisso nelle sue differenziazioni, ma mutevole, conflittuale, aperto, attraverso la *reiterazione*, overosia l'assunzione (quantomeno potenziale) del punto di vista dell'altro, al riconoscimento delle ragioni dell'altro»²⁸. Il fatto della reiterazione acquisisce così una validità universale ed anche una certa valenza normativa.

Per Walzer il problema è sempre molto più empirico che filosofico. La critica sociale si muove insomma su un duplice livello: essa è un'*attività massimalista (thick)*, aperta al massimo del pluralismo e del conflitto quando è massimo il parassitismo nei confronti di una comunità concreta²⁹ ed è al tempo stesso un'*attività minimalista (thin)* allorché essa sale di livello e si apre al dialogo con tradizioni anche diversissime da quelle della comunità di cui è originariamente parassita. In altri termini, abbiamo due diversi ma correlati tipi di argomento morale: un modo per parlare fra noi, all'interno dei nostri paesi, sullo «spessore» della nostra storia e della nostra cultura, e

un modo per parlare agli altri popoli, attraverso altre culture, sulla più «sotile» vita che abbiamo in comune.

Vediamo così emergere nella riflessione walzeriana una sincera tensione universalistica. In un saggio fondamentale su questo tema, che contiene *in nuce* gli ulteriori sviluppi della sua posizione³⁰, Walzer esplicita la sua volontà di affrontare la questione in termini nuovi, cercando di superare la netta polarità – da cui ha preso le mosse questo lavoro – fra assolutismo e relativismo morale, fondazionismo e contestualismo, monismo e pluralismo, universalismo dei principi e particolarismo delle culture. Egli, cercando di sfuggire a queste opposizioni convenzionali, o almeno di ridirle in termini meno conflittuali, cerca di tener conto e dell'intensità locale (il senso del luogo) e dell'ambito globale (l'universalismo) e approda, come si vedrà, ad una varietà atipica di universalismo che – a suo avviso – «abbraccia e forse aiuta a spiegare l'istanza del particolarismo morale»³¹.

Walzer distingue un universalismo della legge generale (*covering law universalism*) da un universalismo che definisce reiterativo (*reiterative universalism*), ricavato – secondo una consuetudine dei lavori di Walzer – dall'analisi dei testi biblici³². Il primo ritiene che ci sia «un solo Dio, una sola legge, un solo modo di intendere il bene o la società buona o il buon regime, una salvezza, un messia, un millennio per tutta l'umanità». «Siccome in un qualsiasi momento alcuni conoscono la legge ed altri no, alcuni la osservano ed altri no, questo primo universalismo dà luogo ad un certo orgoglio fra coloro che conoscono e osservano: gli eletti, gli eletti, i veri credenti, l'avanguardia». Questi uomini e queste donne «possiedono già oggi un corpo di conoscenze e un codice legale che un giorno saranno accettati universalmente». Al contrario l'universalismo che Walzer intende difendere tanto contro l'universalismo della legge generale, quanto contro le posizioni radicalmente scettiche e relativiste, afferma che «non c'è un solo esodo, una sola redenzione divina, un solo momento di liberazione per tutta l'umanità, al modo in cui secondo la dottrina cristiana c'è un solo sacrificio di redenzione. La liberazione è un'esperienza particolare, che si ripete per ciascun popolo oppresso»³³.

²⁷ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, «Micromegaw», I, 1991, pp. 127-145.
²⁸ *Ivi*, pp. 128.

²⁹ Paradigmatico è a questo proposito M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985. (trad. it. di M. D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986), ma occorre menzionare, almeno, anche la monumentale opera, cui Walzer sta lavorando in qualità di coordinatore, da più di un decennio, sui concetti politici della Bibbia, *The Jewish Political Tradition*, ed. by M. Walzer, M. Lohrbaum, N. J. Zohar, di cui è finora uscito il primo volume *Auburn*, Yale University Press, New Haven and London 2000.

³¹ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., p. 130.

³² M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, cit., p. 47 della trad. it.
³³ P. Costa, *Compreensione e critica*, cit., p. 94.
³⁴ Per questa parte della trattazione seguo M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit.

Ciò che rende l'universalismo reiterativo diverso dal primo tipo di universalismo è il suo punto focale particolaristico e la sua tendenza pluralizzante³². L'esodo

può essere visto come un evento cardine di una storia universale, come se tutta l'umanità (...) vi fosse almeno rappresentata. In tal caso l'esperienza della liberazione di Israele appartiene a tutti. Oppure esso può essere visto come fatto esemplare, cardinale di una storia particolare, che altre genti possono ripetere – devono ripetere, perché l'esperienza appartenga ad esse – a modo loro. L'esodo dall'Egitto libera solo Israele, soltanto il popolo che di quell'esodo è protagonista; ma altre liberazioni sono sempre possibili. In questa seconda visione non esiste una storia universale, bensì una storia di storie (...) in ognuna delle quali si può trovare un valore³³.

Non esiste, dunque, un solo Esodo, ma una «pluralità di esodi». Non esiste una morale universale (una geografia, per così dire, chiusa ed inesorabile), ma una pluralità di culture morali (una geografia aperta e plurale).

Tuttavia, quello reiterativo è pur sempre un tipo di universalismo. Al limite – precisa Walzer – di esso si può anche dare una forma di legge generale affermando per esempio che «l'oppressione è sempre un male»³⁴, e che si ha il dovere di rispondere moralmente e politicamente alle richieste di aiuto di un popolo oppresso. Particolaristici e reiterati sono i modi in cui ciascun soggetto, individuale o collettivo, vive un processo di liberazione, ma sia la reiterazione di un processo di questo genere sia le occasioni della reiterazione – cioè l'esperienza dell'oppressione³⁵ – hanno, per Walzer, la forma della legge generale, sono cioè universali nel senso «tradizionale». La metafora dell'Egitto (schiavitù) porta il discorso walzeriano sull'universalismo al livello di quello che egli chiama esperienza della sofferenza, del dolore, della subordinazione, da cui il punto di vista critico trae la sua fonte normativa e motivazionale ultima. Se la schiavitù d'Egitto, quale forma paradigmatica, è la fonte *universalistica* della critica, il particolarismo è nella creatività delle risposte che diamo ad un universale bisogno di fuggire l'esperienza dell'oppressione: «le esperienze che portano alla creazione di una morale hanno il più delle volte a che fare con il *dominio* e la *schiavitù*,

cioè con l'oppressione, la vulnerabilità e la paura, e in generale con l'esercizio del potere»³⁶.

