

## STORIA DEL PENSIERO POLITICO MODERNO E CONTEMPORANEO

### ANALISI DEL PENSIERO COSMOPOLITA KANTIANO

Il *cosmopolitismo* kantiano è la dottrina del filosofo tedesco che attribuisce ad ogni individuo la cittadinanza del mondo, prescindendo dalle differenze sociopolitiche tra Stati e nazioni. Per K. È ben possibile la realizzazione di una condizione di pace e sicurezza, di una società civile che faccia valere universalmente il diritto. Lo Stato per Kant costituisce l'entità fondamentale per **garantire la propria affermazione individuale e morale**, lontano dalla naturale inclinazione verso il male. In più, **lo Stato favorisce l'improntamento di relazioni umane sane, volte a far scaturire stabilità e bene morale**. Lo Stato non si configura come un'entità morale, ma **opera in direzione di autonomia e concerto delle volontà umane**. Freno alla violenza umana, origine di guerre e lotte secolari, lo Stato kantiano si presenta in una forma coattiva verso il genere umano. È un contratto stipulato per convenienza, che però funziona solo tra gli individui di uno stesso territorio. Eppure, lo stesso filosofo non esclude del tutto la possibilità di giungere ad uno scenario di cooperazione internazionale che annulli i contrasti tra le sovranità nazionali. Il fine ultimo kantiano è arrivare ad una **pace perpetua**, unica condizione **che garantisce la piena realizzazione dei diritti**. La difficoltà, secondo Kant, di instaurare una costituzione civile perfetta dipende dal problema di creare un rapporto esterno tra gli stati regolato da leggi. Nel diritto dei popoli, per il filosofo di Königsberg, vi è incluso non solo il rapporto tra Stati ma anche tra individui di uno Stato con quelli degli altri e con l'intero Stato alter. La finalità del filosofo ne *La Pace Perpetua* e nei due supplementi aggiunti, è di **fissare i principi di una filosofia del diritto internazionale, capace di assicurare la coesistenza dei diversi stati in condizioni di pace**. Priorità viene data alla morale, prim'ancora che alla politica (in termini di azione). Ad essere chiamati alla realizzazione di questo concerto perpetuo sono gli uomini, secondo un imperativo appunto morale. Il filosofo prussiano è un politico teorico, vagheggiante il sogno della pace perpetua differentemente dai politici pratici, i capi di stato "mai sazi della guerra". La realizzazione di questo progetto, però, deve per Kant avvenire in tempi non troppo lontani, sempre inteso come opportunità reale sebbene definito nel sottotitolo come progetto filosofico. Nella realizzabilità di tutto ciò, dunque, sono insite l'assoluta lontananza di intenzioni belliche dei trattati di pace, così come la necessaria indipendenza di ogni stato, la scomparsa progressiva degli eserciti, il divieto di debiti pubblici. Lo Stato è per Kant un vero e proprio individuo, nei termini della naturale tendenza all'aggressione reciproca: si riprende in ciò Hobbes e lo si estende per affermare la necessaria instaurazione di una condizione pacifica universale e fissa, annullando di fatto la natura violenta delle Nazioni. Privazioni materiali e giuridiche, come visto poco sopra, sono coniugati dal filosofo come base imprescindibile per la realizzazione del progetto. *La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana...Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di liberi Stati...Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità*. Il problema di instaurare una Costituzione civile perfetta dipende, secondo il filosofo, dal creare un **rapporto tra gli Stati regolato da leggi, con medesime intenzioni**. Seguendo un processo imitativo, dopo aver costituito una rete di rapporti pacifici tra i popoli europei, questo nucleo sarebbe stato epicentro di analoghi perfezionamenti costituzionali nel resto del

mondo. L'aggiunta primaria di Kant riguarda la **costituzione civile di ogni Stato, che dev'essere repubblicana per evitare sudditi ed avere cittadini**, così come un paritario rapporto tra autorità politiche e popolo, senza proprietà delle prime sul secondo con eventuali derive belliche all'esterno (lo Stato non è un patrimonio privato). Una costituzione (Repubblica) non militarmente esportabile né fonte di guerra offensiva, bensì perfezionabile nel tempo e nello spazio attraverso un cammino complesso, universalmente coinvolgente e perfezionabile dalle generazioni future (secondo un principio di responsabilità dem verso chi verrà ed in favore del loro pieno godimento della cittadinanza), **fino a giungere alla perfezione: una costituzione repubblicana che per definizione non può essere causa di una guerra perché fondata sull'esperienza bellica provata e non su razionalità o progredito senso morale**. La forma repubblicana per Kant è pacifica per la sua derivazione dal diritto più puro. Non scollegata appare dunque la necessità richiamata da Kant della separazione dei poteri. La forma governativa però non dev'essere per forza un regime democratico, anzi. Per Kant meno persone ambiscono al potere politico e meglio è, dunque meglio un'oligarchia che una democrazia, dove invece il filosofo avverte pericoli alla stabilità dello stato per la probabile, continua, competizione popolare per il potere. Kant, in sostanza, si prefigge una federazione di popoli definita *civitas gentium*. Il progetto kantiano si instaura sui binari del freno ai sovranismi europei e alle rispettive mire espansionistiche, così come all'uso politico della guerra da parte dell'autorità sovrana. Far cessare i conflitti tra gli Stati è possibile costituendo una repubblica statale, un sistema legislativo vigente e vincolante anche per i sovrani, un'opinione pubblica (che in Michelman e Habermas appare come la coniugazione tra autonomia privata e pubblica, come legittimazione giuridica del processo autonomo dei diritti fondamentali individuali: pari libertà soggettive, tutela giuridica...) condizionante le azioni del governo e contrastante il frequente ricorso ai conflitti armati. La soluzione kantiana al giusto governo è la libera espressione dei filosofi da parte dei re, senza imposizioni forzate da ambo le parti che porterebbero alla corruzione del libero giudizio della ragione. Kant crede fermamente nel legame tra ordinamento interno statale e politica estera (è qui che deve esplicitarsi la dimensione internazionale, idealmente a sé stante ma poi nella realtà inevitabilmente ancora legata ai singoli stati), espandendolo al progetto della federazione delle diverse repubbliche: il *foedus pacificus*. Idea di Kant è **portare gli stati ad una libertà d'azione che si vada ad affiancare alla rinuncia del ricorso alla forza per risolvere conflitti e situazioni analoghe**. Nel diritto dei popoli è incluso non soltanto il rapporto tra gli Stati bensì anche quello tra gli individui degli Stati stessi. Kant parla di limitare il diritto cosmopolita alle condizioni di *universale ospitalità*, intendendo con questo concetto **il diritto di visita o ospitalità di ogni uomo che intende spostarsi in un altro Stato con esiti ed intenzioni pacifici**. E poi, mantenere una ricostruzione temporale della vicenda umana fondata sul **miglioramento morale** e collegata inevitabilmente alle prescrizioni del *dover essere*. La priorità kantiana è la Costituzione, efficace tale da assicurare un governo ed una prassi gestionale effettiva ed equilibrata. Le ingerenze estere di uno Stato sono inaccettabili per il filosofo tedesco, dato anche il **concetto di Stato non come bene patrimoniale** da poter acquistare o incorporare coattivamente. Essi travalicano le procedure di controllo della sfera pubblica a compromettere lo sviluppo dello spirito repubblicano dentro e fuori lo stato, impedendo di perseguire politicamente la pace. Lo sviluppo democratico a livello locale, regionale e globale è in fase di stallo o arretramento. Si sarebbe dovuta comprimere, con la

