

JEAN-PIERRE WILS
Nijmegen (Olanda)

Ha un futuro il pensiero giusnaturalistico?

Una proposta ermeneutica

1/ *Nove obiezioni contro il diritto naturale*

Il linguaggio del *diritto naturale* sembra trovarsi sottoposto a una riserva per molti aspetti ideologica. Cito qui soltanto i nodi più importanti di questa critica. Primo: l'asserita *invarianza* di certi principi fondamentali del diritto, che concerne il diritto naturale, contrasta con l'esperienza della fondamentale *mutevolezza* del diritto nelle condizioni della modernità. Secondo: una variante di questa tensione è la *lentezza*, ovvero la validità nel tempo, che è propria del diritto naturale e che lo rende uno strumento inadeguato per la gestione morale e giuridica di problemi che insorgono in una società caratterizzata dalla *fretta*. Terzo: l'elevato *grado di astrazione* del diritto naturale

▷ JEAN-PIERRE WILS

Nato nel 1957 a Geel (Belgio), ha studiato filosofia e teologia cattolica a Lovanio (Belgio) e a Tubinga (Germania); qui ha conseguito la laurea in teologia e l'abilitazione in etica teologica. Attualmente è ordinario di teoria culturale della morale con particolare riguardo per la religione alla Radboud University di Nimega (Olanda) e decano della Facoltà di scienze religiose. Ha al suo attivo numerosi scritti su temi di etica fondamentale, di estetica e filosofia della religione, nonché sui conflitti etici e politico-religiosi di maggiore attualità. In italiano ha curato (con D. Mieth) e collaborato all'opera: *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994.

(Indirizzo: Stiftsgasse 1, D-47559 Kranenburg, Germania).

contraddice la concezione secondo cui il diritto deve permettere deduzioni *concrete*. Quarto: nel concetto di diritto naturale si instaura alla lunga la *confusione* tra fatti e norme, mentre è necessaria la loro distinzione, per ragioni sia etiche che giuridiche. Quinto: rispetto all'ulteriore sviluppo e differenziazione del diritto naturale ai tempi dell'Illuminismo si aggiunge un'altra complicazione: l'*equiparazione* di ragione e natura crea un acuto contrasto con il ruolo attribuito alla natura, ossia di *oggetto* di una razionalità interventista. Sesto: il diritto naturale implica un *universalismo* che non si accorda con la pluralità di culture e con la molteplicità di sistemi morali e giuridici regionali, vale a dire con un necessario *particolarismo*. Settimo: nel concetto di diritto naturale *i confini tra diritto e morale* sono tracciati in modo troppo impreciso per potere essere ancora efficaci in una società complessa e dalle molte articolazioni. Ottavo: il diritto naturale ha come presupposto una concezione *teleologica* della natura umana, la quale nelle condizioni di una concezione della natura radicalmente de-teleologizzata senza dubbio non può rivendicare alcuna posizione speciale. Nono: il diritto naturale rivendica di essere – almeno nel cosiddetto “diritto naturale immutabile” – per così dire un *a priori*. In realtà il diritto naturale è un *a posteriori*: è il *risultato* di una lunga e complicata battaglia per dei criteri, la cui validità è stata dimostrata in numerose situazioni morali conflittuali.

Queste nove obiezioni sono tra loro molto diverse. Difenderle o contestarle significherebbe andare ampiamente al di là delle possibilità di un contributo come questo. Sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista sistematico sarebbe necessaria più di una distinzione. Tuttavia, le obiezioni citate possono indicare in modo impressionante la elevata incidenza ideologica del diritto naturale. Nelle pagine seguenti farò riferimento, con la necessaria brevità, alla critica del diritto naturale portata avanti da Niklas Luhmann, sociologo e teorico dei sistemi. Alcune delle nove obiezioni vi faranno di nuovo comparsa, in parte formulate in maniera diversa. Nell'ultima parte dell'articolo mi confronterò più specificamente con il problema dell'universalismo. Collegandomi ad alcune riflessioni di Michael Walzer, sosterrò la tesi che il problema dell'universalismo può raccogliere l'eredità del diritto naturale

– a condizione, tuttavia, che si tratti di una versione ermeneutica dell'universalismo.