Emerge da questa ultima citazione la peculiarità della proposta di Walzer che ha una specifica ricaduta sul piano della concezione dei diritti desumibile dalle sue opere. Riferendosi a *Thick and Thin* in particolare, Walzer afferma: «nei miei scritti sul minimalismo morale ho cercato di spiegare i modi in cui l'universalismo può emergere dal particolarismo e, nello stesso tempo, tenere a freno ogni identità particolare e ogni dottrina particolaristica». Questa idea di minimalismo morale viene ricondotta ad una sorta di *universalismo negativo*, che dice ciò che *non* bisogna fare delineando un'etica minimale condensata in alcune ingiunzioni negative, ovvero regole contro l'assassinio, l'inganno, la tortura, l'oppressione, la tirannia. Queste regole si esprimeranno con ciò che nella cultura americana ed europea viene definito «linguaggio dei diritti». Chiaramente si tratta di un universalismo che, pur incentrato nella dimensione concreta e particolare, rivela allo stesso tempo, attraverso la reiterazione, la sua capacità espansiva in senso interculturale e le sue potenzialità di generare *comunità*. È in questa dimensione, di connessione fra esperienza dell'oppressione e scaturigine dei diritti, che può attuarsi l'incontro fra culture diverse e dunque l'apertura verso un dialogo interculturale³⁷.

Il minimalismo morale *non* è una moralità neutra. Lungi infatti dal costituire un'essenza aprioristicamente data, esso designa alcune forme reiterate di specifiche morali spesse, rappresentando un pezzo, un frammento del massimalismo. La logica dell'argomentazione permane quella di una critica immanente, interpretativa, «empirica»: non si tratta di ricorrere ad alcuna concezione della natura umana, ad una antropologia (come fanno i *communitarians*), né si tratta di ricorrere ad alcun'altra fonte esterna o trascendentale (alla maniera degli universalisti) per giustificare il nostro rifiuto della subordinazione e dell'ingiustizia, quanto piuttosto di articolare di nuovo delle intuizioni che già appartengono al *sensus communis*, all'*esperienza*³⁸.

È possibilissimo che principi morali e modi di vita reiterativi abbiano una struttura fondamentale comune, ma non hanno una sostanza comune. La risposta di Walzer è negativa. La reiterazione genera differenza, tuttavia,

³² M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., p. 141 (corsi miei).

³³ Cfr. *Id.*, p. 29 della trad. it.

³⁴ Per Walzer fare esperienza dell'universalismo è sempre fare esperienza di un universalismo appunto minimale: cfr. M. Walzer, *Notes on the Experience of Universality*, conferenza tenuta in occasione del Second Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project (Napoli, 1-4 dicembre 1997).

³⁵ Per spiegare Walzer ricorre al frammento biblico del profeta Amos, dove Dio domanda: «Non siete forse per me come i figli degli Etiopi, o figli di Israele? .../ Non ho io portato fuori Israele dalla terra d'Egitto/ e i Filistei da Kafir/ e i Siriani da Kir?» (Amos 9,7). Sulla concezione walzeriana dell'Esodo mi permetto di rinviare a Th. Casadei *Esodo, studi: l'interpretazione politica di Michael Walzer*, in *Id.* (a cura di), *Esodo*, Santarcangelo di R. (RN), Fara editore (collana di studi filosofici «arciologia»), 1999, pp. 56-77.

³⁶ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., p. 131 (i primi due corsivi sono miei).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr. M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 10.

possono rinvenirsi «una pluralità d'insiemi, parzialmente coincidenti, ognuno dei quali ha in comune con gli altri certi lineamenti di famiglia». Questi insiemi sono principi di giustizia e le interazioni fra Stati e popoli, per esempio, potranno indurci a interpretarli in modi che accentuino i loro tratti comuni. Ma le nostre interpretazioni non possono far altro che suggerire le «comunanze differenziate»³⁹ della giustizia, perché questi tratti comuni sono sempre incorporati entro un particolare sistema culturale e elaborati in modi altamente specifici.

Il discorso critico, soprattutto a livello transcontestuale, diventa un discorso in negativo sulla *rettificazione* delle ingiustizie, diventa un discorso abolizionista. Ogni lotta, campagna per la giustizia è sempre una lotta di opposizione, finalizzata alla «rettificazione» (si pensi battaglie per i diritti civili nelle quali Walzer è stato direttamente impegnato nel corso degli anni sessanta). Ecco allora che si chiariscono ulteriormente i significati dell'universalismo walzeriano: *universalismo negativo e minimale*, poiché, da una parte, poggia su una serie di divieti e prescrizioni (non uccidere, non opprimere, non torturare), ingiunge ciò che non bisogna fare più che sancire comandamenti positivi e, dall'altra, emerge come zona – minimale appunto – di sovrapposizione tra concezioni spesse (*thick*), particolaristiche della morale.

