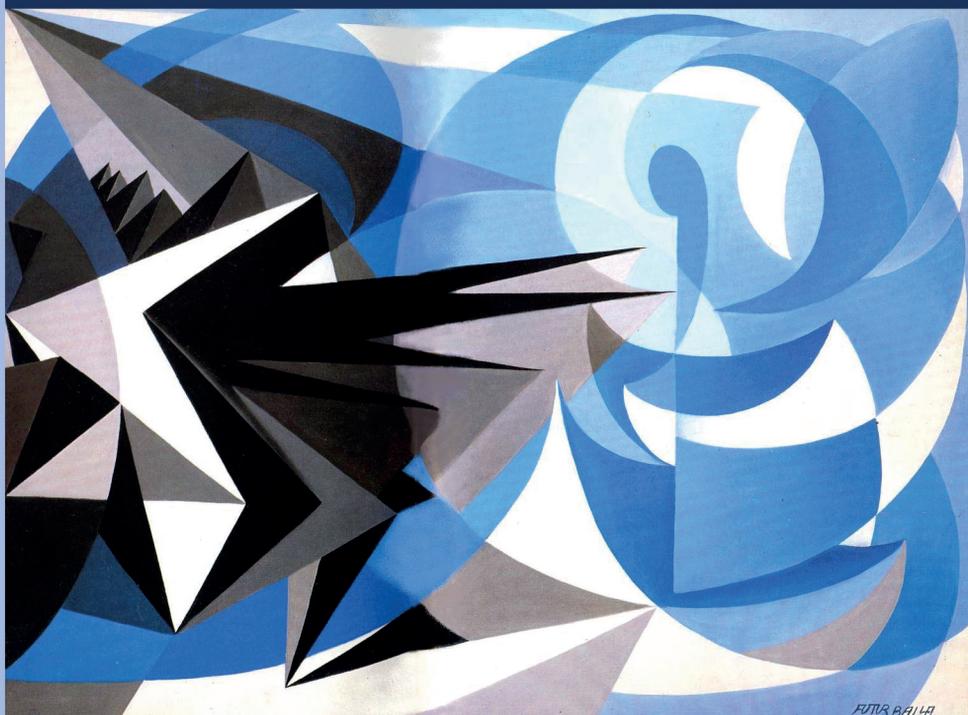


Agata C. Amato Mangiameli

I diritti umani tra teorie e prassi



Giappichelli



Premessa

1. Nella società globale qualche volta i linguaggi e anche le attese sono comuni, talaltra sono diversi e in sospettosa separazione, talvolta sono diversi e persino in aperto conflitto. Viviamo ormai in uno di quei momenti della storia, dove i vecchi modelli di stabilità si consumano e si dissolvono senza che ne siano ancora emersi di nuovi capaci di sostituirli e di salvaguardare la coesistenza pacifica degli interessi, delle opinioni, delle fedi, in ogni caso di tutto ciò che è (o potrebbe essere) degno di attenzione per gli individui, per i gruppi e per le nazioni.

Forse vi è una continuità fra il progresso delle scienze e delle tecniche, la crescita economica e lo sviluppo sociopolitico, forse invece vi è discontinuità così che lo sviluppo è solo apparente, poiché il potere (dei mercati e delle comunità) resta comunque illimitato. Quel che è certo è che i vecchi poli di attrazione (gli Stati-nazione, ma anche i partiti, le professioni) nel vortice tecnologico ed economico perdono il loro potere di centralizzazione e non esistono in generale principi riconosciuti da tutti come centrali per la costruzione della vita sociale.

Ma, se tutto cambia, se tutto è in discussione, se nulla è certo e tutto è opinabile perché viziato da un diffuso relativismo, viene spontaneo chiedersi se possono ancora esserci delle norme, delle leggi e, soprattutto, una definizione sociale (condivisa e condivisibile) del bene e del male, come pure del giusto e dell'ingiusto.

Nella società internazionale, tra integralismi culturali e politici, luce e ombra si alternano: illuminata e smagliante una metà del mondo, buia e indigente l'altra metà, e in questa gli individui (con i loro diritti) e i popoli (innanzitutto con il loro diritto all'autodeterminazione) vengono di continuo schiacciati dai vari poteri in gioco.

2. La società globale sperimenta nuove forme di interazione giuridica e politica, crea nuovi soggetti che in ragione della loro capacità di dominare il tempo acquistano potere, pone lo Stato in un contesto di interdipendenza strutturale, cosicché le concezioni moderne di cittadinanza e di sovranità devono essere necessariamente ripensate e riviste.

