

Thomas CASADEI, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale e politica in Michael Walzer*, Milano, Giuffrè, 2012, 687 pp.

Sabido es que Michael Walzer constituye una referencia en la filosofía política contemporánea a la hora de buscar vías intermedias, lugares de encuentro entre opuestos y a la hora de mostrar el carácter imprescindible de la crítica y del disenso, entendido como motor del cambio social. Es el suyo un pensamiento rico en lo que a los temas abordados se refiere y también en relación con las perspectivas asumidas. Por eso, el intento de análisis crítico general que lleva a cabo Thomas Casadei puede correr a priori el peligro de la dispersión. Sin embargo, el profesor de Modena evita ese riesgo presentando una investigación con coherencia interna y una articulación ordenada mediante la contextualización del pensamiento del autor norteamericano y un continuo compromiso con la actitud crítica.

La riqueza y abundancia en matices y referencias del libro de Casadei es un fiel reflejo de la tensión –que caracteriza la obra de Walzer– entre la pluralidad de enfoques y perspectivas (filosofía, sociología, historia, praxis política) desde las que se puede abordar la realidad social. Estamos en presencia de un libro que, en mi opinión, acierta al resaltar determinadas dimensiones del pensamiento de Walzer. Así, la de Walzer es una filosofía atenta a los problemas y a las situaciones reales, que no pierde de vista la relevancia del contexto, del lugar, de lo concreto. Por otra parte, estamos

en presencia de un pensamiento que refleja la tensión entre lo particular y lo universal en un escenario caracterizado por la pluralidad. Además, es un pensamiento claramente condicionado por la opción política del autor, que él mismo presenta –en términos sincréticos– vinculado a un “socialismo democrático descentralizado“, y que Casadei expone como una suma de liberalismo (constitucionalismo, derechos y autonomía, y pluralismo), republicanism (ciudadanía como participación, deberes hacia la comunidad) y socialismo.

Me parece que una de las dimensiones más relevantes del pensamiento de Walzer –y que Casadei se encarga de subrayar pertinentemente a lo largo de su voluminoso estudio– tiene que ver con su posición en relación al universalismo y sus consecuencias para la identificación de derechos humanos universales. Estamos frente a una propuesta que se nutre de diversos elementos ubicuos en su pensamiento: por una parte, la distinción entre liberalismo y comunitarismo y, por otra una cierta concepción del pluralismo. En realidad, creo que esta cuestión merece atención desde el momento en que constituye uno de los aspectos más relevantes del discurso de los derechos, tanto desde el punto de vista teórico y práctico. Abordar el problema de la universalidad de los derechos implica enfrentarse con cuestiones morales, políticas y jurídicas que nos dan cuenta de la complejidad del problema. Y es aquí donde observamos que la propuesta de Walzer es interesante al menos por dos razones: porque plantea la cuestión de la universalidad en términos problemá-

ticos, y porque no aborda la cuestión de manera aislada, sino en el marco de un discurso que incluye una teoría de la identidad y de la pertenencia; en definitiva, una teoría de la comunidad. En este punto, el discurso sobre la universalidad se desarrolla en el marco de la tensión entre universalismo y particularismo; no es un planteamiento abstracto sino que parte del reconocimiento de la relevancia del contexto, del lugar, a la hora de explicar y/o justificar las decisiones morales.

Sabido es que Walzer ha sido identificado como un autor comunitarista, si bien *soft*. A partir de la aceptación de que la tensión entre liberalismo y comunitarismo está en la base de la tensión entre comunidad y derechos individuales, la búsqueda de Walzer es la de un equilibrio en relación con una contradicción que es perenne y que se manifiesta de diferentes maneras. Es cierto que el liberalismo necesita una corrección integrativa en relación con la sublimación del “yo individual”, pero no puede ser definitivamente sustituido. Estaríamos, así, frente a una polémica no productiva, en tanto que está basada en un error categorial, ya que atribuye al grupo, a la comunidad, un significado y un valor que en realidad es propio del individuo. La relación entre el individuo (considerado como un fin) y la comunidad (entendida como un medio) debe ser de complementariedad. Por ello cobra sentido la reivindicación del asociacionismo, que Walzer entiende como un “individualismo social o relacional”. Estaríamos en presencia de una versión del liberalismo en la que lo distintivo no es tanto la li-

bertad para conformar un grupo o para formar parte de él, como la libertad de abandonarlo. Si bien la comunidad es el marco en el que se desarrolla la libertad individual, existe también el derecho de *exit*. Walzer incide así en la idea de disenso (que marca toda su obra y su activismo político); el disenso entendido como motor del cambio constituye un elemento nuclear de su propuesta política y está en la base de una determinada actitud cívica vinculada a la crítica. Junto a lo anterior, el pluralismo walzeriano es el pluralismo de los grupos y el pluralismo de los valores, a partir del cual es posible plantear la cuestión de la compatibilidad entre principios morales y prácticas de vida diferentes. Es el de Walzer, en definitiva, un “pluralismo plural”, de bienes y de identidades, que es entendido como hecho y como valor.