Come è stato suggerito⁴⁰, «queste forme si riferiscono a due realtà in parte diverse, giustificabili tuttavia sulla stessa base: il primo incarna il punto di vista normativo quando massimo è l'attaccamento della critica alla comunità» (al luogo), «il secondo il punto di vista normativo che adottiamo quando minima è la comunità e minima quindi la conversazione critica» (siamo al minimo attaccamento al luogo e alla massima tensione universalistica). «Tra i due c'è differenza ma non discontinuità, nel senso che l'universalismo, anche nella sua forma minimalista e negativa, cresce dal particolarismo delle esperienze, piuttosto che essere un cappello estraneo ad esse che viene imposto». Si può esemplificare la posizione di Walzer con la *teoria dei cerchi concentrici*:

le mie fedeltà, come i miei rapporti incominciano al centro. Di conseguenza, dobbiamo descrivere le mediazioni attraverso le quali si raggiungono i cerchi più esterni attraversando gli altri non senza riconoscerne il valore. Non è certo un compito facile; richiede una spiegazione concreta, comprensiva, impegnata, ma non in senso assoluto, dei cerchi più interni; e poi richiede lo sforzo non tanto di tirar dentro il cerchio più esterno quanto di aprire quelli più interni verso l'esterno⁴¹.

³⁹ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., pp. 139-140.

⁴⁰ M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 11.

⁴¹ M. Walzer, *C'è anche un cosmopolitismo pericoloso*, in M. Nussbaum et alii, *Piccole patrie, grande*

Ecco chiaramente esplicitato il disegno walzeriano di far convivere il «minimalismo» e il «massimalismo», il sottile e lo spesso, una morale universale e una relativista, il *senso del luogo* (il cerchio più interno) e l'apertura, la *tensione universalistica* (lo sforzo di aprire i cerchi più interni ad una dimensione più ampia, universale). Riconoscere la possibilità di questa «duplicità» «suggerisce una comprensione generale del valore della vita in un *luogo particolare*, e soprattutto nel proprio luogo e paese»⁴². Un'analoga «duplicità», intesa di venature pragmatiche, può rinvenirsi nella linea di ricerca di Richard Rorty, tesa «fra un cauto universalismo ed un etnocentrismo moderato»⁴³: anziché ricercare, seguendo la via dell'invenzione (dell'universalismo dei principi), «ganci pendenti dal cielo», è meglio, seguendo il sentiero dell'interpretazione, cercare all'interno della nostra cultura delle «fenditure in grado di fornire appigli che permettano nuove iniziative».

L'universalismo di Walzer può allora essere definito, come è stato proposto⁴⁴ rendendo bene il paradosso di fronte al quale ci troviamo, un *universalismo della contingenza empirica* un'espressione che fa il paio con il *liberalismo della contingenza* richiamato in precedenza⁴⁵. Un universalismo, infine, legato a doppio filo con un'idea della *critica sociale* radicata nella contingenza, ma aperta al cambiamento.

La tolleranza e la coesistenza pacifica costituiscono, nell'ottica walzeriana, un perfetto esempio della concezione dell'universalismo richiamata. La tolleranza è un valore, esistono diversi modi per realizzarla:

la coesistenza pacifica, comunque, può assumere forme politiche molto differenti e tali forme hanno implicazioni a loro volta differenti per la vita morale di ogni giorno, cioè per le concrete interazioni e per il reciproco coinvolgimento di uomini e donne. *Nessuna di queste forme è universalmente valida*. Al di là della tesi minimalistica del valore della pace e delle norme conseguenti di non interferenza (che rientrano quasi sempre nella visione tradizionale dei diritti umani fondamentali), non c'è nessun principio che governi tutti i regimi di tolleranza o che imponga di agire in ogni circostanza, in ogni tempo e in ogni luogo, in vista di un particolare assetto politico o costituzionale⁴⁶.

mondo. I libri di Reser, Roma 1995, p. 41 (corsivo mio). Significativamente Walzer, in polemica con Nussbaum, rilancia la frase «sono un cittadino del mondo» trasformandola in «dobbiamo considerare tutti gli esseri umani come nostri concittadini e nostri vicini», vale a dire cominciamo dal contesto (dal luogo) in cui siamo a capire «che cosa significa avere concittadini e vicini, (...) dopodiché, estendiamo il senso di comunanza e di vicinato morale a nuovi gruppi di persone e da ultimo a tutti gli esseri umani» (ivi, p. 42).

⁴² T. C., p. 20 della trad. it. (corsivi miei).

⁴³ L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti*, cit., p. 134. Cfr. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 18.

⁴⁴ L'espressione è di Giovanni Clemente ed è stata ripresa da M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 7.

⁴⁵ M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, trad. it. di N. Urbani, Marsilio, Venezia 1992.

⁴⁶ M. Walzer, *On Tolerance*, cit., pp. 4-5 della trad. it. (corsivo mio).

3. Un'esemplificazione della «duplicità» walzeriana: la questione delle minoranze

Due elementi fondamentali dovrebbero essere emersi dal tentativo di illustrare il peculiare modo di Walzer di affrontare la questione del rapporto fra relativismo delle culture e universalismo dei principi: il concetto di *retterazione* e l'«elastica» correlazione fra senso del luogo e apertura universale. La questione dei diritti esemplifica perfettamente la duplicità, che configura una tensione non sempre risolta, dell'approccio walzeriano.

Uno dei temi che da sempre hanno attratto l'attenzione walzeriana è quello dei diritti delle minoranze e la tutela dei gruppi culturali ed emarginati; questi attenzioni lo ha condotto ad affrontare quello che egli stesso ha riconosciuto come «nuovo tribalismo»⁴⁷.