2/ *Decostruzione del diritto naturale:*
Niklas Luhmann

Risale a Niklas Luhmann l'affermazione secondo cui «i diritti umani sono il risultato della decostruzione del diritto naturale»¹. Decostruzione, del resto, qui significa non che i diritti umani risolvono il diritto naturale in una forma compatibile con la modernità, bensì che essi esprimono un problema inerente il diritto naturale, continuando in tal modo ad affermare questo diritto in situazioni mutate. Non appena, infatti, i diritti umani vengono inclusi nei testi costituzionali, affinché godano delle garanzie di stabilità di una costituzione, giuridicamente essi vengono in certo qual modo “normalizzati”. Così, però, secondo Luhmann, sorgerebbe un “paradosso”: «nella forma della necessità di dare carattere positivo al diritto pre-positivo»². I diritti umani sembrano partecipare ai destini del diritto naturale. Anche il diritto naturale, si potrebbe affermare, viene “normalizzato” nella prassi del diritto moderno, prevalentemente positivo. Che cosa significa?

La separazione fra morale e diritto è il risultato di una evoluzione moderna. Sul piano del governo della società nel suo complesso l'equiparazione di diritto e morale nel concetto di legge (*lex*) va perdendo sempre più significato. Detto con Kant: i doveri giuridici e i doveri connessi alle virtù non sono ora più a lungo congruenti. Oppure, nel senso della teoria dei sistemi: «Il diritto si orienta, se non a fini umanitari, per lo meno alle esigenze di una società funzionalmente differenziata»³. A questo riguardo è soprattutto il concetto del diritto naturale che incomincia ad avvertire una pressione ad adattarsi, che alla

¹ N. LUHMANN, *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in *Id.*, *Soziologische Aufklärung, VI: Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden 2005², 218-225, qui 218s.

² *Ibid.*, 211.

³ *Id.*, *Rechtssoziologie*, Wiesbaden 2008⁴, 115 [trad. it. della prima ed. (Reinbek bei Hamburg 1972), *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma - Bari 1977, 139].

fine lo costringe a trasformazioni radicali. Dalla prospettiva di «una società funzionalmente differenziata», con i suoi distinti sottosistemi di diritto, morale, religione e politica, il concetto di natura perde la sua funzione di guida: i sottosistemi si basano, di volta in volta, su di una codificazione di base (la codificazione di diritto e ingiustizia, bene e male, salvezza e perdizione, potere e impotenza). Questa codificazione, nell'essenziale, non necessita di alcun prestito da altra codificazione, ma assicura la (relativa) autonomia del sottosistema in questione. Nel contesto dei sottosistemi citati il concetto di natura diventa superfluo. «Nel concetto di natura [...] decisiva è la imputazione esterna ai sistemi, dunque la negazione della causalità propria del sistema imputante – un espediente di ordine che è tipico di sistemi ancora relativamente semplici»⁴.

Il concetto di diritto naturale è stato considerato per lungo tempo un punto fermo tra diritto e morale. Ma in entrambi gli ambiti esso viene sempre di più percepito come un'espressione retorica nel migliore dei casi decorativa, che nelle semantiche dei due sottosistemi della società è prossima a scomparire. Nelle società moderne non sono le essenze che governano, bensì le funzioni. Nei campi del diritto e della morale occorre tracciare dei confini: «aspettative di comportamento generalizzate» e norme sono qui ovviamente necessarie, ma queste sono ora «limitazioni che non valgono più come "essenza delle cose", o come delle ovvietà concepite quali natura, ma valgono come regole normative, obblighi di prestazioni, possibilità di pretese, priorità»⁵. La storia del diritto naturale è lunga (e contorta). La stabilità che spesso è stata riconosciuta al diritto naturale si basa tuttavia su una semplificazione. A questo proposito Luhmann ha richiamato l'attenzione sulle critiche nominalistiche del Medioevo, le quali sia con la loro esaltazione della volontà di Dio e della sua *potestas*, da una parte, sia con la loro ontologia antirealistica, dall'altra, avevano già intaccato i fondamenti stabili di qualsiasi diritto naturale futuro. Vale la pena leggere proprio un paio di citazioni più lunghe di Luhmann perché sia evidente la portata di questa critica.