Diritto e identità rappresentano ormai le due parole chiave che descrivono la difficile relazione e l'inesorabile transizione tra gli Stati sovrani e la società globale. È sufficiente qui ricordare lo sviluppo del diritto internazionale. Con il riconoscimento di poteri, di limiti, come pure di diritti e di doveri, si è inaugurata una nuova era delle relazioni internazionali: quella della tutela dei diritti umani e, con essa, della sfida al principio della non interferenza negli affari interni di uno Stato. Si badi: una tutela dei diritti umani via via più ampia, non più solo a portata individuale, ma anche collettiva e con contenuto solidaristico.

Nelle nostre società, poi, la costruzione dell'identità si sviluppa anche grazie alla globalizzazione dei media e alla comunicazione digitale. Sia con l'una che con l'altra, il legame tradizionale tra ambiente fisico e situazione sociale cambia: si riconfigurano le identità (individuali e collettive) a partire dall'interconnessione generalizzata di tutti i terminali, interconnessione che trae dalla metafora dell'elettrone il proprio carattere libero. Del resto, i nuovi meccanismi di identificazione trascendono i confini nazionali: qualche volta affermano un'appartenenza globale, qualche altra si inscrivono in una cultura nomade e qualche volta ancora si aprono alle formazioni post-moderne monotematiche. In ogni caso, un aspetto essenziale della costruzione dell'odierna identità è che essa si apre simultaneamente al globale e al locale e, se, nel globale, non vi è differenza tra interno ed esterno, nel locale, invece, il qui e ora sembra diventare sempre più particolare e sempre più radicale.

3. *Globalizzazione e localizzazione* si alternano e si rincorrono: all'inevitabile affermarsi del globale contro tutto ciò che è locale, ivi compreso lo Stato che perde quella sua capacità di rappresentare i propri membri radicati nel suo territorio, parallelamente si assiste ad una nuova accentuazione del locale, poiché la globalizzazione presuppone pure la c.d. ri-localizzazione.

Più in particolare, i cosiddetti processi di globalizzazione – che coinvolgono gli ordinamenti statali e i rapporti interstatali, le soggettività collettive e il rapporto io-altro, la produzione culturale, i diritti e la vita quotidiana di donne e di uomini – finiscono col ridistribuire tanto i privilegi, le ricchezze e le risorse, come pure il potere e la libertà, quanto la privazione di diritti, la povertà, l'impotenza, la mancanza di potere e l'assoggettamento a vincoli di vario genere.

La globalizzazione dei mercati e delle informazioni, con le sue nuove-sovrànità e/o quasi-sovrànità, con le sue divisioni di territori e la sua segregazione di identità, riflette le diversità che si danno tra partner profondamente disuguali.

Per un verso, lo sviluppo tecnologico agevola le connessioni e le sinergie, diventando così un prezioso strumento di coordinamento non gerarchico per uno spazio del sapere intrinsecamente democratico. Per l'altro, lo sviluppo tanto delle biotecnologie, quanto delle ICT, realizza via via una società globale nella quale una élite governa su 'proletari elettronici', non più padroni dei loro stessi corpi e delle loro menti, a causa anche di sempre nuovi desideri, di continui bisogni indotti, di impercettibili e costanti condizionamenti.

Del resto, quella che per alcuni può essere considerata alla stregua di una libera scelta e di un'opportunità, per altri sembra non essere altro che un'imposizione e un destino crudele. E dal momento che questi altri – dalle possibilità e dai diritti sempre più condizionati e limitati – crescono in modo esponenziale e in maniera inarrestabile, affondando sempre più nella disperazione di una vita senza prospettive, si giustifica pienamente il termine *glocalizzazione*. Un fenomeno, questo, che può essere definito come quel particolare processo di concentrazione del capitale, delle finanze e di tutte quelle altre risorse che consentono la scelta e che garantiscono l'efficacia nell'agire, ma anche, e soprattutto, un processo di concentrazione (in capo a pochi) della libertà di muoversi e di agire, due libertà che oggi sono in pratica diventate dei sinonimi.