democrazia, la ragion di stato. Kant descrive il processo della repubblica verso una politica sempre meno conflittuale e sempre più rispettosa dei diritti individuali. Non sarebbe neppure necessario un diritto internazionale kantiano, se ogni stato si dotasse di ordinamenti democratici esterni, con spirito repubblicano: rispettosi cioè dei cittadini esteri nonché dell'intero mondo e delle future generazioni. Il nucleo kantiano del pacifismo morale si individua nel **rispetto assoluto della dignità umana**. Tale rispetto non può e non deve garantirsi tramite mezzi forti, benché eventualmente utilizzabili per una federazione pacifica di Stati. *Assolutismo morale e pacifismo strumentale*. Fino a quando, però, la federazione mondiale statale, cui dovrebbe tendere l'ONU, non si doterà di effettivi poteri sovrani, l'ottimismo kantiano lascerà sempre la prima fila al pessimismo hegeliano dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove appunto si prefigurava la non riuscita del progetto federale per mancanza di forza coattiva da affiancare allo slancio sincero di carattere morale. **Oggi**, in virtù di questo immobilismo, la dinamica prevalente sembra **ancora** essere quella per cui **è il potere a creare la propria morale e non viceversa**, facendo dunque prevalere il realismo politico al progetto filosofico di Immanuel Kant. Il progetto costituzionale repubblicano dev'essere poi flessibile ed emendabile dalle generazioni future. Si tratta di un cammino complesso che però **porta ad una Carta repubblicana che non può essere, per sua natura, causa di conflitti**. Uno stato repubblicano dovrebbe propagandare e rispettare la posizione dei propri cittadini in base all'apparato giuridico internazionale. Oltretutto, torna anche qui, **la responsabilità democratica va indirizzata in senso generazionale. L'individuo per Kant dev'essere universalmente riconosciuto nella sua relazione con lo Stato**, in un binomio in cui rimane entità prevalente tra le due in tema di diritti e capacità politica d'incisione sul potere statale. Differentemente da Hobbes e Grozio, così come dalla concezione comunitaristica del pacifismo isolazionista rousseauiano fondato sulla centralità della *volontà generale* e della reciprocità sovrana tra concittadini, lo stato concepito da Kant e in generale la sua concezione pacifista è il costruito per la **piena realizzazione individuale**, che rimane come ottica centrale nell'analisi del filosofo tedesco. Nel binomio con l'universale, altra problematica in chiave statale, l'individuale viene valorizzato e rafforzato ma sempre nell'ambito del rapporto con l'altro fattore binomiale, con cui vige una chiara e piena identificazione. La volontà sovrana è quella del cittadino, limitante il monarca (autorità sovrana) nell'uso del potere bellico verso i suoi sudditi o verso gli altri popoli. Non è ammesso, dunque, il rousseauiano sacrificio dell'individualità nella volontà generale del corpo politico. Ogni individuo va difeso in modo equanime, universalmente e contemporaneamente secondo la sfera dei propri diritti. La fenomenologia democratica è, dunque, strettamente collegata a una condizione giuridica di *reciprocità, eguaglianza* iniziale e garante-progressiva nell'accesso alla sfera pubblico-politica. **Le conseguenze del principio egualitario sono perciò massime, in un patto democratico da non ridurre a mera procedura per sostanziare i precetti costituzionali e in un contesto in cui la legittimazione va fatta precedere, (crono)logicamente, alla legalità**. In cui, tra l'altro, lo spirito repubblicano fondante venga applicato verso i cittadini di ogni stato e delle generazioni future. Finché, dunque, il diritto internazionale permane troppo subordinato alla sfera o prospettiva statale-*internale*, allora confermerà nient'altro che i suoi insuccessi nel governare l'esistente (così come rammenta Bonanate: la dimensione internazionale, la concertazione di tutte le politiche estere, degli **Stati – che restano comunque, ovviamente, le entità centrali del contesto internazionale** – deve svilupparsi

in termini pacifici per andare a favorire di conseguenza la piena democratizzazione anche dei contesti ancora non liberi internamente. Proprio perché spesso le democrazie sono tali internamente, legittimando i rispettivi governi e conformando ordinamenti dem per i propri cittadini, ma non nella loro politica estera, dove svanendo la realtà della cittadinanza viene a mancare il rispetto per i cittadini esteri in quanto uomini degni, solo perché sottostanti ad ordinamenti di altri stati e quindi non cittadini del proprio). **Solo la prospettiva costituzionale-repubblicana ha insegnato (può insegnare) giuridicamente e politicamente lo sguardo oltre la prospettiva meramente statale**, affaticata oggi dinnanzi a questioni come il *terrorismo* o le *diaspore* come fonti di disorientamento dei diritti. La formulazione della democrazia universale fenomenica kantiana prevede la coniugazione di elementi procedurali (la scelta del governo in capo ai cittadini e al loro consenso, in senso shumpeteriano, va legata ad aspetti sostanziali inevitabili, cioè all'applicazione effettiva di questa rappresentanza e identificazione con lo Stato. **Non serve, a tal proposito, la mera aggiunta di garanzie, quanto piuttosto la resa effettiva, la tutela e l'adeguamento dei margini applicativi di quelle già esistenti**. Tutto per evitare che lo Stato rimanga democraticamente incompiuto e limitato-basato sulla subordinazione delle procedure universalizzanti allo spirito del Leviatano. Paradossalmente, i deficit generazionali delle democrazie – *imprevidenti* proprio **perché focalizzate solo sulla cittadinanza odierna** – non vi si ritrovano con gli autoritarismi, che pur avendo ordinamenti interni non democratici possono comunque lasciar libero respiro al rispetto internazionale dei presupposti di convivenza democratica tra i popoli (oppure, ovviamente, impedire ogni libertà anche all'esterno e conformarsi in termini imperialistici). **Nella rielaborazione della Scatola di Dahl** vediamo come sui due assi cartesiani sono messi in rapporto proporzionale *Diritti e Inclusione*: i tre livelli a cui si riferisce la proporzione sono la popolazione statale e presente, quella estera e quella mondiale-futura. Gli ordinamenti imperiali si configurano come autoritari internamente e con declinazioni imperiali negli altri due strati della scatola per divenire veri e propri imperi rispetto al contesto mondiale e futuro. Nella prima metà dell'asse dei diritti troviamo poi gli autoritarismi veri e propri, che rimangono tali in tutti e tre i contesti senza degenerare in imperi o tendenze imperialiste, prefigurando quel doppio scenario che si accennava poc'anzi: quello cioè del fatto di lasciare più o meno libero respiro democratico a livello internazionale. Poco più a destra ma ancora non in fondo all'asse delle x vi sono le democrazie di Stato, quelle che però rimangono allo stato *imprevedente ed incompiuto* perché aggressive verso l'esterno (dunque democratiche solo dentro lo Stato, *internali*) e imperiali verso le generazioni mondiali e future. Infine, al massimo grado di diritti e inclusione, la democrazia kantiana, quella cioè esternale, che garantisce massimi livelli dei due parametri in tutti e tre i contesti esprimendo la forma piena della democrazia stessa in termini di declinazione internazionale e spazio-pensiero per le popolazioni che verranno, di tutto il mondo. **Lo stato democratico deve, quindi, impedire ogni lesione del diritto di cittadinanza universale** così come ogni negatività di politiche interne verso l'esterno ad esempio su energia e risorse idriche o sfruttamento del suolo, anche condivise esternalmente da più stati. Una costituzione democratica dovrebbe altresì includere l'obbligo giuridico in capo allo stato di perseguire comportamenti avuti dai propri cittadini verso altri di altri stati in contrasto con i rispettivi ordinamenti. Guardare ed occuparsi di questioni giuridiche varie, relative alle interazioni economiche globali può aiutare, anzi deve perché dev'esser allargato, lo sguardo. Occorre comprimere le