⁴ *Ibid.*, 186.

⁵ *Ibid.*, 192 [trad. it. cit., 176].

Altrettanto significativa risultò la elaborazione cristiana dell'antico diritto naturale. Essa spostò i fondamenti del diritto dalle istituzioni alla volontà divina, dalle tradizioni alla trascendenza, portandoli quindi praticamente sul piano dei principi che potevano essere fatti oggetto di dispute teologiche. In tal modo divenne rilevante per il diritto la accentuata astrazione con la quale i teologi discutevano sulla assolutezza della onnipotenza divina e sulle sue conseguenze per l'ordine naturale. Una considerevole diminuzione di sicurezza della compagine giuridica non poté più essere assorbita dai fondamenti religiosi. [...] Nel grado di astrazione della discussione teologica si preparava già la distinzione tra religione e diritto. L'idea di una creazione divina del diritto [...] fece apparire tutto il diritto come contingente, come anche diversamente possibile, ed ebbe quindi solo bisogno di essere trasferita al soggetto umano, alla ragione, alla coscienza, al legislatore. [...] Ora la motivazione teologica della costanza dei contenuti di norme giuridiche non era più possibile⁶.

Centrale è naturalmente l'osservazione per cui la fissazione sulla volontà di Dio – dunque sulla sua *potenza ponente* – anticipava già sostanzialmente l'idea del diritto positivo. Qui la parola d'ordine è *contingenza*. Così, però, veniva seminato, in un modo addirittura drammatico, il dubbio se il possibile essere altro (contingenza) di diritto e morale potesse ancora essere collegato con l'idea di contenuti invarianti. Inoltre, il collegamento di diritto e creazione nell'idea della *creazione del diritto* – si può benissimo concludere – offre possibilità di aggancio d'ogni tipo, che entrano poi effettivamente anche in scena nei candidati citati da Luhmann. Naturalmente questa critica naturalistica non era del tutto nuova. Punti di aggancio si possono trovare già nell'illuminismo sofista della Grecia antica. Ma l'efficacia della nuova critica non può essere sopravvalutata. Anche il collegamento tra volontà e contingenza dà al diritto naturale un colpo decisivo: nell'idea che il diritto si basi sulla decisione. La successiva positivizzazione del diritto si basa infatti, in gran parte, sull'idea della *decisione*. La validità del diritto viene «riferita ad un fattore variabile [...], ad una decisione»:

⁶ *Ibid.*, 198 [trad. it. cit., 183s.].

Occorre solo che il diritto venga avvertito come valido in forza di questa decisione, come risultato di una scelta compiuta tra altre possibilità, e quindi come mutabile. La novità storica, e i pericoli, della positività del diritto risiedono nella *legalizzazione dei mutamenti del diritto*⁷.