4. L'inestricabile unità delle spinte opposte alla globalizzazione e alla localizzazione opera come una selezione naturale: quel che sembrerebbe solo un'interferenza esterna, persino estranea al pro-

cesso di globalizzazione, si rivela invece esserne l'effetto. Di qui, un assai stretto nesso circolare fra cause ed effetti, un nesso che è reso bene dalla metafora secondo la quale non possono esserci turisti senza che vi siano vagabondi. I turisti si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata globale sia irresistibilmente attraente. I vagabondi si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata locale sia inospitale ben oltre i limiti della sopportazione. Altrimenti detto, non solo non ci sono turisti senza vagabondi, ma i turisti non possono essere davvero liberi senza (come prezzo di questa loro libertà) legare i vagabondi, privandoli di ogni alternativa.

Al di là della metafora, i diversi temi proposti richiamano immediatamente la questione irrisolta dei diritti umani. Nella nostra società globale, liquida, flagellata dalla paura di perdere il proprio posto nella società, i migranti ad esempio continuano a essere percepiti come messaggeri di cattive notizie o come *walking dystopia*.

Distopie che nuotano, che camminano. Lampedusa, Calais, Ventimiglia, e, ancora, la Macedonia, l'Ungheria, l'Austria, la Libia, l'Ucraina. E poi i tanti non-luoghi: la stazione di Roma e di Milano, i parchi di Belgrado, ma anche i tanti centri (di primo soccorso e accoglienza, di accoglienza per richiedenti asilo, di identificazione e di espulsione). Un esodo nel senso letterale del termine: scappano gli afgani, gli eritrei, i siriani, e intanto l'Europa cerca disperatamente una voce comune che oscuri la xenofobia, predisponendo quote migratorie più o meno rigide, prova a ricollocare.

Nei prossimi decenni si stima che ci saranno più di un miliardo di sfollati. Al di là dei numeri, quel che è senz'altro vero è che, accanto a quello dei capitali, dei beni e delle immagini, è ora arrivato il tempo della globalizzazione dell'umanità. Una globalizzazione, che irrompe materialmente e in modo pressoché incontenibile nelle nostre strade, recando con sé tutti i suoi effetti collaterali.

5. Con l'aumento dell'interdipendenza globale, e più in particolare con la rapida espansione dei legami intergovernativi e transnazionali, sembra che l'era dello Stato sia definitivamente conclusa, o quantomeno condannata al tramonto.

Se è vero che nel contesto di una società internazionale complessa – con un'ampia gamma di organizzazioni regionali e globali

che trascendono e mediano i confini nazionali – mutano la natura e il ruolo dello Stato, altrettanto vero è che le pressioni sociali e culturali rendono tutt'oggi lo Stato e la nazione realtà politiche potenti, capaci pur sempre di fronteggiare all'occorrenza le diverse logiche e le complesse dinamiche della globalizzazione.

Non solo una realtà politica potente, lo Stato rappresenta anzi l'unica entità sovrana, come mostrano le diverse emergenze belliche (di ieri e di oggi) e che, a loro modo, nel violare proprio i diritti umani perpetuano lo stato di natura.

Sia detto per inciso, il ricorso alla forza o la pressante minaccia di uno Stato nei confronti dell'integrità territoriale, della sovranità, dell'identità, di un altro Stato, costituiscono delle vere e proprie aggressioni; del resto, la violazione sistematica dei diritti umani o la minaccia dei medesimi, sia quando sono il risultato di azioni e decisioni di uno Stato (o di più Stati) e sia quando sono il prodotto di una condotta individuale favorita dalla comunità politica (o da più comunità), contraddicono i valori generalmente condivisi dalla comunità mondiale e giustificano la difesa della vittima (Stato o individuo) e la rivendicazione del diritto violato da parte di ogni membro della società internazionale.

6. Tra le molte e attuali emergenze (bellica, ecologica, economica), quella sanitaria, determinata dalla pandemia da covid-19, a suo modo, mostra legami e intrecci – quelli fra diritti fondamentali (si pensi al controverso bilanciamento fra diritto alla salute e diritto alla libertà) e/o quelli fra dimensioni del sapere (si pensi al rapporto diritto/scienza/medicina) – e concorre a mettere in evidenza e ad acuire incongruenze e/o disuguaglianze.

Con la pandemia, ad esempio, gli individui, i popoli, gli Stati – sia pure con accenti e stili diversi – hanno avuto la possibilità di (ri)accostarsi a molteplici questioni, tutte decisamente importanti: *i*) dal problema della ricerca di cure appropriate e di vaccini idonei al difficile e disomogeneo accesso tanto alle prime quanto ai secondi; *ii*) dal problema tragico di prendersi cura a quello (quando non si può più curare) di accompagnare il paziente, perché non resti solo negli ultimi istanti di vita; *iii*) dalle esigenze della salute pubblica al significato di stato di emergenza e, ancora, al senso dell'azione dello Stato e alla necessità che la stessa incontri dei limiti;

iv) dalle prove di riordinamento del lavoro, e dei suoi tempi, alla verifica della concreta tenuta dei diritti, sino alla stessa dialettica del capitale.