Anche a questo riguardo è possibile riscontrare il doppio livello d'analisi dell'argomentazione walzeriana: «l'autodeterminazione è un diritto di ogni popolo/nazione. Ma questa è una legge che si esaurisce rapidamente, non può specificare i propri risultati concreti»⁴⁸. Occorre dunque garantire un tale diritto e ciò significa muovere necessariamente verso la moltiplicazione delle unità e delle giurisdizioni politiche permettendo una serie di separazioni (principio moralmente minimalista), benché secondo modalità differenti come la storia insegna: revisione dei confini, federazioni, autonomia regionale o funzionale, pluralismo culturale, ma anche secessione. «Ogni tribù all'interno di propri modesti confini» questo il principio, piuttosto ottimistico, che Walzer propone⁴⁹ avendo in mente un «piano inclinato» che non necessariamente (anche se ne ammette la possibilità) scivoli verso tragici scontri e conflitti inerentici. E se, da una parte, il minimalismo morale, non aspirando ad un governo globale (come invece, lo si vedrà in seguito, tende a fare la prospettiva universalista) ma confidando nella tolleranza, «*sia spazio a tutte le tribù*» in virtù del particolarismo, dall'altra non esclude (in questo caso però inclinando al massimalismo) l'uso della forza qualora la parte fanatica e integralista di una tribù tenda a sopraffare quella più debole. Si

possono individuare due tratti portanti della riflessione di Walzer: in primo luogo, il tribalismo è una caratteristica permanente della vita umana associata e dunque il principio universale fondamentale è che bisogna confrontarsi con esso, non solo con il proprio ma anche con quello degli altri. In secondo luogo, egli confida, nel confronto/scontro fra gruppi particolari, nelle possibilità della *negoziante*, condotta lentamente e in maniera sperimentale, che pur non producendo necessariamente un accordo definitivo può garantire la coesistenza pacifica.

Strettamente connessa alla questione dei diritti delle minoranze è quella che da qualche tempo è tematizzata come la controversia sui diritti culturali e collettivi⁵⁰. Walzer ha cercato, recentemente, di affrontare tale plesso problematico mostrando, tuttavia, una evidente difficoltà nel precisare una proposta ben definita. Da un lato, fedele al suo approccio particolarista, egli riconosce il «diritto alla riproduzione culturale» da parte di comunità etniche e religiose minoritarie (il che per lui significa, ad esempio, il diritto di allevare ed educare i figli secondo certi standard e tradizioni). Dall'altro, a partire dalla cospicua differenza fra comunità aperte e comunità «*avide*» o integraliste (*totalizing*), egli è ben consapevole della problematicità dell'assegnazione di un tale diritto a queste ultime. Esse infatti:

generalmente non riconoscono i diritti individuali attribuiti ai loro membri dallo stato democratico; [...] soprattutto non vorranno che i membri comprendano appieno l'estensione del loro diritto (liberale) di *exit*, che vale nei confronti di qualsiasi tipo di gruppo [...]; in secondo luogo [...] è inverosimile che questi gruppi insegnino ai loro membri i valori sottesi alla politica democratica; l'eguaglianza dei cittadini, il bisogno di un dibattito libero e aperto, e soprattutto l'impegno verso il *commonwealth* o bene generale comprendente coloro che non sono membri della comunità ristretta.

Si delinea, pertanto, un conflitto fra cittadinanza democratica e comunità integraliste che apre un serio dilemma: fino a quale limite si può tollerare la differenza? In un primo momento, della riflessione, privilegiando nettamente il versante particolarista e comunitarista della sua prospettiva, Walzer sostiene la necessità di tollerare anche gruppi ostili ai valori dello stato democratico al quale chiedono tolleranza, poggiando la sua argomentazione su una visione *strong* del multiculturalismo (analogo a quello dei *communitarians* più radicali), riconducibile al bisogno da parte degli esseri

⁴⁷ M. Walzer, *The New Tribalism*, «Dissent», 2, 1992, pp. 164-171 (trad. it. di N. Urbani, *La rinascita della tribù*, in «Micromega», 5, 1991, pp. 99-111). Una versione rivista dell'articolo è in T., pp. 71-90 della trad. it. (da quest'ultima sono tratte le citazioni che seguono).

⁴⁸ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., p. 134.

⁴⁹ Riconoscere il tribalismo come tratto insopprimibile dell'essere umano e soprattutto legittimare la necessaria traduzione politica può offrire una sponda teorica ad ideologie nazionaliste e a movimenti secessionisti. Per un esame critico dell'impostazione walzeriana si veda L. Baccelli, *Esodo e tribalismo*, «Indice», 15, 1995, pp. 440-450.

⁵⁰ Una testimonianza di questa controversia è stata fornita dal Convegno, tenutosi a Torino il 19-20 aprile 1999, «Il costituzionalismo fra diritti umani e diritti delle minoranze», al quale ha partecipato lo stesso Walzer insieme ad altri importanti studiosi italiani e stranieri di cui ora sono disponibili gli atti: E. Vitali, *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit. La relazione di Walzer ha per titolo *Quelli diritti per le comunità culturali?*, ivi, pp. 21-29, su di essa si basa questa parte della trattazione.

umani «del sostegno e del nutrimento (spirituale) di una comunità culturale se debbono vivere vite decenti». Non importa (pare qui) se tutto questo va contro alcuni fini fondamentali dello stato. Ma, successivamente, facendo leva su un altro concetto cardine della sua opera, quello di partecipazione politica, Walzer mette in dubbio che le democrazie possano tollerare certe pratiche (per es. quella di negare alle donne la partecipazione alla vita politica) e arriva, seppure in modo «sofferto», ad affermare una «posizione di principio» (in quanto tale *universalizzabile*): se fosse la democrazia (intesa come arena politica in cui i cittadini discutono, confliggono e negoziano) ad essere messa in discussione, allora occorre non lasciare spazio ai gruppi integralisti, anche se questo comporta un *quantum* di esclusione e di uso della forza. Dunque in questo specifico caso, anziché rispettare le differenze («riconoscendone la reale profondità» e inconciliabile alterità) è bene privilegiare alcuni valori fondamentali, ovvero un linguaggio dei diritti saldamente ancorato alla tradizione occidentale della democrazia liberale.

Tuttavia, precisa immediatamente Walzer, questa inclinazione universalistica «è semplicemente un'indicazione orientativa per prendere delle decisioni in una crisi politica», e ciò a dimostrazione di come la democrazia rimandi sì ad una qualche forma di universalismo, ma appunto – introduciamo qui un ulteriore declinazione – ad un universalismo *fragile* che deve continuamente fare i conti con il problema della convivenza giorno dopo giorno: «non c'è una soluzione teorica, non c'è una deduzione da un insieme di principi: ci sono solo compromessi che sicuramente renderanno scontenti sia i cittadini democratici sia i membri delle comunità».