giustificazioni da ragion di stato in favore delle procedure liberal-democratiche più ampie, tenendo d'occhio le relazioni che ogni stato va a costruire con altre realtà politiche e giuridiche. Relazioni e collaborazioni di ogni tipo sempre più pericolanti per via della globalizzazione minacciante la sostenibilità democratica dei modelli economici interni, nonché la vita democratica futura delle comunità ed il loro processo universalizzante nello spirito e l'uguaglianza nella libertà delle condizioni politiche di chi verrà in futuro. L'azione statale elude o travalica le procedure di controllo della sfera pubblica a compromettere lo sviluppo repubblicano dentro e fuori lo stato. **Il problema del terrorismo internazionale, tanto contemporaneo, ad esempio, pone la questione dell'ampliamento o della restrizione dei diritti verso alcuni piuttosto che altri: chi includere?** Serve recuperare il senso universalizzante *fenomenico* e parallelamente la revisione del criterio minimo di democrazia, shumpeterianamente procedurale e con aspetti applicativi sostanziali ben marcati da Bobbio e Habermas. Una democrazia limitata allo Stato (e al presente) si configura in una forma incompiuta (e imprevedibile), tipicamente corrispondente al modello hobbesiano del Leviatano e ben distanziata dalla sua forma universale e piena. L'ampliamento in senso *generazionale* delle garanzie democratiche è fondamentale per **evitare ogni gap che farebbe di questi regimi delle democrazie imprevedibili.** Il rispetto dei popoli va altresì esteso a tutto il mondo in termini sempre democratici, evitando eventuali derive autoritarie internazionali. Ciò, sebbene paradossalmente le democrazie possano oscurare i diritti internazionali o degli altri stati nella loro politica estere e, allo stesso modo, i regimi non democratici possano rivelarsi tali internamente ma rispettosi delle libertà dei popoli altrui, a meno di derive imperialistiche che annullerebbero (anche) questo minimo pregio. Una costituzione democratica dovrebbe includere l'obbligo giuridico in capo allo Stato di perseguire comportamenti di propri cittadini verso altri di altri stati in contrasto con gli ordinamenti democratici. In questo percorso di inclusione dell'altro, oltre ogni limite storico, **verranno arricchiti i mondi vitali delle libertà individuali**, che costituiscono l'argine limitante dell'azione politica e del potere pubblico sull'individuo stesso, permettendo il confronto e riconoscendo massimamente la legittima legalità di ognuno (quello che in Habermas e Michelman è il reciproco scambio di risorse tra autonomia privata e pubblica o analogamente tra stato di diritto e democrazia), legislatore e subordinato alle sue stesse leggi. **Annullare ogni sfioramento statale delle procedure di controllo della sfera pubblica per favorire il pieno sviluppo dello spirito repubblicano e della pace dentro e fuori lo Stato.** Solo così terminerebbe il processo di convivenza politica, ora costituzionalmente perfetta nel suo assetto. **È una questione identitaria e di sopravvivenza, per ridurre a zero il rischio di altri conflitti futuri.** In un contesto mondiale incerto per via di annose questioni globali come surriscaldamento, deforestazione o scarsità di risorse/aumento demografico, **sarà opportuno osservare il grado di responsabilizzazione verso le future generazioni**, auspicando una integrazione sempre più completa degli individui nel Politico.

La concezione della democrazia cui pensa l'autore è quella della cosiddetta democrazia procedurale che, per intenderci sinteticamente, è la democrazia dei rapporti intersoggettivi, la democrazia come modo di vivere, come modo di comportarsi nella vita quotidiana, che si fonda su un principio fondamentale il quale dice che la democrazia non è altro che la prima forma di applicazione dei principi della non violenza. Il democratico è colui il quale ha deciso di rinunciare a utilizzare la violenza per imporre la sua opinione. Tutti quanti abbiamo giustamente la possibilità, il diritto, il potere di cercare di far valere le nostre idee, ma ci sono due modi: prendere la pistola e sparare o prendere un pezzo di carta, infilarlo dentro un'urna e vedere che cosa c'è scritto dentro i pezzi di carta. Si sovrappongono poi le due concezioni della democrazia, perché la democrazia procedurale ha bisogno poi delle verifiche della democrazia sostanziale, ovviamente. Se fossero i cittadini a decidere le guerre, queste (più o meno) non ci sarebbero. Ora cosa vuol dire se fossero i cittadini? I cittadini sono i demos, sono la democrazia, questo è il punto, la radice, il fiorellino minimo da cui dovrà nascere poi la democrazia internazionale. Gli stati democratici non combattono tra di loro, ma gli stati democratici quando combattono, quindi combattono contro stati non democratici per definizione, vincono e cosa succede a uno stato non democratico che viene vinto? Cambia regime, e dunque diventa democratico. Si potrebbe in un certo senso paradossale dire: gli stati democratici non fanno le guerre, ma le guerre vinte fanno la democrazia. Cioè, il numero di stati democratici aumenterebbe in funzione delle vittorie dell'Occidente. La guerra per la democrazia che è ovviamente un paradosso totale, perché se tu fai la guerra non sei democratico e se uno stato democratico fa la guerra per la democrazia, bene, da quel momento lì non è più democratico e quindi esce da questa possibilità. Però la democrazia è effettivamente, da questo punto di vista, l'unica strada che possa essere avviata, percorsa, perché è assolutamente vero che le pubbliche opinioni sono normalmente, tendenzialmente antibelliciste e pacifiche, naturalmente fatto salvo che non ci sia nessuno che le istiga perché poi qui il discorso di Quirico, ma di altri tantissimi, continua, se non ci fosse qualcuno che invece però li istiga utilizzando i mezzi di consumo, di comunicazione, non li istigasse a inventare il nemico, a trovare il nemico. La previsione sulla crisi del 2025 non è più corretta, la guerra non scoppierà più nel 2025, anzi **probabilmente non ci sarà una grande guerra in futuro**, ma a partire dall'inizio degli anni Trenta si sarà segnata la fine dell'egemonia occidentale sul mondo. L'Occidente ha governato il mondo per cinque secoli, ma non solo nel senso politico, in tutto: cultura, tecnologia, in tutte le dimensioni, non sul piano morale, in tutto ciò che non è pensiero morale l'Occidente ha dominato, guidato, fatto più di tutto il resto. Nulla può rassicurarci sul fatto che questa sorta di declino che a mio modo di vedere, naturalmente ciascuno lo può vedere anche diversamente, è un mondo in declino. Se io guardo all'Occidente, se guardo alla nostra cultura materiale specialmente, ma anche alla cultura professionale, perché io non vedo più un grande libro di teoria sociologica, di filosofia, di scienza politica negli ultimi anni, vi assicuro un declino scientifico impressionante, nelle scienze umane intendo, quelle della natura non le conosco a sufficienza. Ma potrebbe darsi benissimo che questo sia il destino dell'Occidente. Non è insensato pensare che un'egemonia semi-millennaria possa a un certo punto essere arrivata alla sua consumazione e che altri mondi, altre culture, altre società possono sostituirci. Se le cose nell'Occidente vanno così ci sarà