I diversi temi e le varie questioni qui sinteticamente richiamati, insieme a tanti altri, mettono bene in luce quello che oggi appare essere il controverso punto di incontro – e, perché no, anche il principale punto di interferenza – fra le semantiche del diritto e della politica, quelle della medicina e della tecnologia, quelle dell'economia e della scienza. Si tratta invero di temi e di questioni che, più o meno direttamente, e nonostante i significativi e continui progressi registratisi nei più disparati ambiti, mostrano anche quanto siano ancora a rischio gli esseri umani e l'effettivo riconoscimento dei loro diritti.

7. Queste brevi considerazioni si prestano a introdurre gli argomenti che saranno trattati in *I diritti umani tra teorie e prassi*. Si tratta di una raccolta di saggi (già editi in volumi o in riviste) pensata innanzitutto per gli studenti, ma rivolta anche a chiunque sia interessato a comprendere criticamente la secolare *querelle* fra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, ambendo alla costruzione e all'affermazione di un paradigma giuridico che sia fondato sulla fiducia e sulla solidarietà.

Roma, 25.05.2022

Agata C. Amato Mangiameli

I

Chi sono io? Quali fini devo scegliere? Quali diritti mi devono essere riconosciuti?

Sommario: 1. Considerazione iniziale. – 2. Le prime due vie: *liberals* contro *communitarians*. – 3. Le terze vie: il più importante bene distribuito e i confini porosi. – 4. Considerazione finale: quel che va riaffermato.

1. Considerazione iniziale

L'odierna ridefinizione dell'espressione cittadinanza è chiamata a districarsi, ancora una volta, tra due fondamentali estremi. Da un lato, è l'individuo – secondo la ben nota lettura individualista – a fondare e a legittimare convenzionalmente il *noi*. Dall'altro lato, invece, è la comunità – come vuole la corrente comunitaria – a costituire l'identità dell'*io-cittadino*. In entrambi i casi, lo schema teorico adottato implica una precisa rifondazione delle nozioni di spazio pubblico, di comunità politica e di ordine internazionale. E al di là delle differenze, in ambedue le ipotesi, il punto decisivo dell'indagine è l'identità del cittadino, un'identità a suo modo assai dibattuta e controversa. Di qui, l'imprescindibile necessità proprio del cittadino di chiedersi: chi è, come debba orientare le sue azioni, e, soprattutto, quali diritti gli spettino.

Le posizioni di John Rawls e di Ronald Dworkin, di Charles Taylor, di Alasdair MacIntyre e di Michael Sandel, meritano di essere segnalate, perché più di altre rappresentano le ragioni ora dell'una, ora dell'altra cultura della cittadinanza, come mostrano i costanti richiami e al contempo i continui rimaneggiamenti. Naturalmente meritano altrettanta attenzione anche quelle varianti teoretiche che,

pur con alcune continuità rispetto ai modelli anzidetti, se ne distaccano andando oltre. Si può pensare, per esempio, alla cittadinanza comunitaria prospettata da Michael Walzer, come pure alla suggestiva proposta di confini permeabili avanzata da Sheila Benhabib. Vediamo in sintesi i tre modelli e, da ultimo, alcuni spunti sulle tre fasi dell'idea occidentale di cittadinanza.

2. Le prime due vie: *liberals* contro *communitarians*

Secondo la prospettiva individualista, le libertà connesse all'uguale diritto di cittadinanza presuppongono l'individuazione antecedente del soggetto. Vi sarebbero, cioè, persone precedentemente individuate, le quali, seppur non in senso letterale, accetterebbero (e sceglierebbero) di cooperare in una unione sociale.

È sufficiente qui rinviare a due passaggi teoretici essenziali tipici del liberalismo, vale a dire: la differenza tra le persone e l'unità dell'io. Passaggi, che vengono utilizzati dall'orientamento in discorso in senso deontologico. L'idea principale è che la moralità del diritto corrisponda ai vincoli (ai limiti) entro i quali l'io delibera. Un'idea, questa, che evidenzia primariamente ciò che ci distingue. L'altra idea centrale è che la moralità sia espressione di un'unica natura dell'io: quale persona morale, libera ed eguale. Un'idea ulteriore che sottolinea ciò che invece ci unisce.