4. *Across the globe: democrazia e diritti nell'epoca della globalizzazione*

Come si è visto,

l'universalismo reiterativo opera principalmente entro i limiti della nostra ragione e della ragione altrui e soprattutto a partire dall'esperienza. Richiede rispetto per gli altri, che sono creatori di morale tanto quanto noi. Ciò non significa che le morali create da noi e da altri siano di eguale valore (o disvalore). Non esiste un singolo criterio uniforme o eterno del valore; anche i criteri vengono reiterati (...). La reiterazione è un'attività *continua, dinamica e conflittuale*. La massima esigenza della morale, il principio centrale di ogni universalismo è dunque che noi troviamo un modo di impegnarci in tale attività, pur vivendo in pace con gli altri attori³¹.

³¹ M. Walzer, *Due specie di universalismo*, cit., pp. 144-145.

Questa attività si esplica pienamente nella sfera pubblica, nella società civile: è qui che è possibile, nella prospettiva walzeriana, condurre una vita buona (fatta di dettagli e sfumature) nell'ambito della divisione e della lotta, ma anche della concreta e autentica solidarietà. Dunque la prospettiva di Walzer prefigura una centralità della *società civile*. L'arena politica è in ogni caso *luogo* di confronto, di conflitto e competizione ma anche di negoziazione e mutualità³². Di qui, a livello nazionale, la necessità di espandere il più possibile la sfera pubblica e la partecipazione nelle diverse sfere sociali. È evidente la distanza che intercorre fra la visione pluralista, connotata da una peculiare visione del conflitto, di Walzer e quella dei comunitaristi³³. Il suo pluralismo non trascura il momento della scelta esplicita degli individui, i quali sono soggetti che scelgono di accettare o abbandonare lealtà in base alle loro intenzioni e credenze; l'appartenenza ad un gruppo (ad una storia, ad un luogo) non segna la fine della storia individuale. Del resto se possiamo contestare, rivedere, abbandonare le nostre lealtà è perché abbiamo una certa libertà di movimento e un diritto di *exit* rispetto ai gruppi di cui siamo parte. La lealtà e l'appartenenza sono in costante tensione con il dissenso e la protesta, il comunitarismo è in costante tensione con il liberalismo³⁴. Il compito della politica non è allora, come intendono i comunitaristi, la costituzione dell'identità, il dare ragioni di vita o tantomeno di assicurare la rigenerazione spirituale, ma quello di garantire la possibilità delle relazioni sociali, del dialogo e se del caso del conflitto. Un conflitto «mite», o meglio *mitigato*, che ha, come si vedrà meglio in seguito, nel principio della *negoziiazione* un asse portante e sempre in movimento. È la politica a tracciare i confini della convivenza³⁵.

³¹ M. Walzer, *The Idea of Civil Society*, «Dissent», 2, 1991, pp. 293-304, poi ripubblicato, con alcune modifiche e con il titolo *The Concepts of Civil Society* in M. Walzer (edited by), *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Oxford 1995. La centralità della società civile orienta il progetto walzeriano di ripensare la socialdemocrazia; a questo riguardo si veda, ad esempio, M. Walzer, *Pluralism and Social Democracy*, «Dissent», 1, 1998, pp. 47-53. Sulla costante, e problematica, tensione fra mutualità e conflitto, cfr. M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 98-101 (con un riferimento a *The Functions of Social Conflict*, Free Press, Glencoe (Illinois) 1996 di Lewis Coser, tra i fondatori di *Dissent* e maestro dello stesso Walzer).

³² Questi ultimi, dietro il bisogno di armonia, ordine sociale, di integrazione, celano un forte ed inquietante desiderio di decifra; gli atti di coloro che falliscono a contribuire al bene della comunità per incapacità o per deliberata opposizione, mettendo a repentaglio la coesione sociale, saranno – dice MacIntyre – proibiti dalle singole morali e, se possibile, dalle leggi. Il relativismo dei comunitaristi prefigura una pluralità di metafisiche, di fedeltà irconciliabili ed univoche, una pluralità di fondamentalismi, un *multiculturalismo partecolantico* che difficilmente può garantire il dialogo fra culture diverse.

³³ M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, «Political Theory», 1, 1990, pp. 6-23.

³⁴ Assai espliciti a questo riguardo alcuni passaggi in M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*,

La visione di democrazia radicale, partecipativa e pluralista di Walzer rifluisce, innanzitutto, nella concezione dei diritti che emerge dai suoi scritti; in secondo luogo, come dimostrato dagli ultimissimi lavori, sostanzia la sua posizione nei confronti della globalizzazione.

Ad interessarlo sono sempre i *diritti-in-dettaglio*, quelli di uomini e donne individuati nella società. A questo proposito si può parlare di un approccio che indaga la funzione dei diritti nei diversi contesti storici, in relazione a quello che si è definito «senso del luogo». In un testo dedicato alla costituzione americana³⁶, Walzer chiarisce come essa faciliti la difesa della società civile e dei significati condivisi in essa vigenti (aspetto di conservazione e stabilità), ma al tempo stesso anche la sua apertura al mutamento sociale. Egli mette così in luce la *logica sovversiva dei diritti* e sottolinea che il *Bill of Rights* del 1791 rappresenta un'ingunzione per il cambiamento. All'interno dell'approccio storico-sociologico emerge, attraverso questa torsione immanente, un *orizzonte universalizzante* nel quale aspirano ad entrare sempre nuovi soggetti sociali (la borghesia rivoluzionaria di fine settecento, il movimento operaio, le donne, le minoranze etniche e culturali, i nuovi gruppi sociali). Credo si possa così parlare, anche a proposito di Walzer, di un «particolarismo dei diritti», in cui è centrale il ruolo del conflitto, della negoziazione e della reiterazione. Questa visione potrebbe allora ipotizzare l'idea che la concezione walzeriana dei diritti «non esprime una nozione comunitaristica di integrazione sociale ma piuttosto, l'attivismo, il conflittualismo, il senso di un'identità collettiva politica, finalizzata alla tutela degli individui dal *dominio*»³⁷. Così Walzer pare suggerire che la via per ricercare argomenti a favore dei «diritti fondamentali» che siano accettati al di là delle società liberaldemocratiche eredi del progetto illuminista non sembra la ricerca di codici normativi trascendentali, bensì la valorizzazione dell'idea della rivendicazione, dell'opposizione al dominio ed all'oppressione: i diritti si originano da conflitti, lotte, mobilitazioni, risposte a situazioni di oppressione. Questo tratto rivendicativo conferisce al particolarismo dei diritti (*spesso*), e alla reiterazione, la loro tensione universale (*sottile*): «le rivendicazioni fatte da noi le fanno anche altri»³⁸. Le