un motivo e il motivo non può che essere politico. E il motivo politico, dato che lo consideriamo così diverso da noi, non può essere che quello della *costruzione del nemico*. Perché? Perché la costruzione del nemico facilita il consolidamento, il ricompattamento dalla nostra parte, la quale nostra parte invece, si è **persa in preda all'anarchia, e l'anarchia è proprio la situazione nella quale non riesce più a coinvolgere le forze che appartengono a quel mondo**, e questo a quel punto non può che far sì che rendere sempre meno solido il sistema e sempre più probabile il suo contrario, cioè quella crisi, quella **degenerazione progressiva dell'Occidente**. Solo la democrazia può salvare il mondo, ma la democrazia non per le sue vie sostanziali che sono quelle dell'organizzazione della vita di tutti i giorni, ma per la democrazia in quanto rinuncia alla violenza. La democrazia si applica anche nei rapporti sessuali. Non mi interessa maschio o femmina, non è questo il punto, il punto è la democrazia sessuale che cosa vuol dire? Vuol dire rispetto naturalmente, rispetto nei confronti del tuo partner. Ma io trovo, mi emoziona e mi affascina l'idea di pensare che anche in quelle circostanze sei un democratico. **Bonanate pone lo spazio internazionale al centro delle sue riflessioni**. La tesi di fondo potrà sembrare arditata, ma l'impressione diminuisce man mano che si procede nella lettura del libro: **in futuro**, sostiene l'autore, **qualsiasi problema avremo, esso non si rivergerà sui singoli stati, bensì sul loro insieme**. Di conseguenza, anche l'etica dovrà necessariamente assumere una dimensione internazionale. In sostanza e senza ulteriori complicazioni, è questa la base su cui poggia l'intero costruito teorico dell'opera. Sarà dunque la stessa universalizzazione dei problemi che l'umanità si troverà ad affrontare, e che in parte già affronta ogni giorno, ad imporre una qualche sorta di **universalismo democratico**. Influenzato da Norberto Bobbio, suo maestro, e con qualche valido riferimento all'ultimo Habermas, l'autore propone peraltro un approccio distintamente procedurale all'etica, offrendo così un supplemento – più che un'alternativa – al contrattualismo liberale di matrice anglosassone. Sullo scacchiere internazionale dunque la stabilità (garantita attraverso il famoso «**equilibrio di potenza**»), e laddove possibile la pace, dovranno prevalere su qualsiasi considerazione in merito all'etica e alla democrazia. Prendendo spunto da ciò e spingendo la critica ad un livello peraltro non privo di qualche implicazione problematica, il politologo torinese si chiede come mai, se la pace è una «conseguenza altamente verosimile» della democrazia, questa scoperta non sia maggiormente sfruttata. tutto volge attorno e ritorna di continuo all'idea – provocatoria ma difendibile in senso argomentativo - secondo cui «ciò che succede in uno stato non è irrilevante per gli altri, e (...) anzi, è contemporaneamente rilevante in tutto il resto del mondo». Andando oltre, l'autore suggerisce come la stessa idea di non-intervento, alla base delle relazioni internazionali tradizionalmente intese, sia oggi da considerarsi obsoleta: nella nuova ottica, lo stato-centrismo dev'essere coniugato nei termini dell'internazionalismo puro, concepito non più come mera sommatoria delle politiche interne bensì piuttosto di quelle estere, a sua volta da indipendizzare rispetto alle prime. Seppure il messaggio rimanga tra le righe, si teorizza a questo punto un vero e proprio diritto-dovere di ingerenza democratica. Nonostante una certa ambiguità che rimane dunque implicita nell'intero discorso sulla democrazia internazionale, l'ideale che Bonanate ha di mira non è certo quello dello stato mondiale democratico. Al contrario, egli intravede una soluzione reale nella semplice possibilità che la «stragrande maggioranza degli stati esistenti» diventi democratica. Secondo Bonanate dunque, la pace precede necessariamente la democrazia, poiché «quanto più la prima [la pace] si

diffonde tanto più rapidamente la seconda [la democrazia] le si avvicina». Anche perché continuando a mantenere il rapporto inverso, non facciamo altro che notare come in realtà la democratizzazione interna degli Stati non coincida spesso (o almeno di frequente) con un analogo atteggiamento democratico esterno. Bonanate sposa pienamente e senza indugiare l'ambiziosa tesi habermasiana della «politica interna mondiale» («Weltinnenpolitik»). In cinque secoli di vita – il punto risulta ormai chiaro - lo stato tradizionalmente inteso ha sviluppato e largamente consumato tutte le sue potenzialità. Alla fine di tale processo, l'aspetto innovativo consisterebbe nell'emergere di una vera e propria «società civile internazionale», unificata da tutte quelle dimensioni che vengono riferite comunemente al processo (largamente abusato) di globalizzazione. La democrazia internazionale andrebbe intesa come *una procedura intesa a risolvere, sempre allo stesso modo nonviolento, i contrasti tra stati e/o tra gruppi di dimensioni internazionali, transnazionali o locali. Aggiungo, per finire, che non soltanto tale definizione procedurale della democrazia [...] si adatta bene alla nostra tematica, ma ci offre anche un ponte verso il tipo ideale del "mondo senza confini" [...]. Da questa impostazione deriva che, almeno in prima istanza, la democrazia futura abbia per soggetti sia dei gruppi (stati) sia degli individui (cittadini).* Dovrebbe ormai risultare sufficientemente chiaro come sposando il postulato normativo secondo cui «uno stato democratico può soltanto essere vittima di un'aggressione, mai aggredire», **Bonanate si inserisce a pieno titolo tra i fautori della cosiddetta pace democratica.** Partendo da un'osservazione che si vuole innanzitutto empirica, tale teoria si presenta attualmente come una delle principali alternative al realismo politico. Attraverso un'impostazione del discorso in termini prevalentemente pragmatici, si può accettare l'assunto che la democrazia sia «naturalmente amante della pace» come fatto empirico, posto che se ne accetti la concezione ristretta secondo cui le democrazie aborriscono la guerra tra di loro. D'altra parte, però, la teoria va oltre il dato empirico e si basa su un potente costrutto ideologico-normativo, celebrando in sostanza un risultato osservabile (la pace) senza avere sufficienti certezze sull'origine dello stesso. Mettendo per un attimo da parte l'aspetto strettamente teorico e senza voler tornare sui problemi precedentemente esposti, la teoria della pace democratica è ovviamente di grandissima rilevanza sul piano dell'azione politica in senso stretto: se infatti le democrazie «per loro natura» si comportano tra di loro in modo pacifico e per di più riuscissimo a scoprire una via nonviolenta per diffondere la forma di governo democratica, saremmo veramente ad un passo dal realizzare il sogno della *pace perpetua*. Persino dal lato degli scettici, inoltre, si sottolinea come, dato che l'ipotesi di una guerra tra le maggiori potenze democratiche risulta altamente improbabile allo stato attuale, la pace democratica appare intuitivamente plausibile. Ciò non dovrebbe comunque illuderci sul fatto che dal punto di vista storico, le democrazie non si sono necessariamente comportate in modo più pacifico dei regimi autocratici in politica estera: vedasi le tendenze imperialistiche degli USA, esempio massimo di democrazia interna(le) che però assume caratteri autoritari in politica estera.



### *La democrazia secondo Bobbio*

La democrazia di oggi è una democrazia rappresentativa talora integrata da forme di partecipazione popolare diretta; quella degli antichi era una democrazia diretta talora corretta dall'elezione di alcune magistrature. Proprio perché la democrazia è sempre stata concepita unicamente come governo diretto del popolo e non mediante rappresentanti del popolo, il prevalente giudizio su questa forma di governo è stato, a cominciare dall'antichità, negativo. I due caratteri che distinguono la democrazia degli antichi e dei moderni, quello analitico e quello assiologico, sono fra di loro strettamente connessi. Il modo di valutarla, negativo o positivo, dipende dal modo di intenderla. Al giorno d'oggi "democrazia" è un termine con una connotazione fortemente positiva. Non c'è nessun regime, anche il più autocratico, che non ami farsi chiamare democratico. "Dove viene il giudizio positivo dei moderni sulla democrazia? In prima istanza, Bobbio si accinge ad operare una decontaminazione semantica del termine "demos". Il "demos" ha una doppia articolazione interna ed è osservabile da una doppia angolazione. La sua struttura semantica interna prevede l'unità dialettica di massa e individuo. La stessa analisi ha un'angolazione doppia — dall'alto e dal basso — e inquadra sempre questa unità in movimento. Dice Bobbio: "L'idea del demos come corpo collettivo deriva dall'immagine della piazza o dell'assemblea quando le si guardano dall'alto. Ma se ci avviciniamo, ci si accorge che la piazza o l'assemblea sono composti da tanti individui che, quando esercitano il loro diritto, approvano o disapprovano le proposte degli oratori, contano singolarmente uno per uno. Dunque, anche la democrazia, non diversamente dalla monarchia e dall'aristocrazia, è composta da individui. Da qui facilmente si inferisce: "Di fatto il demos in quanto tale non decide nulla, perché i decisori sono singolarmente presi tra gli individui che lo compongono. **La differenza fra aristocrazia e democrazia non sta nella differenza fra i pochi (individui) e la massa (un ente collettivo), ma fra i pochi (individui) e i molti (individui).** Che in una democrazia siano in molti a decidere non trasforma questi molti in una massa che possa essere considerata globalmente, perché la massa, in quanto tale, non decide nulla". Qui possiamo individuare uno scarto originario e incolmabile tra eguaglianza e democrazia. Scarto palesato sia dall'evidente sproporzione tra il soggetto decisore e quello passivo che subisce la decisione, sia dalle evidenti cesure interne agli stessi soggetti decisori. Questo nodale punto debole del concetto di democrazia e della prassi di democrazia è sempre stato sottoposto a confutazione, con argomentazioni varie, dai grandi pensatori dell'antichità. Socrate preferisce alla democrazia l'isegonia, nella cui situazione la "eguaglianza di nascita" chiede alla politica di essere convertita e contestualizzata nella "eguaglianza legale", in cui i sommi valori sono dati dal "pregio della virtù e dell'intelligenza". Bobbio prosegue nel lavoro di decostruzione/costruzione del "suo" paradigma di democrazia. Alla riconversione socratica della "eguaglianza naturale" in "eguaglianza legale" riconduce l'ideale cristiano della *fratellanza* e i diritti naturali del giusnaturalismo; inoltre, aggiunge che questi valori, per quanto in forma secolarizzata, li rintracciamo nell'ideale della fraternità, uno dei principi cardine della Rivoluzione francese. Per Bobbio, dunque, gli ideali della democrazia dei moderni sono indissolubilmente intrecciati con i diritti inalienabili e inviolabili dell'uomo. "Nella democrazia moderna il sovrano non è il popolo ma sono tutti i cittadini. Il popolo è un'astrazione, comoda ma anche, come ho detto, fallace; gli individui, coi loro difetti e i loro interessi, sono una realtà. Non a caso a fondamento delle democrazie