Se così, si sarebbe innanzitutto individui distinti e solo successivamente (vale a dire una volta dato per assodato e per acquisito tale postulato) ci si impegnerebbe in accordi di cooperazione con altre persone come noi. All'inizio si sarebbe soggetti privi di possesso e, soltanto successivamente, si sceglierebbero i fini da raggiungere. In altri termini, l'io verrebbe prima dei fini che persegue e persino un fine considerato rilevante e dominante dovrebbe, in definitiva, essere scelto tra numerose altre possibilità. Al di là della loro ovvia connessione interna, il primato della giustizia sul bene fa sì che quel che ci separa sia anteriore, tanto sul piano metodologico quanto su quello assiologico, rispetto a quel che ci unisce¹.

¹J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1986, in part. pp. 455-456. Sull'influenza di Rawls nelle teorie contemporanee, si veda in

In breve, una siffatta lettura della cittadinanza essenzialmente riferita all'individuo (e ai suoi diritti²) proporrrebbe una concezione politica della giustizia, a partire dalla quale le istituzioni (politiche) possono conquistare un consenso per intersezione (*overlapping consensus*) di dottrine comprensive ragionevoli³.

Proviamo, ora, a saggiare la medesima questione attraverso l'altra direttrice interpretativa: qui è essenziale prendere sul serio la nostra appartenenza a una comunità, di modo che la riflessione risulta adesso orientata dal significato costitutivo (forte) di comunità. Viene da sé che, in questa prospettiva, ad essere prioritaria non sia più la domanda 'quali fini devo scegliere?', ma piuttosto quell'altro quesito 'chi sono io?'. Il motivo è di tutta evidenza. L'interrogativo 'quali fini devo scegliere?', infatti, implica in prima battuta un richiamo alla volontà di un soggetto, la cui identità è (e resta) indipendente dalla sua comunità. Invece, nel secondo interrogativo ('chi sono io?') bisogna prima di tutto risolvere la questione dell'identità (dell'io). Questo significa inevitabilmente interrogarsi sui diritti, sulle facoltà e sugli obblighi. Ancora più in particolare, ciò implica l'elaborazione di una teoria della comunità, giacché non si dà (né potrebbe darsi) cesura tra l'identità individuale e l'*obligation to belong*⁴.

Nella prospettiva dei comunitaristi, non a caso, il bene della comunità si estenderebbe al soggetto, oltre che all'oggetto delle motivazioni. Il bene sarebbe, in tal modo, parte attiva e imprescindibi-

particolare K. Forrester, *In the Shadow of Justice, Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2019.

² Non a caso una delle opere più famose di tale orientamento ha come titolo *taking rights seriously* (R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1982). Suo punto centrale è l'affermazione che "se qualcuno ha diritto a qualche cosa, allora è sbagliato da parte dello Stato negargliela anche se nell'interesse generale sarebbe più utile agire così" (p. 319).

³ "Se questo accadrà – continua Rawls – saranno gli stessi cittadini, nell'esercizio della loro libertà di pensiero e coscienza e tenuto conto delle proprie dottrine comprensive, a considerare la concezione politica derivante dai loro altri valori, o congruente con essi, o almeno non in conflitto con essi" (*Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni Comunità, Milano, 1994, pp. 28-29).

⁴ Sull'argomento cfr. la significativa critica all'antropologia 'atomistica' di C. Taylor, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

le della costituzione dell'io. La differenza con gli individualisti, in pratica, sta proprio qui. La comunità designerebbe non tanto un sentimento (e cioè, le sensazioni e i sentimenti di coloro che partecipano e che sono impegnati nel progetto cooperativo), quanto una maniera partecipata e condivisa di vedere (e di pensare a) sé stessi: una maniera di vedere (e di pensare) che è parzialmente costitutiva dell'agente dell'identità⁵.

I presupposti sono perciò diventati altri. Gli individui cedono il passo a comunità e tradizioni collettive. E l'identità della persona per avere senso deve comunque sempre essere ricondotta all'appartenenza a un particolare tipo di Stato o di società. Inoltre, non sembrerebbe affatto il caso di far derivare l'autonomia individuale dall'enfasi posta sulla differenza. Al contrario, l'autonomia sarebbe tale solamente se orientata alle virtù, ossia diretta verso quei valori entro cui vengono definite le pratiche sociali intersoggettive⁶.