È facile predire che una tale «legalizzazione dei mutamenti del diritto» entra presto in conflitto con la concezione che il diritto incarni, almeno nei suoi fondamenti, un canone di regole morali fondamentali, che tradizionalmente sono state ritenute appunto invarianti. Le discussioni sul rapporto tra diritto positivo e diritto pre-positivo (ossia diritto naturale), evidenziano la problematica. Indiscussa dovrebbe essere la constatazione che la indipendenza del diritto dalla morale non può implicare che il diritto non riguardi in alcun modo la morale. Il diritto che si trova in un conflitto duraturo con intuizioni e convinzioni morali viene avvertito come ingiustizia. Ma molto più controversa dovrebbe essere la taratura esatta del loro rapporto. Infatti, non è affatto facile rispondere alla questione

se il diritto positivo sia soggetto, nella sua validità normativa, a norme morali o almeno ad alcune norme aventi un minimo contenuto etico, oppure se, senza tener conto della validità normativa di tutte le preliminari normazioni morali del diritto positivo, la obbligatorietà di quest'ultimo sia autonoma e indipendente dalla concordanza o dalla discordanza con la morale.

Di fronte alla tentazione di sfuggire a una discrezionalità percepita come minacciosa oppure ad un relativismo, appellandosi «a un residuo di fondamenti invariabili, ad almeno alcuni valori assoluti o a norme aventi un minimo contenuto etico-giusnaturalistico», Luhmann scrive:

Se occorre assumere che i meccanismi riflessivi sono indispensabili per mantenere il livello di complessità sociale raggiunto, questi ricorsi a idee di un ordine "pre-riflessivo" divengono problematici. La sicurezza che essi promettono diventa sempre più illusoria. [...] Essi non saranno sufficientemente istruttivi per

⁷ *Ibid.*, 209 [trad. it. cit., 194].

poter veramente guidare il processo della continua variazione strutturale. Essi escludono troppo poco e non contengono sufficienti indicazioni per soluzioni che siano volta per volta utilizzabili. Proprio per la invariabilità che viene ad essi attribuita questi principi divengono eccessivamente estesi e praticamente irrilevanti. Per questo risulta problematico ricercare ancora la misura e la sicurezza del movimento in ciò che è immobile⁸.

Con ciò sembra sia stata detta una (temporanea) ultima parola sul diritto naturale. Tuttavia, in questo rifiuto nei riguardi del diritto naturale si trovano parole chiave che ci possono aiutare a proteggere una istanza fondamentale di questo diritto. Sono le parole chiave “immobile” e “meccanismi riflessivi”. In ciò che segue le collegherò con quell’“universalismo” che è contenuto in ogni concezione di diritto naturale.

3/ *Un universalismo mobile*

Nel suo breve ma autorevole lavoro del 1990, dal titolo *Nation and Universe*, Michael Walzer ha introdotto una distinzione tra due tipi di universalismo. In primo luogo esiste l’«universalismo della legge di copertura (*covering-law universalism*)»: qui si parte dal fatto che «c’è un unico Dio [unico *poiché* e in quanto c’è un solo Dio (*N.d.A.*)] e dunque un’unica legge, un’unica giustizia, un’unica concezione corretta di vita giusta, di società giusta o di regime giusto, un’unica salvezza, un unico messia»⁹. Questo universalismo è in effetti profondamente radicato nella religione ebraica e in quella cristiana: il cristianesimo comunque, ma anche un tratto essenziale della tradizione dell’ebraismo, si comprende come religione con una correlata pretesa politica mondiale, dunque una pretesa universalistica.

⁸ Per tutte queste ultime citazioni: *ibid.*, 215s. [trad. it. cit., 202s.].

⁹ M. WALZER, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996, 140 (cf. ed. orig., *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/IN 1994; contiene: *Nation and Universe*, del 1990 [trad. it., *Nazione e universo*, in *Id.*, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma - Bari 2009, 142-181, qui 143]).