Pues bien, respecto a la cuestión de la universalidad de los derechos, Walzer defiende un universalismo limitado, que es el universalismo de una moral mínima que se distingue de las moralidades maximalistas (caracterizadas por ser culturalmente condicionadas). Estamos frente a un “código moral mínimo y universal” que está llamado a ocupar una posición principal en una determinada propuesta fundamentadora de los derechos como derechos universales y que, además, parece compartir un cierto aire de familia —reconocido por el propio autor— con la propuesta hartiana del contenido mínimo del derecho natural. Pero, además, Walzer compatibiliza lo anterior con el reconocimiento de la relevancia de la comunidad y de la identidad. En efecto, la comunidad es entendida como

el marco en el que se desarrolla la libertad individual e implica la existencia de unos determinados códigos compartidos. Es precisamente en este punto en el que es posible detectar una cierta contradicción a la hora de identificar esos códigos compartidos y sus significados. Si la democracia implica una comunidad de valores, estamos superando un concepto estrictamente formal o procedimental de democracia para situarnos en el ámbito de una ética democrática sustancial. Una dimensión sustancial de la democracia implica de alguna manera una ética democrática sustancial; una ética que exige un determinado grado de definición y en la que no caben aquellos valores que no pueden ser compartidos por todos. El lector se habrá percatado de que, si se afirma lo anterior, es difícil mantener al mismo tiempo la tesis según la cual lo que une a las personas en una comunidad política no es tanto un conjunto de valores culturales y morales compartidos, sino el mundo que erigen en común, los espacios que habitan juntos, las prácticas y las instituciones que comparten como con-ciudadanos (p. 519). Y es que la comprensión de la democracia como una comunidad de valores supone exigencias normativas más profundas que las implícitas en la anterior caracterización de los nexos de unión en la comunidad política. Y, en relación a la identidad, la tesis defendida por Walzer es que no existe una única identidad: nuestro mundo se caracteriza por la presencia de identidades múltiples y compartidas a partir de la pertenencia a más de un grupo. En definitiva, nuestro yo es un yo dividido.

Además, cuando Walzer trata la cuestión del universalismo moral, señala que no se puede entender que exista la vida buena, sino diversas maneras de interpretarla, lo cual no excluye la posibilidad de hablar de una ética universal: hay un conjunto de principios (no matar, no torturar, no oprimir) que constituyen un *código mínimo*, pero que tienen más o menos densidad en función de los contextos particulares. Y ello, porque toda incorporación de los contenidos de ese código mínimo exige una interpretación.

Pero, ¿toda interpretación es compatible en la misma medida con los derechos?. También los derechos descansan en una interpretación de determinados principios. Los contenidos básicos de ese código mínimo tienen un valor universal porque son genéricos y abstractos (es decir, escapan a las condiciones del contexto, se interpretan desde el *nessun luogo*), a diferencia de las cuestiones de justicia, que son cuestiones locales, políticas, contextuales, “*spesse*”, (se refieren a la memoria y a la historia de los pueblos concretos). A la vista de lo anterior, parecería que el carácter genérico y abstracto de los contenidos del código mínimo disminuye su relevancia moral. Posiblemente, esta sea una estrategia para identificar los contenidos morales que se universalizan y que nos permiten hablar de derechos universales. Walzer reconoce que el universalismo moral no implica neutralidad moral (posiblemente estamos frente a una exigencia –la de la no neutralidad– que debe asumir todo aquel que quiera intervenir en el discurso moral y en particular en el discurso

de los derechos). En este sentido, me parece interesante el recurso al “universalismo de la vulnerabilidad”, que implica una común experiencia del sufrimiento más allá de las particulares visiones morales “situadas”.

Pero el problema es si el recurso a la común experiencia de la vulnerabilidad es suficiente para identificar los contenidos de los derechos universales, ya que posiblemente haga falta algo más. No cualquier interpretación cultural del código mínimo es compatible con otras interpretaciones culturales y, a partir de ahí, la universalidad se diluye. Porque, ¿hasta qué punto hablar de derechos humanos universales no implica asumir algún tipo de objetivismo moderado? La universalidad moral de los derechos, implica la identificación del objeto de la universalización que en este caso va a estar constituida por una propuesta normativa. En realidad, nos desenvolvemos entre dos extremos. Por una parte, aquel en el que nos situaríamos si propusiéramos un argumentario moral que, por su carácter local y excluyente, no aspirara a ser compartido. Por otra, el extremo en el que también nos situaríamos si afirmáramos que en los derechos “cabe todo”, que cualquier práctica cultural y moral tiene la “dignidad” suficiente como para convertirse en un derecho humano.