moderne sono le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, sconosciute alla democrazia degli antichi". Dall'astrazione popolo passeremmo qui alla realtà dei cittadini; dalla sovranità di un'entità astratta alla legittimazione dei diritti della persona, sintesi di uomo e cittadino; dalla massa, all'individuo. Non più la massa è portatrice di socialità; bensì **gli individui che si aggregano in società**. Se ne deduce che **fondamento della democrazia degli antichi è la "comunità"**; mentre, invece, fondamento della democrazia dei moderni è l'individuo. Assunto che non costituisce semplicemente uno spostamento dei centri di gravitazione dell'analisi e del giudizio di valore, ma, più precisamente, una frattura netta. Si potrebbe dire: il passaggio indica un cambio di paradigma e, allo stesso tempo, un rovesciamento della rappresentazione della situazione politica concreta. La metamorfosi è lucidamente avvertita da Bobbio: "La democrazia moderna riposa sopra una concezione individualistica". Egli precisa ancora meglio: a fondamento dell'individualismo (sia nella versione utilitaristica che nelle teorie dei diritti e dei beni) stanno un'ontologia e un'etica. Un'ontologia, "in quanto si incardina su una concezione atomica della società"; un'etica, "in quanto all'individuo umano, a differenza di tutti gli altri esseri del mondo naturale, viene attribuita una personalità morale che per esprimersi in termini kantiani ha una dignità, e non un prezzo". Se premessa fondativa della democrazia moderna è l'individualismo, suo sviluppo coerente non può che essere l'individualismo metodologico; il quale è, così, definito da Bobbio: "dottrina secondo cui la prevalente concezione prammatica della scienza prende le mosse per analizzare la società dalle azioni degli individui piuttosto che dalla società considerata come un tutto superiore alle sue parti". Teoria del metodo democratico e argomentazione etico-politica democratica attengono a due sfere distinte, non derivabili l'una dall'altra e non conciliabili e, nondimeno, in indissociabile rapporto di congruenza. Sviluppando ulteriormente l'analisi, arriviamo ad una conclusione estrema di questo tipo: **la democrazia non è soltanto una "forma di governo"**. Sicché la teoria del metodo democratico non può assolutamente sostituire la riflessione etica e politica che alla democrazia compete. La democrazia è sempre un che di "invariante" e di "trascendente" rispetto al metodo democratico. Essa non può, pertanto, essere fatta regredire a procedura, tecnica o metodo di governo per la costruzione e organizzazione del consenso, quale espressione della rappresentanza politica ottimale. Ciò appare tanto più vero, quanto più a fondamento della democrazia situiamo l'individualismo politico. Se quanto siamo venuti dicendo risponde al vero, ecco che abbiamo approssimato l'aporia e il limite della concezione della democrazia di Bobbio. Assunto l'individualismo politico come l'architrave della struttura della democrazia, si dà luogo ad un movimento autocontraddittorio, laddove la si concepisce metodologicamente come procedura di governo. La contraddizione sta esattamente nella riduzione dei valori massimi della premessa ai valori minimi dell'approdo. La causale della riduzione pare la seguente: Bobbio correla l'individualismo metodologico esclusivamente all'ontologia della concezione individualistica; mentre, invece, egli stesso nell'individualismo aveva felicemente colto anche un'etica. L'esclusione dell'etica dal discorso democratico, secondo una linea di dissociazione dell'etica dalla politica inaugurata da Machiavelli ed Hobbes, stabilisce il primato delle procedure democratiche, ontologicamente ritenute le migliori virtù concretabili. Uno dei leitmotiv che maggiormente ricorre nella definizione della democrazia fornita da Bobbio è di chiara derivazione popperiana: solo la democrazia garantisce la possibilità effettuale del cambiamento della forma di governo, senza il

ricorso alla violenza. si rende necessario enumerare, con Bobbio, **le libertà che caratterizzano la democrazia liberale**: a) la libertà personale e/o il principio di legalità (**l'habeas corpus**) che fonda lo Stato di diritto e che nell'evoluzione delle forme della statualità anticipa sia lo Stato liberale che quello democratico, essendo l'habeas corpus introdotto in Inghilterra nel lontanissimo 1215; b) **la libertà di stampa e di opinione**; c) la **libertà di riunione**; d) la **libertà di associazione**. Bobbio ricorda, del pari, che il passaggio dallo Stato semi liberale allo Stato liberale è assicurato solo dalla conquista della libertà di associazione: "Libertà di associazione non soltanto culturale, non soltanto religiosa, ma anche politica, onde si formano i partiti". Ora, continua Bobbio, la democrazia si distingue dal liberalismo per il suo carattere pluralista: "Quando oggi parliamo di democrazia, uniamo alla parola sempre l'aggettivo pluralista. Perché democrazia pluralista? Perché **le democrazie di oggi non possono essere concepite se non formate da gruppi di interessi in contrasto fra di loro, e questa pluralità è possibile solo là dove è riconosciuta la libertà di associazione**".