In secondo luogo, però, esiste nell'ebraismo una seconda tradizione che non è in realtà particolaristica nel senso stretto del termine, ma neppure indulge a un universalismo astratto. Due passi nei profeti Amos e Isaia sono determinanti: «Non siete voi per me come gli Etiopi, figli di Israele? [...] Non sono io che ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Cador e gli Aramei da Chir?» (*Am* 9,7). E in Isaia si dice: «Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità» (*Is* 19,25). I due passi biblici, che per Walzer sono di importanza decisiva, lasciano intravedere per il popolo a cui di volta in volta si fa riferimento, con intenzione valorizzante ma anche livellante, un'esperienza *analog*a e un *analog*o favore: l'esperienza di oppressione e liberazione (nel caso di Amos) e la sollecitudine di Dio (nel caso di Isaia). Esperienza e favore sono universali, ma ogni volta diversi e particolari sono la storia e il contesto. Esiste dunque un universale, ma soltanto nella modalità della reiterazione che ogni volta ne viene fatta. Walzer parla perciò di un «universalismo reiterativo (*reiterative universalism*)» e ciò che lo distingue dall'«universalismo onnicomprensivo [è] la sua focalizzazione particolaristica e la sua tendenza pluralizzante»¹⁰. Si potrebbe qui parlare anche di un «generale individuale» (Manfred Frank) o particolare, poiché è chiaramente possibile osservare l'universalismo soltanto nella modalità della sua particolare o individuale reiterazione.

Per Walzer le due forme di universalismo emergono, per così dire, come due opzioni storiche. In questo caso i rimandi ad Amos e Isaia non sono perciò semplici illustrazioni di problemi filosofico-morali, ma forniscono informazioni sulla loro genesi storica e sul loro contesto, senza le quali difficilmente potremmo *comprendere* i due universalismi. In entrambi i casi apprendiamo qualcosa sull'*origine* di principi morali. L'«universalismo della legge di copertura» è il prodotto di una storia particolare quanto l'«universalismo reiterativo», ma mentre il primo subordina il particolare al generale e poi, per così dire, lo toglie di mezzo, per il secondo universalismo il particolare è punto di partenza e punto di ritorno, essendo l'universale ciò che è presente nell'esperienza di volta in volta locale nella modalità del

¹⁰ *Ibid.*, 144 [trad. it. cit., 145s.].

ri-conoscimento. L'*origine* di principi ci insegna perciò – in quanto condividiamo l'atteggiamento ermeneutico o comprendente – anche qualcosa sulla loro *validità*. Mentre l'universalismo "astratto" pretende una validità priva di contesto, che solo in seconda istanza deve sperimentare una applicazione a seconda del caso singolo, l'universalismo "concreto" afferma che i principi possono esistere ed essere utili solo in situazioni concrete e perciò pluralistiche. Essi ricevono e dimostrano il loro valore nel contesto.

Secondo Walzer le diverse tradizioni dell'ebraismo indicano anche qui differenti vie. «Il "fardello" di una fede monoteistica» sta nel suo collegamento apparentemente essenziale con l'universalismo astratto. Walzer, però, non si stanca di richiamare l'attenzione sul fatto che ci sono delle tradizioni, per così dire, eterodosse che insistono sulla diversità e sul polimorfismo di Dio. Questa prospettiva si ripercuote subito sul profilo del soggetto della morale: «Ciò che gli esseri umani hanno in comune è soltanto questo potere creativo, che non è il potere di fare la stessa cosa nello stesso modo, ma il potere di fare molte cose diverse in diversi modi: l'onnipotenza divina (fiocamente) riflessa, distribuita e individualizzata». Parlare di un *Io* morale ha perciò senso soltanto se concediamo a questo *Io* sufficienti spazi di comportamento – sufficienti contesti dentro i quali, nel gesto della reiterazione, si possono rendere visibili e comprensibili, in una particolarizzazione culturale e sociale, i principi e le categorie generali: «Non esiste una legge di copertura o un insieme di leggi di copertura capace di fornire un modello sufficientemente completo per il nostro lavoro o il loro [degli altri] operato». E tanto meno può «sostituire la reiterazione procedurale con l'imitazione sostanziale»¹¹.