In ogni caso, quel che è importante in tale impostazione è che l'appartenenza alla comunità demarcherebbe sia ciò che si fa come cittadino e sia ciò che si è. Non si tratta, infatti, più di una relazione che i membri di una società scelgono (come in un'associazione volontaria o come accade nella posizione originaria), né semplicemente di un attributo, bensì di un attaccamento che essi scoprono e che assurge a elemento fondante della loro stessa identità. Affermare che i membri di una società sono legati tra loro dal senso della comunità non significa soltanto

dire che la grande maggioranza di essi professa sentimenti comunitari o persegue obiettivi comunitari, ma piuttosto che essi concepiscono la loro identità – il soggetto e non solo l'oggetto dei sentimenti e delle aspirazioni – come definita in una certa misura dalla comunità di cui sono parte⁷.

⁵ M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1994, in part. p. 165.

⁶ Insiste sull'importanza delle virtù umane e civiche A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1981. Su questa teoria e su altre, v. la ricostruzione critica di R. Frega, *Bringing Character back in: from Republican Virtues to Democratic Habits*, in *Etica & Politica*, XXI, 2/2019, pp. 185 ss.

⁷ Così M.J. Sandel, *Il liberalismo*, cit., pp. 165-166.

Per sintetizzare schematicamente le configurazioni della cittadinanza offerte da *liberals* e *communitarians*, si può osservare:

1. la configurazione liberale presuppone la pluralità antecedente degli attori, che cooperano in attività associative, e le cui relazioni – sostanzialmente orientate dal principio di reciprocità – tendono verso un qualche bene (e fine) collettivo. Detto in altri termini: la relazione sarebbe sempre il prodotto di individui e mai un elemento a suo modo originario;

2. la configurazione comunitaria muove dalla necessaria priorità dell'appartenenza a una o a più comunità. Gli individui parteciperebbero e condividerebbero un eguale destino all'interno di comunità che, di per sé stesse e in sé stesse, sono comunque sempre vitali. Quelle di questi individui con le loro comunità, dunque, non sarebbero mere relazioni (relazioni come tante, relazioni fra le tante), bensì autentici attaccamenti che si rivelano essere costitutivi della loro stessa identità. E, in questo caso, il bene verso cui tendono non potrebbe che essere un bene comune. In breve: l'appartenenza sarebbe sempre prerequisito necessario e ineludibile, e mai una semplice scelta.

Le differenze di carattere linguistico sono qui quanto mai illuminanti. L'unione sociale diventa, per i primi, associazione, mentre per i secondi, è comunità. I beni (e i fini) sono, per gli uni, collettivi, e per gli altri, comuni. E ancora, la cooperazione, termine tipico del primo paradigma, è nel secondo meglio definita dalla partecipazione e la reciprocità dalla condivisione.

Di certo, ciascuna delle prospettive nasce intrinsecamente segnata da una profonda contraddizione: a) fra istanze di tipo contrattualistico e premesse in sé non contrattuali, b) tra istanze di tipo olistico e pretese differenziazioni del bene (dei singoli e della comunità).

Si può così notare:

1. la configurazione liberale solitamente fonda la sua ipotesi sull'individualismo. Ma, a ben vedere, quest'ultimo non si rivela affatto sufficiente a definire in modo puntuale e specifico le caratteristiche del bene comune⁸. Essa, inoltre, assume una connota-

⁸E della comunità politica: v. sul punto la prospettiva di J. Lega, *Sur l'indi-*

zione sostanzialmente contrattualista. Sono, però, di tutta evidenza le premesse non-contrattuali della concezione del bene, dei principi di giustizia e dei limiti dell'io;

2. la configurazione comunitaria rinvia, di solito, a una visione etico-politica di tipo organicista. Ma proprio quest'ultima chiama in causa due differenti questioni. E cioè: i) l'inferenza, tutt'altro che immediata, dell'obbligo di appartenere ad una qualche comunità dalla presa d'atto del carattere relazionale (sociale) proprio dell'individuo; ii) la possibile confusione-collisione tra la difesa dell'*ethos* della comunità e la difesa dei diversi valori espressi dai singoli membri della medesima. Di qui, una certa difficoltà nella comprensione e nell'accettazione, ad esempio, del diritto al dissenso.