*Luigi Ferrajoli*

Ferrajoli avverte chiaramente che **la dimensione statale è oggi solo un tassello del mosaico**: rilevanti decisioni politiche e scelte economiche vengono ormai prese in contesti extra-statali, e dagli stati sostanzialmente subite. Tuttavia, secondo Ferrajoli, il modello dello Stato costituzionale, lungi dal diventare obsoleto, svela qui tutte le sue potenzialità: essendo necessariamente destinato ad espandersi al di là dei confini statali, e a proiettarsi in un costituzionalismo mondiale. "Necessariamente": a pena cioè di cancellare progressivamente, magari sotto lo scacco di parole d'ordine come "efficienza", "mercato", "rigore", le conquiste di civiltà che hanno caratterizzato il costituzionalismo della seconda metà del Novecento. si muove su un doppio binario: una proposta politica, talvolta di ampio respiro, talvolta molto dettagliata; e una costruzione teorico-giuridica, che prosegue e allo stesso tempo rinnova la tradizione più nobile del positivismo giuridico (Hans Kelsen e Norberto Bobbio sono i maestri con cui Ferrajoli ingaggia un continuo dialogo critico), ed è destinata a costituire la spina dorsale della proposta politica. La costituzione (rigida, che positivizza diritti e principi fondamentali) è per Ferrajoli la grande novità del XX secolo, che ha determinato un profondo mutamento di paradigma nella forma di Stato: lo Stato costituzionale, la legalità "in senso forte" o legalità costituzionale. Il mutamento di paradigma dello Stato costituzionale determina a sua volta, secondo Ferrajoli, un necessario ripensamento del ("vecchio") positivismo giuridico, rimasto modellato sullo stampo dello Stato legislativo ottocentesco, e il passaggio ad un nuovo giuspositivismo ("garantista", "costituzionalista"); e determina anche, secondo Ferrajoli, un nuovo modo di concepire la democrazia: **la democrazia costituzionale, che si articola in due dimensioni, formale e sostanziale**. Inoltre, nell'opera di Ferrajoli non vi è solo un rapporto assai stretto tra la costituzione e, per un verso, il positivismo giuridico e, per l'altro verso, la democrazia: vi è altresì uno stretto rapporto anche tra il positivismo giuridico e la democrazia. Dunque, costituzione, positivismo giuridico e democrazia sono non solo tre concetti "fondanti" nel pensiero di Ferrajoli, ma ciascuno di essi è anche strettamente collegato agli altri due. Quella di Ferrajoli è, come ho già detto, una filosofia del diritto per lo Stato costituzionale. Non è esagerato affermare che Luigi Ferrajoli abbia

letteralmente costretto il dibattito teorico-giuridico italiano (e del mondo latino in generale) a **fare i conti con le novità imposte dall'introduzione delle costituzioni rigide negli ordinamenti contemporanei**, e con la conseguente necessità di rinnovare l'apparato concettuale della teoria del diritto, a cominciare dalla nozione di validità (su cui tornerò più avanti). Gran parte dell'apparato teorico elaborato da Ferrajoli negli ultimi quaranta anni è finalizzato dunque a dar conto non solo della presenza di un testo costituzionale nel panorama delle fonti del diritto, ma anche della sua normatività, vale a dire del ruolo apicale e fondamentale della costituzione rispetto alla legge, a tutto l'ordinamento giuridico, e anche agli atti di produzione giuridica tra privati – in breve, **la superiorità della costituzione**.

*Virgilio Mura*

Kelsen e Shumpeter sulla democrazia.

**Kelsen distingue** nettamente il piano ideale da quello reale: sul primo la democrazia è libertà eguale, rousseauianamente autonomistica, come dare leggi a se stessi. A livello pratico-reale, invece, vi sono due limiti: la maggioranza che esclude la minoranza nelle decisioni, e la rappresentanza che è indiretta nel modello moderno di democrazia. Il Parlamento è sganciato dal popolo in termini di giuridicità dell'esercizio delle proprie funzioni. Così com'è strutturata, quindi, si configura nei termini di un compromesso non totalmente conformi da una parte, la maggioritaria, né difformi dall'altra, la minoritaria. Dunque, si parla di **democrazia rappresentativa che si sostanzia di diritti politici in mano ai cittadini**, in grado di scegliere liberamente ed elettoralmente i protagonisti attivi della classe politica. Dunque, la democrazia è per K. un metodo procedurale borghese, ben distante da quello sostanziale di tipo marxista che ha come obiettivi l'uguaglianza effettiva a livello economico e sociale. La distanza tra forma e contenuto, nella definizione di democrazia, rimane incolmabile e priva di una referenza giuridico-istituzionale dello stato di diritto riguardo questa teoria. Infatti, **per Kelsen, non importa il contenuto della decisione e men che meno il risultato del processo: conta solo il modo in cui essa viene presa**. Non interessa il contenuto dell'ordine sociale, che sia socialista o capitalista di base, purché vengano rispettate le forme di produzione dell'ordine, cioè le regole e procedure selettive dei governanti e delle decisioni collettive vincolanti.

**In Shumpeter**, l'analisi sulla democrazia ribadisce i cardini kelseniani per poi criticare due assiomi classici. Innanzitutto, quello relativo alla credenza di un bene comune univocamente determinabile. E conseguentemente l'idea che il popolo abbia una opinione razionale e definita su ogni problema sociale. La democrazia è un che di procedurale perché affida ai cittadini la scelta dell'élite che dovrà governare, un gruppo di competenti che vengono appunto selezionati tramite voto, andando a configurare non un governo del popolo, bensì un governo approvato dal popolo. Anche qui, dunque, la democrazia come metodo è ridotta in quanto tale al minimo, configurando in S. soltanto una distanza lessicale e non concettuale dal predecessore. Inoltre, se K. riponeva una fiducia incondizionata nelle forme democratiche di governo, nonché una visione di democrazia metodologica o procedurale fine a se stessa, S. afferma che la democrazia è piuttosto un metodo politico, costituzionale, per produrre decisioni di tipo politico. In

questo sistema, però, per Shumpeter non sono accettabili le proposizioni classiche dell'esistenza di un bene comune univocamente determinabile né della concezione del popolo come possessore di un'opinione razionale e definita su ogni singolo problema. **Non vi è, qui, una fiducia cieca nella volontà popolare né nel metodo democratico** come insieme di accorgimenti costituzionali per produrre decisioni politiche per il bene comune tramite le scelte del popolo. Ne deriva che la funzione del popolo è selezionare i governanti, ergendosi ad arbitro e giudice della competizione elettorale. La democrazia è dunque un mezzo per raggiungere, strumentalmente appunto, determinati scopi, non distaccati – anzi – da questi fini prefissati. Qual è allora questo punto ultimo dove tende la democrazia? Il valore finale di questo strumento è la libertà-potere in mano ai cittadini di scelta della classe di governanti. Perché, non basta il mero consenso popolare a fare di un regime una democrazia. **A rendere democratico il sistema politico è la libertà intesa come ideale intellettuale della tradizione liberale. Purché, nello schema concettuale di democrazia sia incluso insieme al carattere procedurale anche l'idea che l'ordinamento sociale sia democratico proprio perché garante di tali libertà.** Si scopre, però, da ultimo, come in realtà anche in Kelsen vi sia il legame tra **democrazia formale** e democrazia sostanziale, sebbene la prima rimanga **discriminante per il governo del popolo – distante dall'autocratico governo per il popolo.**

**Bobbio**, dal canto suo, parla di democrazia come insieme di regole (del gioco) che consentono la più ampia partecipazione della maggioranza dei cittadini direttamente o non alle decisioni politiche. Si rimane anche qui, dunque, su un discorso formale e procedurale semplicemente perché meglio di così non la si può definire, la democrazia, così come le altre forme di governo. Queste **regole**, in B., sono **costitutive procedurali, non regolative, poiché creatrici ex novo di attività e comportamenti.** Secondo Bobbio, queste regole, o meglio quelle proprio più strettamente fondamentali, sono (almeno) sei. Le prime quattro si riferiscono alle modalità d'esercizio elettorale: un voto libero, universale, paritario, alternativo (nel senso di aperto a più scelte di candidature a disposizione dell'elettorato). La quinta si riferisce alla maggioranza, applicabile sia alle decisioni da prendere sia alla selezione dei leader. Infine, con la sesta, Bobbio parla di un divieto contenutistico e non formale (cosa non fare): quello di non limitare in alcun modo la minoranza, benché il sistema sia maggioritario, perché quella minoranza deve poter (non solo può, di per sé) diventare un giorno maggioranza. **Regole che coniugano forma, procedura e sostanza: definiscono il metodo democratico sotto il profilo strutturale e funzionale.** Ecco perché in Bobbio non si presenta la democrazia né meramente come procedura né semplicemente in termini formali: è un metodo.