Su questo sfondo Walzer è in grado di dare una spiegazione filosofico-morale tanto concisa quanto sorprendente del comportamento tra universalismo e particolarismo. I concetti (come anche i principi) morali possono avere di volta in volta un significato minimo e uno massimo. A seconda del contesto tali concetti tendono ad essere "sottili" (*thin*) oppure "spessi" (*thick*). Poiché noi viviamo in contesti di significato concreti e

¹¹ *Ibid.*, 149ss. [trad. it. cit., 149-151, *passim*].

particolari di tipo sociale, politico e culturale, anche i nostri concetti rispecchiano in sintesi questi rapporti di vita. Lo fanno *in modo normale*, poiché in situazioni conflittuali, dunque in situazioni di vita a-normali, noi inaspriamo i nostri concetti e princìpi, cosa che ha come conseguenza che essi diventano più astratti e più sottili. In caso di conflitto ci riferiamo, per esempio, *alla giustizia* oppure *alla dignità umana*. Questo “minimalismo” interinale contiene ciò che noi “ri-conosciamo”, dunque una certa caratteristica comune, sebbene per il resto abitiamo in ambienti completamente differenti, nei quali i concetti riempiti di contenuti concreti o “massimalisticamente” possono perdere, di volta in volta, altri significati e applicazioni.

Così Walzer:

La somma di questi riconoscimenti è ciò che chiamo moralità minima. Voglio anche aggiungere che il termine “minimalismo” non descrive una morale che è sostanzialmente minore o emotivamente più povera. È invece vero il contrario: questa è la morale più vicina alla sostanza. Non c'è molto altro che sia più importante della “Verità” e della “Giustizia”, minimalisticamente intese. Le domande minime che ci rivolgiamo l'un l'altro, quando vengono negate crescono con un'insistenza appassionata. Nel discorso morale, “sottigliezza” e spessore vanno insieme, anche se con lo “spessore” arrivano la specificazione, il compromesso, la complessità e il dissenso¹².

Tuttavia, i concetti e i princìpi “sottili” e quelli “spessi” non si possono semplicemente separare: l'universalismo dei concetti “sottili”, minimi, si riferisce a un'umanità diffusa e condivisa, il particolarismo dei concetti “spessi”, massimi, si riferisce alla particolarità locale, alla società concreta nella quale di volta in volta viviamo. Ma l'universalismo diventa visibile solo *in* mondi di vita morali particolari. L'idea che il particolarismo sia preceduto da una morale di base universale, minimalista, per tutti vincolante e comprensibile, è dunque ingannevole: il massimalismo precede il minimalismo. Questo dato di fatto è ora di grande rilevanza *ermeneutica*. Infatti, l'idea

¹² *Ibid.*, 19 [trad. it., Minimalismo morale, in *Id.*, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999, 18].

filosoficamente diffusa secondo cui verrebbe prima una morale minima universalista, che va successivamente concretizzata e applicata, dovrebbe dapprima spiegare perché delle persone possono, in genere, *comprendere* e *praticare* una tale morale minima primaria. Se noi, però, come Walzer dice, «ne [della morale minimale] comprendiamo l'astrazione», ciò poi ha a che fare con il dato che «è il prodotto di una congiuntura storica»¹³.

C'è, di conseguenza, un *primato* dell'esperienza ermeneutica in questioni di morale. Il fatto che i contesti storici e culturali formino l'orizzonte di origine del nostro linguaggio in ambito morale è cosa ovvia. Tutti i concetti che utilizziamo parlando di morale hanno una genesi specifica. Il fatto però che la *validità* di questo linguaggio sia altrettanto *inevitabilmente* contestualizzata dipende dalla constatazione che soltanto così noi possiamo *comprendere* ciò che facciamo. Walzer non esita a parlare, in tali contesti, anche di "relativismo", sebbene si tratti soltanto di un relativismo parziale. Il carattere universalistico della morale minima è infatti un elemento essenziale dei contesti: questo universalismo *interno* viene reiterato in quelle situazioni nelle quali i contesti sono temporaneamente conflittuali. Ma non comprenderemmo la morale minimale che noi mobilitiamo in quei conflitti e in quelle tensioni se non la esercitassimo di continuo nella versione massimalista della morale. La via che la filosofia morale deve percorrere, perciò, è il "sentiero dell'interpretazione". Non il "sentiero della scoperta", come per esempio nelle concezioni morali che partono da una rivelazione, e neppure il "sentiero dell'invenzione", che potrebbe indurci a processi di costruzione (come, per esempio, in Rawls e Habermas): «Così, noi creiamo una morale su cui possiamo misurare la vita di qualunque persona, le pratiche di qualunque società»¹⁴. Voler mirare al mondo morale da nessun punto di vista *determinato*¹⁵, come si usa fare nei processi di co-