È proprio il riconoscimento di questi limiti e delle imprecisioni di tali riduzioni a richiedere l'individuazione di ipotesi risolutive che siano diverse. Più in particolare, il rischio di banalizzare gli stessi valori democratici – un rischio concretamente presente secondo differenti scansioni sia nell'individualismo⁹ che nell'organicismo comunitarista¹⁰ – chiede di ricomporre positivamente in

vidualisme, in P. Birnbaum, J. Lega (eds), *Individualisme et citoyenneté*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1991, pp. 159 ss. A proposito del necessario superamento soprattutto dell'individualismo possessivo e della necessità di riorientarsi nel segno della tutela del bene comune, rinvio al mio, *Tra pensiero moderno e diritto. Oltre l'individualismo possessivo*, in L. Congiunti, A. Ndreca, G. Formica (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Urbaniana University Press, Roma, 2017, pp. 101 ss.

⁹‘*Illusion of Absoluteness*’, ‘*missing of responsibility*’ e ‘*rights insularity*’ rappresentano le categorie-chiave dell'individualismo che, portato alle sue più naturali ed estreme conseguenze, finisce coll'ignorare in un crescendo costi sociali, relazionalità e diritti dell'altro: sempre attuali le considerazioni di M.A. Glendon, *Rights talk. The impoverishment of political discourse*, New Publisher, New York, 1991.

¹⁰Si pensi ai diritti individuali e collettivi. La loro protezione, in una concezione organica, è subordinata in linea di principio alla conservazione dell'identità politico-culturale di una comunità. Traendone le conseguenze, si può sottolineare: premesse le buone ragioni dei diritti delle collettività (M. Freedon, *Rights*, Open University Press, Milton Keynes, 1991, pp. 72 ss.) e le altrettanto buone ragioni dei diritti individuali, nella prospettiva comunitaria i due tipi di diritti sarebbero tra loro concorrenti. E la concorrenza, anche in nome della maggioranza democratica, annullerebbe i diritti individuali: “se diciamo che una società ha diritto a fare qualsiasi cosa nell'interesse generale, o ha diritto a preservare

un unico discorso le due visioni teoriche. Si tratta, invero, di riaffermare al contempo, per un verso, l'importanza della comunità come necessario a priori – ponendo l'accento sui doveri e sulle virtù civiche del cittadino – e, per un altro verso, il portato della cittadinanza dell'uomo in quanto, prima di tutto, uomo, e pertanto capace di attività decisionale e titolare di diritti.

3. Le terze vie: il più importante bene distribuito e i confini porosi

3.1. L'originalità della proposta di Walzer dipende dalla sua capacità di elaborare una sorta di comunitarismo liberale¹¹, senza così cadere, in nome del primo, nella neutralità statuale e, in forza del secondo, nell'esclusività di una mono-appartenenza.

Egli ritiene, infatti, che la comunità (politica), il più importante bene distribuito¹², viva di un insieme fatto di valori e di identità culturali. In pratica, a detta del noto filosofo statunitense, la comunità politica si nutrirebbe del forte legame tra individui e al contempo concorrerebbe a svilupparne la virtù civica, quale sostanza e architrave della *civility*. Proprio per questo, appare inadeguata e poco condivisibile quella semantica riduttiva della comunità, che la rappresenta come mera somma di individui atomicamente intesi. E, in ragione di questa stessa visione, va rigettata anche la presunta neutralità (dello Stato). Se, infatti il rispetto reciproco e il rispetto di sé stessi e della comunità costituiscono la cornice inevitabile entro la quale vanno compiute le diverse scelte, va da sé che non restino molte alternative. Le decisioni comu-

qualunque tipo di condizione la maggioranza desidera, significa che questi sono tipi di diritti che forniscono una giustificazione per violare tutti i diritti che potrebbero entrare in conflitto con lo stato" (così R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit., p. 278).

¹¹ *Che cosa significa essere americani*, trad. it., Marsilio Editore, Venezia, 1992.

¹² *Sfere di giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1987, in part. p. 39. Cfr. l'ampia ricostruzione di T. Casadei, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano, 2012. Si veda, altresì, l'agile commento di C. Marsonet, *Il comunitarismo temperato di Michael Walzer*, in *Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee*, aprile 2021, www.ilpensiero.storico.com.

ni, per il vero, sono tali se, e solo se, vengono inserite nel contesto della virtù. Altrimenti detto, il rispetto di sé (dei singoli, come pure della comunità) pone dei limiti intrinseci all'agire: porta, cioè, a volere soltanto quei riconoscimenti che sono elargiti liberamente e induce ad aspirare solo ai giudizi retti dei propri pari¹³. O così dovrebbe essere.