**Passando ad Habermas**, la democrazia viene definita in termini comunicativi. Critica alla base il soggettivismo etico, credendo piuttosto che i comandamenti dipendano dalla volontà soggettiva in termini di validità. *La procedura democratica è una procedura ideale di consultazione e di deliberazione che produce positivamente risultati ragionevoli ed equi perché basata sulla validità dell'agire orientato all'intesa, le cui regole e forme determinano il contenuto argomentativo della socializzazione comunicativa.* Il processo democratico, quindi, è un incontro comunicativo tra **opinione pubblica, scelte elettorali, processi legislativi e implementazioni amministrative.** Il fulcro è il potere comunicativo, le cui regole discorsive sostanziano la possibilità di raggiungimento dell'intesa tra le varie sfere sociali. Alla base della filosofia di Habermas vi è l'**istanza partecipazionistica,**

opposta oltre che al soggettivismo etico anche al liberalismo stato-centrico della politica, e orientata ad una democrazia deliberativa. In Habermas, quindi, scompare l'elemento/problema dell'autonomia ben centrale nel modello liberale, cardine della democrazia liberale in Kelsen (poi accantonata nell'analisi reale), non considerata da Shumpeter, spostata dal campo politico a quello morale da Giovanni Sartori e, infine, ritenuta sempre inadeguata nella sua realizzazione secondo Bobbio. Un'autonomia ben applicabile nella democrazia diretta e non altrettanto, se non come rispondenza élites-cittadini (governanti-governati), nel sistema rappresentativo. Qui, infatti, la regola di maggioranza e appunto l'istituto della rappresentanza politica ne limitano ogni effetto centrale. **Una rispondenza (*responsiveness*) centrale**, dunque, nella democrazia per dare senso al momento elettorale e che si instaura quantomeno a metà tra una caratteristica qualitativa ed una quantitativa. Essa **non può che avere ad oggetto le domande esplicitamente articolate e liberamente espresse dai cittadini, così come le aspettative sul ruolo dei governanti**. Ovviamente, in questo sistema **serve che la qualità delle leadership venga affiancata dalla figura di un cittadino educato ai diritti e ai doveri della cittadinanza democratica**. Volendo aggiungere una settima regola a quelle già proposte da Bobbio: **l'agire dei governanti in conformità ai dettami del proprio ruolo e selezionando le alternative maggiormente proposte dai cittadini in quanto a politiche pubbliche. Gli esiti dei processi decisionali dipendono dunque dal merito della capacità comunicativa di garantire presuntivamente risultati equi e ragionevoli**. La democrazia habermasiana è dunque *procedurale* in quanto *comunicativa, discorsiva, consultiva e deliberativa*.

*Michelangelo Bovero*

**Il contratto sociale è un legame che sostituisce i tradizionali vincoli di status:** quelli dello schiaivo-padrone, di incapacità della donna o del figlio subordinato alla potestà genitoriale, eccetera. Anticipando così l'analoga riproposizione effettuata da Spencer. Maine, in questo senso, definisce il tipo individuale moderno evoluto come soggetto capace di definire interessi propri, dunque di stipulare obblighi contrattuali. Da Maine, passando per Tonnies si arriva a Durkheim. Il modello Mainino si riferisce quindi alla società industriale, distinta per le ragioni viste da quella militare. Ciò che in Spencer era la distanza tra cooperazione coatta e volontaria. Con questo passaggio dall'una verso l'altra, si arriverebbe per S. alla pace universale. **Il progetto tendenziale, futuro, è quindi quello di una federazione delle nazioni più elevate, che elimini ogni aspirazione conflittuale tra le civiltà. La società politica, lo stato, deve essere concepita come risultante dell'accordo volontario di soggetti liberi ed eguali**. Il modello contrattuale classico, kantiano e hobbesiano nelle basi, concepisce il mondo come insieme di relazioni costruite dagli uomini stessi, mai naturali di per sé, dunque. L'idea di contratto sociale è quindi una verità di ragione più che di fatto: l'Assemblea costituente pensata dai filosofi di questa tradizione teorica è universale, regolamentata e limitata nei poteri. Un potere istituito dal basso verso l'alto e non viceversa, come nel modello democratico rappresentativo. Quindi **l'origine delle democrazie moderne è appunto il contratto sociale**. Un accordo sommatorio di tutti i singoli compromessi sociali tra individui. Quindi, che differenza c'è tra società di contratti e contratto sociale (di società, appunto)? In Maine, la società di

contratti è costituita come tale di per sé e non come patto associativo, mediante scambi reciproci individuali. La società di contratto è una rete di rapporti intersoggettivi privati, lo stato non ha altra funzione essenziale se non impedire eventuali proibizioni di libera manifestazione di volontà personale da parte di qualcun altro. Una società in cui c'è la faccia individualista degli interessi personali da coniugare in un generale interesse comune e la faccia solidaristica, cooperativista. La risultante sociale e politica, lo stato, deve scaturire dall'accordo dei soggetti per natura liberi ed eguali. Il contratto sociale è il processo razionalmente perfetto di queste relazioni da stato di natura, per una convivenza pacifica, egualitaria e perpetua. Appartiene, dunque, ai contratti d'unione e non di scambio, poiché basato su interessi generali comuni e non reciproci, tali solo a livello specifico. Lo stato compie la sua funzione di garante delle libertà individuali limitando ogni sfioramento delle sfere singole in base alla presenza di quelle altrui. Dunque, se Maine sostiene una società di contratto come insieme di relazioni di scambio intrecciate tra loro e dunque componenti più che altro una società di contratti, nel modello giusnaturalistico il contratto è inteso come legame d'unione e non di scambio. Piuttosto, **la società di contratti è applicabile all'ambito economico, sebbene con risultati molto scarsi in termini di equa distribuzione della ricchezza e del reale soddisfacimento degli interessi individuali.** Serve un rinnovamento di questo contratto sociale, per evitare l'eccessiva preponderanza della società dei contratti, degli interessi parziali e particolari su quelli generali e comuni. Il neocontrattualismo si propone così di rifondare generalmente i principi della convivenza e della cooperazione, anche per stimolare una più ampia inclusività degli interessi individuali. La prova del consenso individuale mediante competizione democratica non può certo restare fuori da questo progetto.

*Alfonso Di Giovine*

La democrazia andrebbe analizzata nelle sue falle formali, o meglio sostanziali riprodotte sul piano formale. **Rappresentanza, pluralismo e competizione, così come opinione pubblica e consenso,** si rivelano delle finzioni manipolatrici in capo alle élites contro i cittadini, invertendo così il rapporto controllori-controllati: sono ora gli eletti a comandare sugli elettori. In questo nuovo schema civile e pubblico, i cittadini assistono spettatori-reattori delle proposte dei professionisti della politica. Neppure il meccanismo del referendum sembra cogliere la diretta presa dell'elettorato sugli eletti, assumendo anzi le sembianze di un che di artificiale, dove – come nel caso italiano – si assiste al trasbordo della funzione normativa del referendum, alla strumentalizzazione politica dei temi e l'effetto alone del verdetto popolare che termina con un verdetto di fiducia o sfiducia verso i soggetti referendari. **Lo stesso Shumpeter,** a tal proposito, sosteneva che “la volontà popolare può essere solo il prodotto, ma non la forza propulsiva del processo politico”. Se nelle elezioni il corpo elettorale conosce sufficientemente le forze politiche in campo, i loro programmi e proposte, nel caso dei referendum s'impone la necessità di spiegare il quesito nella sua valenza normativa e politica, dato che esso è in genere molto complesso e non esprime affatto, da solo, la sostanza della posta in gioco. La questione si

pone poi anche nei termini della differenza tra democrazia rappresentativa e dem diretta: nel primo caso prevale un meccanismo di scelta razionale, fatto di calcoli su cosa significhi scegliere un partito piuttosto che un altro per un nuovo parlamento dal quale poi usciranno fuori le scelte dell'esecutivo. Nel secondo, invece, spesso finisce per prevalere una decisione più emozionale, oltre che sintetica, rinvigorita dal fatto di sapere che si sta scegliendo in modo netto e assoluto (diretto, appunto) su un certo tema. Nel referendum, però, la campagna elettorale parte dal quesito stesso, andando ad incidere più pesantemente sulla scelta popolare. E, come implicitamente ammesso dalla Corte costituzionale, è proprio questa necessità di maggior informazione a implicare, di fatto, la possibilità di una maggior manipolazione. **La democrazia referendaria, inoltre, trascura il fatto che le alternative decisionali non possano mai ridursi a due** e che servirebbe dalle assemblee una miglior riformulazione per una miglior soluzione definitiva. Del referendum si contesta, in questo saggio, il gioco a somma nulla per cui viene sacrificata la macchina delle esigenze e valoriale delle minoranze. In Svizzera, il referendum ricopre ad esempio una rilevanza conservatrice degli equilibri politici; in Italia, invece, ha sinora rappresentato una novazione politica esaltante non tanto il consenso quanto la popolarità del sistema politico. Guardando al caso italiano, la riforma sul Senato indotta da una consultazione referendaria rappresenta il simbolo di una eccessiva fiducia in questo tipo di democrazia. Si è arrivati, così, anche grazie alle semplificazioni e alle drammatizzazioni sull'effetto alone da parte dei media, ad una dicotomizzazione ed una influenza del modello diretto (che poi tanto diretto non pare essere) su quello elettorale-rappresentativo. Vedasi la presentazione di elezioni come referendum tra un nuovo scenario e un altro, tra la vita o la morte di un partito o di un leader politico.