¹³ *Ibid.*, 35 [trad. it. cit., 30].

¹⁴ *Id.*, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt a.M. 1993, 21 (ed. orig., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge/MA - London 1987 [trad. it., *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990, 30]).

¹⁵ *Cf.* TH. NAGEL, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M. 1992 (ed. orig., *The View from Nowhere*, New York - Oxford 1986 [trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il saggiatore, Milano 1988]); *Id.*, *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998

struzione, equivarrebbe allo sviluppo di un esperanto morale, di un linguaggio artificiale astratto, che vorrebbe idealizzare quel mondo morale. Nella citazione seguente diventa particolarmente chiara la posizione specifica da cui parte Walzer:

Un'interpretazione è un giudizio, il lavoro proprio della branca giudiziaria. [...] La pretesa dell'interpretazione è semplicemente questa: che né la scoperta né l'invenzione sono necessarie, perché noi possediamo già ciò che esse pretendono di offrire. La morale, a differenza della politica, non richiede l'autorità esecutiva o la legislazione sistematica. Noi non dobbiamo scoprire il mondo morale, perché vi abbiamo sempre vissuto. Non dobbiamo inventarlo, perché è già stato inventato, anche se indipendentemente da ogni metodo filosofico. Nessun metodo di progetto ha governato il suo progetto (*design*), e senza dubbio il risultato è disorganizzato e incerto. È anche molto denso: il mondo morale ha una qualità intrinseca, come una casa occupata da una sola famiglia [...]. L'intera cosa, presa come un tutto, si presta meno a un modellamento astratto che a una descrizione densa. La discussione morale, in questo scenario, ha un carattere interpretativo; essa somiglia moltissimo al lavoro di un avvocato o di un giudice che si sforza di trovare i significati in una palude di leggi e precedenti in conflitto¹⁶.

Qui ci si richiama, in modo impressionante, alla tradizione filosofico-morale (e retorica) a partire da Aristotele, secondo la quale i giudizi morali sono la conseguenza di una interpretazione di determinati casi, interpretazione topica e orientata secondo gli indizi, nella quale quei giudizi possiedono un forte radicamento nel *milieu* compatto della loro genesi, ma nondimeno hanno un semplice *status* di probabilità. Walzer parla a ragione del fatto che un giudizio morale rappresenta, per così dire, il risultato provvisorio di una interpretazione complessa e il "senso" di un conflitto morale sullo sfondo di una costellazione sociale o culturale di volta in volta concreta. La "scoper-

(ed. orig., *The Possibility of Altruism*, Princeton 1970 [trad. it., *La possibilità dell'altruismo*, Il mulino, Bologna 1994]).