Posiblemente una estrategia adecuada para seguir hablando de derechos universales en un mundo marcado por la diversidad es la que podríamos denominar la estrategia de mínimos, el *minimal moralism* de Walzer. En la tensión entre una moralidad mínima, y las moralida-

des maximalistas, culturalmente condicionadas, Walzer prefiere la primera. La identificación de esta moral mínima supone la identificación de aquellos contenidos morales que pudieran constituir un mínimo moral común y compartido. Esos contenidos, que constituirían el núcleo de lo universalizable, deberían satisfacer dos condiciones. Por una parte, serían aquellas dimensiones morales sin las cuales no podríamos seguir hablando de derechos; los elementos básicos que nos permiten reconocerlos como tales. Por otra parte, deberían tener una suficiente “fuerza atractiva”, derivada de su importancia y peso moral, como para ser reconocidos como valiosos (y por tanto dignos y merecedores de respeto y aprecio) desde los distintos puntos de vista culturales. Así, podemos conjugar las exigencias conceptuales del discurso de la universalidad de los derechos con la existencia de plurales y diversas concepciones morales y culturales.

Pero, frente a cualquier tentación acomodaticia, una estrategia de mínimos no nos exime de tener que seguir hablando de contenidos. La naturaleza normativa de los derechos nos obliga a ello. De lo contrario, podríamos llegar a hablar de unos derechos que se diluyeran en su sentido y en su contenido frente a la diversidad de alternativas. Por lo tanto, de lo que se trata es de identificar ese mínimo común moral compartido sin el cual no podemos hablar de derechos y que al mismo tiempo es compatible en la mayor medida posible con la diversidad cultural y moral. En este sentido, hablar de derechos humanos universales impli-

ca asumir una perspectiva “objetivista moderada” que implicara que implicara la afirmación, en primer lugar, de que toda persona vale lo mismo y que esta igualdad constituye la base del valor moral de cada uno y fundamento de la exigencia de que se deben darse las condiciones necesarias para que todos puedan, en igualdad de condiciones, tener la oportunidad de desarrollar una vida digna; en segundo lugar, la de que hay comportamientos (acciones u omisiones) de los que las personas pueden ser sujetos pasivos y que comprometen seriamente sus oportunidades de vivir una vida digna; a lo que habría que añadir la existencia de instituciones y prácticas sociales, aceptables desde el punto de vista moral, que presentan una evidente capacidad para reducir las amenazas standard.

¿Esto le puede plantear algún problema a Walzer en su búsqueda de un punto intermedio entre el sentido del lugar y la apertura universal? Ese problema es el que está también detrás del cortocircuito teórico y práctico que se produce cuando Walzer justifica la intervención de la fuerza para tutelar los derechos humanos, entendidos como derechos mínimos. Me parece que aquí ya no hay mera tensión, sino más bien un exceso de tensión, lo cual provoca el corto-circuito. En relación con estos derechos, ya no hablaríamos por tanto de un universalismo “mínimo” y “mitigado” sino más bien maximalista y agresivo, como señala críticamente y con razón Casadei.

Francisco Javier ANSUÁTEGUI ROIG

Eric VOEGELIN, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014, 143 pp.

“Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, o para el caso, una tercera vía, la cual esté más allá del conflicto entre filosofía y teología, o una síntesis de las dos. Pero cada uno de nosotros puede y debe estar abierto cada uno a la otra, el filósofo abierto al reto de la teología y el teólogo abierto al reto de la filosofía”¹.

Leo Strauss

Hay lugares, espacios o rincones que alguien habita; espacios de intercambio o de paso; espacios donde ocurren acontecimientos; espacios que a veces la cartografía apenas ha dibujado o peor todavía que ha borrado, que ha tachado. Toda cartografía, la de la mente, la del cuerpo, la del alma, al igual que la del mundo externo se encuentra trazada por los designios del poder, por los contextos, y sobre todo por el miedo. En uno de esos lugares perdidos de la memoria del pensamiento político, nos encontramos posiblemente a una de las figuras más relevantes de la teoría política del siglo pasado, Eric

¹ “No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matters, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy” (L. Strauss, “The mutual influence of theology and philosophy”, en *The independent Journal of philosophy*, Vol. III, 1979, p. 111).