D'altra parte, la necessarietà strutturale della comunità, da una parte, e la caratterizzazione (altrettanto necessaria) dell'individuo come appartenente ad essa, dall'altra, devono fare i conti con la realtà medesima. La realtà, infatti, non solo evidenzia costantemente aspetti che sono nient'affatto comunitari¹⁴, ma mette in luce anche una molteplicità di culture, di mondi portatori di significati e di appartenenze spiccatamente caratterizzanti e identitarie. E poiché non vi è modo di ordinare gerarchicamente tali culture, tali mondi e tali appartenenze, si renderà loro giustizia solo rispettandone i particolari modi e le varie creazioni. Ne consegue che il processo di autodeterminazione della comunità politica debba per forza di cose essere aperto, in misura uguale, anche agli individui, quegli individui che vivono sul suo territorio, lavorano nell'economia locale e sono soggetti alla legge locale.

Se le cose stanno così, si capisce immediatamente quel che della corrente comunitarista e della contrapposta tesi individualistica va salvato e riaffermato, e quel che, invece, tanto dell'una, quanto dell'altra teoria, deve essere confutato. Innanzitutto, va sostenuta l'identità della comunità e la sua salvaguardia contro qualunque forma di ingerenza. Il che significa: la comunità è, in una certa misura, una dimensione chiusa, nella quale il *noi* frutto della decisione politica concede e distribuisce l'appartenenza. In secondo luogo, una volta accordata la *membership*, gli stranieri devono essere avviati alla cittadinanza. Devono, cioè, essere riconosciuti quali titolari delle libertà civili fondamentali, il cui esercizio, oltre che preparazione al voto e alle cariche pubbliche, è condizione di pensabilità e di possibilità dell'autonomia stessa della persona.

¹³ *Sfere di giustizia*, cit., in part. pp. 281 ss.

¹⁴ Basti pensare agli effetti delle quattro mobilità (*geographic, social, political, marital*) nella società americana: M. Walzer, *The communitarian critique of liberalism*, in *Political Theory*, 18, 1990, pp. 11 ss.

Ciò che, allora, va rivendicato contro il comunitarismo (e, soprattutto, contro il suo possibile ed estremo esito: il diritto assoluto di esclusione e di chiusura) è il carattere politicamente inclusivo delle comunità esistenti, secondo il principio esterno dell'aiuto reciproco. E quel che deve essere rifiutato della concezione individualistica – anche nel senso speciale che Rawls riconosce a questo termine – è la preminenza e la priorità dell'io (rispetto ai fini) e l'astratta autonomia della persona morale. Del resto, si è autonomi non nel mondo, e neppure nella posizione originaria, bensì si è davvero autonomi solo nella propria comunità, in quanto agenti liberi e responsabili (o, meglio, in quanto membri attivi di quella stessa comunità della quale si è parte).

La soluzione proposta da Walzer e centrata, da un lato, sulle appartenenze e, dall'altro, sulle decisioni politiche atte alla distribuzione (di valori, beni e servizi), una soluzione, perciò, equidistante tanto dalle visioni etniche, come pure da quelle organiche, può essere riassunta significativamente dalla seguente considerazione: un popolo avrebbe sempre in comune memorie tribali e/o spartirebbe l'esperienza dell'oppressione. Tale comunanza, tuttavia, non sarebbe di per sé stessa sufficiente a creare una nazione di membri coscienti, giacché qui l'identità non sarebbe ancora il risultato di una libera scelta. Al contrario, affinché possa darsi una nazione in senso proprio vi sarebbe bisogno di un atto di fondazione. Solo con l'*alleanza*, ad esempio,

gli Israeliti diventano un popolo nel vero senso della parola, un popolo capace di dar forma alla sua storia politica e morale, capace di ubbidienza e resistenza tenace, in grado di marciare in avanti e di scivolare all'indietro¹⁵.

Benché la ricostruzione di Walzer dell'Esodo (dell'oppressione e dell'affrancamento, dell'alleanza e della terra promessa) sia da considerarsi chiarificatrice, non sembra che le idee-guida proposte dal filosofo americano per la concettualizzazione di una cittadinanza contemporanea desiderabile offrano ancora sufficienti garanzie. Sotto questo aspetto, ad esempio, la trasformazione degli estranei in cittadini, semplicemente in nome dell'aiuto reciproco,

¹⁵ *Esodo e rivoluzione*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1986, in part. p. 55.