occasioni della reiterazione, come si è già accennato, hanno a che fare il più e le volte con stati di sofferenza, paura, vulnerabilità, ecc. L'effettività del diritto, secondo questa impostazione, è un punto di partenza dell'analisi teorica più che un problema di applicazione degli enunciati normativi. E ciò che vale, fondamentalmente, è la *storicità* dei diritti, nonché il loro possibile valore di *exemplar*.

Cercando di adeguare la sua prestazione teorica al contesto internazionale, in questo seguendo la sua tensione universalistica, Walzer ha recentemente sviluppato alcune considerazioni significative che coinvolgono i possibili assetti di un mondo globale e, correlativamente, il rapporto fra *eguaglianza e differenza*. Lo scritto *Governing the Globe: What is the Best We Can Do?*³⁹, volto ad affrontare la classica questione del miglior regime possibile, è interamente strutturato proprio a partire dalla caratteristica polarità fra universalismo (*realm of unity*) e frammentato particolarismo (*realm of pluralism*), tenendo come criterio «the degree of centralization». Walzer tratteggia così in successione sette possibili regimi a partire da quelli che considera gli estremi opposti di un *continuum*: uno stato globale (*unified global state*), del tipo della repubblica mondiale kantiana, che rappresenta il massimo grado di centralizzazione «with a single set of citizens, identical with the set of adult human beings, all of them possessed of the same rights and obligations»; e una situazione di anarchia (*international anarchy*) che presenta, al di là di qualche apparente vantaggio (tenendo in conto la variante del particolarismo e dunque le distinte culture storiche), anche gravi svantaggi⁴⁰. Muovendo dal versante dell'*unity* si incontra poi il modello del *global empire*, che ha avuto una precisa configurazione storica con la cosiddetta «*pax romana*». Se questo assetto ha garantito il più stabile regime di tolleranza conosciuto nella storia del mondo, tuttavia esso presenta aspetti a dir poco problematici: chi ha il potere riconosce il valore

cit., pp. 6-7. Si veda, inoltre, il recentissimo *Drawing the Line: Religion and Politics*, manoscritto inedito anch'esso di prossima pubblicazione in M. Walzer, *Il filo della politica*, cit., in cui si sostiene la necessità di aprire la strada ad una politica che «begins in passion but ends in compromise».

³⁶ M. Walzer, *Diritti costituzionali e forma della società civile*, in T. Bonazzi, *La Costituzione statunitense e il suo significato odierno*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 125-144.

³⁷ L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti*, cit.

³⁸ *Id.*, p. 145 della trad. it.

³⁹ Le citazioni sono tratte dal dattiloscritto, presentato come «Mutuali Lecture» all'Università di Leuven in Belgio e poi all'Università di Padova, consegnatami dallo stesso Walzer e che sarà raccolto nel citato *Il filo della politica*. Una traduzione del saggio, a cura di B. Pastore, è apparsa con il titolo *Società internazionale: qual è la cosa migliore che possiamo fare?* in «*Arts Interpretandi*, Annuario di ermeneutica giuridica», 5, 2000, pp. 231-248.

⁴⁰ In questo scenario «there is no global authority or procedure for policy determination and no encompassing legal jurisdiction for either sovereigns or citizens (...) Sovereign states negotiate with each other on the basis of their «national interests». Ma questa situazione porta «regularly to war – and war to conquest, conquest to empire; empire to oppression; oppression to rebellion and secession; and secession tends back to anarchy and war again». Un piano inclinato dunque dagli evidenti effetti perversi, Walzer sembra qui rivedere l'ottimismo che sosteneva la sua visione dei processi di autodeterminazione dei popoli e le sue considerazioni sulla secessione.

dell'autonomia dei gruppi, ma ovviamente non riconosce «individual citizens as participants in the government of the empire», non protegge gli individui dall'eventuale aggressività dei loro gruppi di appartenenza e non stabilisce un'equa distribuzione delle risorse tra i gruppi e tra gli individui. Restando sul versante della *unity*, Walzer pone poi il modello della federazione degli stati-nazione (*a United States of the World*). Tale federazione globale più che rendere compatibili pace e pluralismo politico, potrebbe coniugare pace ed ingegnanze.

Passando invece ai successivi *steps*, muovendo dal versante dell'anarchia si hanno due forme di quello che Walzer definisce *global pluralism*: «a plurality of international political and financial organizations», con un tipo di autorità che limita ma non abolisce la sovranità statale⁶¹, e «a plurality of international associations», che agisce attraverso i confini e serve a rafforzare i vincoli dell'azione statale. Questo sesto modello è caratterizzato da un ampio spettro di «civic associations» che dovrebbero operare attraverso i confini degli stati a reclutare attivisti e sostenitori senza riferimento alla nazionalità. Ma queste associazioni di volontari coesistono nella società internazionale con «multinational corporations that command armies of well-paid professional and managerial employees and threaten to overwhelm all other global actors». Dunque, per quanto possano mitigare i grandi problemi della società internazionale – *in primis* insicurezza e ingegnanza – esse non possono portare la pace in un paese in cui si combatte una guerra civile o ridistribuire le risorse in larga scala.