¹⁶ WALZER, *Kritik und Gemeinsinn*, cit., 29 [trad. it. cit., 36].

ta" (gli apparati esecutivi) arriva in un certo senso troppo tardi, poiché le leggi sono promulgate già da tempo; la "invenzione" (gli apparati legislativi) arriva ugualmente troppo tardi, poiché già da tempo i suoi destinatari vivono in mondi morali compatti – e quanto più concreta è qui la codificazione, tanto più essa si avvicina alla "interpretazione", dunque all'apparato giudicante. Per Walzer l'argomentare morale *in casu* forma così il modello di partenza: noi argomentiamo non appena ci è impossibile restare a lungo senza problemi nel mettere ordine ad un caso concreto, non appena la nostra tradizionale comprensione morale in qualche modo qui esercita un'azione bloccante. Per sfuggire a questa ostruzione, attiviamo una discussione in cui le leggi, i principi e le categorie vigenti vengono assoggettati a un esame critico. Ma un tale esame non necessita né di un'etica nuova né di un'etica che prenda le distanze, che si metta al lavoro dimenticando la tradizione e con atteggiamento, per così dire, revisionistico.

Naturalmente Walzer non può negare che esistano cataloghi universali e minimi di divieti, dunque piccoli *codices* di elementari doveri formulati al negativo. Ma a ragione egli rimanda al fatto che anch'essi non sono stati né scoperti né inventati. Ce li dobbiamo immaginare come «proibizioni emergenti, opera di molti anni, di esperimenti ed errori, di conoscenze mancate, parziali e incerte»¹⁷. Il processo di formazione del giudizio morale, come anche il processo di codificazione morale, si compie perciò in tre fasi: all'inizio sta la *ostruzione* del comprendere di fronte a una situazione nuova, carica di conflitti. Poi seguono l'*identificazione* del problema sullo sfondo di interpretazioni esistenti, dunque vincolate alla tradizione e, infine, la *modifica* del caso nel corso di una reinterpretazione critica. Inoltre, anche quei cataloghi di divieti devono essere continuamente rielaborati ermeneuticamente nel senso dell'*universalismo reiterativo*. Il loro minimalismo, dalla pretesa universalistica, ha origine, come abbiamo visto, nelle versioni massimaliste e concerne infine di nuovo queste versioni molteplici. In questo senso si potrebbe in effetti trarre la conclusione che i sentieri della

¹⁷ *Ibid.*, 34 [trad. it. cit., 40].

scoperta e dell'invenzione, alla fin fine, rappresentano soltanto interpretazioni mascherate o equivocate e fluide.

Che cosa dice il risultato di questa breve lettura di Walzer per quanto riguarda il problema del diritto naturale? La discussione sul problema dell'universalismo ci ha trasmesso l'idea che sono esperienze *affini*, ma non uguali, che ci portano a costruire princìpi certi – regole fondamentali applicate universalmente –, princìpi che esprimono ciò che è comune, prescindendo temporaneamente da ciò che divide o è particolare nella esperienza di volta in volta nuova. I princìpi possono essere intesi come criteri *mirati* in situazioni di crisi, dove per crisi si dovrebbe qui intendere la (provvisoria) mancanza di un giudizio morale sufficientemente concreto. Nell'«universalismo reiterativo» di Walzer si apprezza, di conseguenza, che anche quei princìpi a cui noi attribuiamo una specie di ragionevolezza apriorica, sono il *risultato* di una storia concreta e dunque particolare, spesso di una storia di sofferenza. Essi sono, in tutto e per tutto, *a posteriori*. Anche princìpi di diritto naturale possono essere intesi in questo modo: essi si collocano alla fine (a sua volta provvisoria) di una controversia dell'interpretazione. Essi ricapitolano ciò che finora si è dimostrato valido. Ma in situazioni nuove dovremo di nuovo *investirli* nella discussione per una *nuova* interpretazione. È difficile immaginarsi che princìpi consolidati possano perdere del tutto la loro validità in una tale discussione. Il loro *significato*, la loro *comprensione* deve però di continuo essere costruita di nuovo. Essa viene *strappata* alle situazioni di volta in volta conflittuali. In questo modo il diritto naturale diventa *mobile*, diventa *riflessivo* ed è in grado di venire incontro ad alcune delle obiezioni formulate all'inizio. È evidente che c'è una eredità del diritto naturale al di là del diritto naturale.

(traduzione dal tedesco di GIANNI FRANCESCONI)