Si precisa così il setimo ed ultimo ideale di assetto internazionale, quello che Walzer sostiene e che ha le caratteristiche di una «coerente forma di divisione» (frammentazione):

I have in mind the familiar anarchy of states *mitigated* and controlled by a threefold set of nonstate agents: organizations like the UN, the associations of international civil society, and regional unions like the European Community. This is the third degree of *global pluralism*, and its fully developed (ideal) version, it offers the largest number of opportunities for political action on behalf of peace, justice, cultural difference, and individual rights, and it poses, at the same time, the smallest risk of global tyranny⁶².

Non è ad ogni modo intenzione di Walzer prefigurare una situazione idilliaca e stabile, ci saranno comunque conflitti, tuttavia il *global pluralism* (che si potrebbe definire anche come *universalismo plurale*) costituisce il

⁶¹ È questa, ad avviso di Walzer, la situazione cui più si avvicina la realtà odierna, caratterizzata da una serie di organizzazioni globali – le Nazioni Unite, il Fondo monetario internazionale ecc. – che modificano significativamente la sovranità statale (*Governing the Globe*, cit., p. 6).

⁶² Ivi, p. 10.

contesto più adeguato per ciò che il critico sociale ebreo-americano considera la politica nel suo senso più pieno. Riconvergono qui i vari fili che abbiamo visto dipanarsi nel corso della presente trattazione. Il ragionamento di Walzer manifesta una forte fiducia nelle *possibilità* della politica, senza inferire immediatamente la certezza di suoi prevedibili successi. Si ribadisce che le differenze culturali e religiose sono un importante valore, e il *global pluralism* le prevede e serve adeguatamente, ma la differenza come valore esiste *accanto* alla pace, all'eguaglianza e all'autonomia, non le precede, come invece sembrano sostenere i *communitarians*. L'ipotesi suggerita da Walzer è che tutti questi valori possono essere meglio perseguiti *politicamente* in contesti in cui si danno molte vie di ricerca, molti agenti impegnati nella ricerca. Una «pluralità delle vie» che rimanda inevitabilmente ad una «pluralità di luoghi», ma che non esclude, come si è visto, una dimensione universalistica in senso reiterativo: «Noi abbiamo bisogno di molti agenti, di molte arene di attività e decisione. I valori politici devono essere difesi in diversi luoghi *luoghi* così che i fallimenti qui possano essere uno sprone all'azione là, e i successi là possano essere un modello da imitare qui»⁶³.

È una costitutiva tensione al movimento, alla processualità, che soggiace e orienta, in profondità, la prospettiva politica walzeriana e le conferisce un tratto originale, ma non inedito (basti pensare al paradigma dell'esodo):

the move toward pluralism suits the people like us, all-too-real and not more than intermittently reasonable, for whom politics is a «natural» activity. (...) The move to the third degree of pluralism really is a move. We are not yet, we have «many miles to go before we sleep» (...). We will strengthen global pluralism only by using it, seizing the opportunities it offers. There won't be an advance at any institutional level except in the context of a campaign or, better, a series of campaigns for greater security and greater equality for groups and individual across the globe⁶⁴.

Appare, tuttavia, doveroso sviluppare alcune considerazioni problematiche riguardo la proposta walzeriana, che si aggiungono a quelle precedenti abbozzate. In primo luogo, la tensione universalistica porta Walzer a rico-

⁶³ M. Walzer, *Governing the Globe*, cit., p. 12 (corsivo mio). Walzer si sofferma anche sui possibili fallimenti riguardo proprio ai suoi tre principali riferimenti valoriali: mantenimento della pace (ovvero, oggi, protezione delle minoranze etniche e religiose), promozione dell'eguaglianza, difesa della libertà individuale (che implica una difesa «some minimal understanding of human rights»).

⁶⁴ Ivi, p. 14 (corsivo mio). Ricorrendosi a questa tensione Walzer ha sostenuto l'idea di una «socialdemocrazia globale»: la socialdemocrazia è nata affermando che una risposta politica al mercato è possibile, dal momento che oggi la sfida è globale. «Se vogliamo trovare modi per condividere il lavoro più equamente non solo nelle nostre società, ma *attraverso il mondo*, allora dobbiamo definire una socialdemocrazia, fondata sulla supremazia della politica rispetto al mercato globale, che abbia radici sinceramente internazionali (*Democrazia invenzione per gente che lavora*, intervista a M. Walzer a cura di S. Bianchi, «Kieser», 61, 2000, p. 35).

noscere, anche, alcuni casi in cui una sorta di *massimalismo missionario* sembra inevitabile, ed è qui che il suo discorso rivela palesi difficoltà teoriche e soprattutto implicazioni pratiche che destano alcune perplessità. Qualora si verificano evidenti violazioni di quel codice morale minimo che costituisce un frammento di ogni forma di moralità «spessa» e la vincola al rispetto di basilari norme di giustizia, Walzer ammette un intervento dall'esterno in nome dell'*umanità* e dei suoi diritti minimi. In questo senso vanno considerati l'attività di organismi come Amnesty International e soprattutto – nel caso in cui un governo si renda colpevole di atti di asserimento, di deportazioni e di sistematiche violazioni di diritti umani minimi ai danni della propria popolazione – gli interventi armati cosiddetti «umanitari», come quelli sostenuti da Walzer durante la guerra del Golfo e quella del Kosovo⁶⁵. L'autore esprime qui la massima tensione universalistica, una tensione che rischia di scardinare il delicato equilibrio della sua teoria sull'universalismo. Sostendendo come un «dovere imperfetto» l'obbligo di fermare con la forza delle armi i crimini che, come la pulizia etnica, rappresentano un «vilipendio della coscienza umana», egli giustifica l'intervento militare ogni volta che la diplomazia internazionale non riesca a fermare crimini efferati, sovrapponendo in tal modo l'etica universale al diritto internazionale positivo alla maniera degli universalisti kantiani.

Un'altra direttrice di critica, orientata in senso quasi opposto a quella ora accennata⁶⁶, considera problematico basare il fondamento – nel caso di Walzer sarebbe meglio dire la giustificabilità – dei diritti umani su un approccio transculturale, secondo il quale essi sarebbero originariamente definibili solo in forma ermeneutica e acquisirebbero un'eventuale valenza sovranazionale solo a seguito del consolidarsi di concordanze (le walzeriane *comunità differenziale*) tra le diverse tradizioni culturali. Se di un tale atteggiamento si può apprezzare il pragmatismo, alla ricerca più della soluzione dei problemi che non di una fondazione morale che può rischiare

di diventare eccessivamente astratta, è anche evidente – si sostiene – che nella misura in cui i diritti derivano in ultima istanza solo dal fatto di far parte di una comunità e la parziale estensione è soltanto mediata da tale appartenenza, a rigor di logica diventa impossibile rivendicare diritti che già non facciano parte di una determinata tradizione. Si tratta di un problema comune a tutti i tentativi di determinare un codice etico universale tramite il ricorso a quanto è comune alle diverse tradizioni, ovvero attraverso una sorta di intersezione tra le culture. Ad esempio: se l'identità della grande maggioranza delle donne in alcuni paesi africani è legata da innumerevoli generazioni alle pratiche dell'infibulazione e dell'escissione quale rito di iniziazione all'ideale di femminilità socialmente accettato, a cosa dovranno appellarsi le donne che vi si oppongono quando non si ammettono principi che vadano al di là del minimo comun denominatore tra le culture, e dunque al di là del minimalismo morale?

Occorre, d'altra parte, rilevare che caratteristica di Walzer, come detto, è una forte fiducia nel dissenso, sul cui rigoglio poggia la possibilità del mutamento sociale in generale. Dunque le comunità, le realtà culturali non sono concepite come unità costituite su un insieme di valori omogenei, bensì piuttosto come strutture conflittuali dall'instabile equilibrio, in cui il mutamento è possibile, quando non auspicabile. Estendendo questo ragionamento si può ipotizzare che per Walzer ciò che conferisce unità alla comunità non è tanto un *ethos* sostantivo comunitaristico, ma un processo collettivo di reinterpretazione e mutamento dei fondamentali principi (anche da un punto di vista costituzionale) che regolano la vita di un popolo⁶⁷. La sua visione richiede certamente un sentimento di condivisione e di appartenenza, il riferimento ad un contesto storico-culturale, ma questo è innervato e vivificato da una discussione senza fine. Nessuno nella comunità prefigurata Walzer ha il monopolio dell'interpretazione, in essa vige un dialogo orizzontale che non raggiunge mai un consenso stabile.

L'universalismo tratteggiato da Walzer pare così potersi connotare, in via definitiva, secondo diverse e correlate declinazioni: *retentivo, negativo, contingente, fragile, pluralistico e, aggiungiamo ora, mitigato (limitato)*, per il fatto di essere caratterizzato dalle possibilità della politica e da quegli aspetti che ne costituiscono la strutturale e problematica essenza: conflitto e negoziazione. Anche l'ultimo approdo della «teorizzazione» walzeriana, il *global pluralism*, resta legato alla imprescindibile tensione tra momento di

⁶⁵ Il tema della «guerra giusta» è stato sviluppato e rilanciato da Walzer in *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977 (trad. it. di F. Arnao, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, a cura di S. Maffettone, Liguori, Napoli 1990) e poi, ripreso in *Giustizia e ingiustizia nella guerra del Golfo*, in AA. VV., *Giustizia o ingiustizia? Considerazioni sul carattere morale della guerra del Golfo*, Anabasi, Milano 1992, pp. 13-30 e in *L'idea di guerra giusta non va abbandonata*, in AA. VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, I libri di Reser, Roma 1999, pp. 51-57. Ad una critica dell'etica militare walzeriana ha dedicato diverse pagine Danilo Zolo: si veda da ultimo, nel quadro di una serrata critica del concetto di «guerra umanitaria» il suo *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

⁶⁶ S. Delavallée, *Oltre la cittadinanza. Considerazioni sulla dimensione universale dei diritti umani e sui presupposti normativi della loro attuazione*, «Teoria politica», I, 2000, pp. 53-77.

⁶⁷ La ricerca di un «paradigma della negoziazione» è al centro del lavoro di F. Bellini, *Società multiculturali, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna 2000, in part. pp. 154-162.

comunanza (universalistico) e momento della affermazione della differenza (particolaristico). L'intervento della forza, così come è giustificato, all'interno della comunità, per salvaguardare il principio della democrazia, allo stesso modo è giustificato, nel quadro delle relazioni internazionali, per tutelare alcuni essenziali diritti umani (in termini di constatazione non tanto di valutazione etica l'universalismo mitigato diviene aggressivo).

L'infinito tessuto dell'esperienza è, per Walzer, l'unico *luogo* in cui l'universale può manifestarsi, ma la sua *speranza* è che un filo sottile (quello della politica) possa legare e mettere in comunicazione i diversi *luoghi*:

Il fatto che il processo vada avanti probabilmente all'infinito, sta a testimoniare il carattere della società internazionale e di quella civile: entrambe sono *regni della frammentazione*. E più riuscita sarà l'articolazione della differenza, più questi regni saranno frammentati. Ma i frammenti non sono né moralmente né materialmente autosufficienti. Così le negoziazioni che ne stabiliscono i *confini* consentono anche di esplorare la possibilità di *attraversamento* dei confini stessi. Esse tirano, per così dire, delle linee sulla mappa della società e poi cercano di trasformarle in linee tratteggiate, così da incorporare la differenza in una qualche unità più ampia⁴⁶.

La riflessione walzeriana non può che sollecitare, quasi per costituzione, nuove e sempre precarie *approssimazioni*.

⁴⁶ M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 6-7 (corsivi miei).