*Pier Paolo Portinaro*

**Il realismo di Giovanni Sartori** è quello dell'elitismo democratico di stampo shumpeteriano, **mentre in Zolo** la teoria sistemica della complessità sociale è un contributo importante per una concezione realistica della politica, alternativo al falso realismo delle teorie economiche o empiriche della politica. Zolo tenta così di emancipare il realismo dal tradizionale pessimismo antropologico e dai presupposti metafisici di una concezione negativa della politica che attraversa un cospicuo filone del pensiero occidentale, per mantenere come unico presupposto antropologico l'apertura al mondo e la mancanza di specializzazione istintuale dell'homo sapiens e per approdare a una concezione che attribuisce alla politica la funzione di regolare selettivamente la distribuzione dei rischi sociali, e quindi di ridurre la paura, attraverso l'assegnazione agonistica di valori di sicurezza. Sono tante le riforme di Z.: **costituzionalizzazione dei partiti, l'autoreferenza del sistema**, la sua **capacità di stabilizzarsi e riprodursi** al di là del consenso e del controllo delle cittadinanze; **divisione dei poteri** in base al declino funzionale delle assemblee legislative, cioè l'inflazione del potere che produce ingovernabilità o debolezza governativa; la promozione di una comunicazione politica democratica corrispondente alla neutralizzazione del consenso, cioè la riduzione della comunicazione alla sua dimensione ricettiva e consumistica. Si ritiene, così, che le democrazie non abbiano futuro nelle società differenziate e complesse pur restringendole e ammettendone concettualmente la presenza di opposizioni interne. Zolo non sembra



illudersi del carattere politicamente ambiguo e rischioso della differenziazione e complessificazione ulteriore delle società industriali: l'equilibrio tra protezione politica e complessità sociale, tra sicurezza e libertà, tra amministrazione e diritti soggettivi si sta incrinando. Non è chiaro, però, se si punti ad una riformulazione della teoria dem. Il progetto tracciato da Zolo è indipendente dalla svolta del 1989, tracciando una crisi che è endogena e basata sui problemi enumerati pocanzi. In Sartori, invece, quell'anno diventa decisivo: la democrazia si è liberata vincendo definitivamente contro l'ultimo nemico rimasto, eppure, tutto ciò scoperchia vizi e incertezze insite nel sistema democratico stesso. Le difficoltà sono non tanto quelle di accettare la democrazia, o meglio non solo, bensì anche quella, una volta non rifiutata, di gestirla. Oltre a questo, S. parla di vuoto di idee e ideali come conseguenza della sconfitta della sinistra; di proliferazione dei diritti-spettanze in una società di mercato consumistica e narcisistica; dell'ottundimento del cittadino ad opera del video-potere. Questi vizi disfunzionali sono per l'autore alla base della democrazia, configurando la ricaduta delle cittadinanze in una minorità causata da loro stesse. La crisi è quindi strutturale, già schematizzata da Goldscheid e Schumpeter come crisi di sovraccarico della domanda e causa di ingovernabilità. Ambiente, stato sociale, società del benessere per terzi, pace e sviluppo nei paesi svantaggiati sono così i punti da cui la sinistra deve ripartire per fondare la rimodulazione tecnica e la correzione degli errori della democrazia per. **Una sinistra finora, invece, rimasta vittima della videopolitica contemporanea, promotrice della protesta a discapito del ragionamento.**

#### *Jurgen Habermas*

La concezione della democrazia differisce tra versione moderna e classica in quanto nella prima il diritto si configura come *positivo, coercitivo e individualistico*. Consiste di norme prodotte da un legislatore, sanzionate statalmente, garanti di libertà soggettive. Nella concezione liberale l'autodeterminazione democratica dei cittadini può realizzarsi soltanto attraverso il medium di questo diritto così configurato, in grado di tutelare strutturalmente la libertà soggettiva e sanzionare statalmente le sue violazioni. La rule of law si affianca così all'idea di sovranità popolare. Che legame c'è tra principio democratico e stato di diritto? Classicamente, le leggi repubblicane esprimono senza limiti la volontà dei cittadini riuniti. Al contrario, il principio che canalizza l'esercizio del potere negli schemi dello stato di diritto pare imporre limiti all'autodeterminazione sovrana popolare. La libertà moderna si concentra sull'autonomia privata dei cittadini, che prende corpo nei diritti fondamentali a tutela del governo delle leggi. Sovranità popolare e diritti umani: per un verso si ritiene che le leggi siano legittime solo in quanto armonizzate coi diritti umani. Per l'altro, si pensa che le leggi siano legittime per la loro formazione democratica in termini di volontà. Autonomia privata e pubblica: Rousseau e Kant ne parlarono ampiamente, definendo **l'idea che i destinatari del diritto debbano pensarsi anche come gli autori di questo** stesso diritto non legittima i cittadini ad arrogarsi ogni decisione. I cittadini pretendono, sulla base di questa libertà di arbitrio, un'autonomia nel senso di formazione ragionevole della volontà. L'auto-legislazione collega volontà e ragione, facendo dipendere questa libertà di tutti a farsi le leggi dall'eguale rispetto dell'individuale libertà di ciascuno a prendere posizione con un sì o un no. Insomma, leggi auto-compiute nell'eguale interesse di ciascuno come fonte di consenso ragionevole di tutti. Negli USA,

il dibattito inerente al rapporto democrazia e stato di diritto si accende quando si tratta di stabilire funzioni e posizione dell'organo della Corte costituzionale così politicamente influente. **Con Michelman**, il tentativo di **conciliare stato di diritto e diritti umani** arriva a conferire legittimità alle leggi soltanto una volta che queste vengano fatte generando una comunicazione politica equa e non distorta. Solo sulla scia della discussione democratica ci si può avvicinare affidabilmente alle vere soluzioni dei problemi di giustizia sollevati dalle norme costituzionali. **La legittimità procedurale dei risultati che un certo discorso produce, viene così a dipendere dalla legittimità delle regole con cui il discorso è stato organizzato e istituzionalizzato temporalmente, socialmente e materialmente**. Se per M., però, questa legittimità soffre un regresso infinito e senza soluzione, **per Habermas** la soluzione sta nell'intendere questa regressione come apertura futura, qualificante la costituzione di ogni stato democratico. Costituzione che per H. è da intendere come progetto fondativo. In termini kantiani, la costituzione è un che di generazionale nel momento in cui coinvolge i cittadini del futuro a successivi e progressivi emendamenti che la renderanno sempre più prossima al suo carattere definitivo, riducendo al minimo il gap tra norme fondamentali e leggi ordinarie. Il rapporto paradossale, tornando a M., tra stato di diritto e democrazia dev'essere scardinato dal poter spiegare in che senso tutti i diritti fondamentali, non solo i politici, costituiscono il processo auto-legislativo. Serve adottare una pratica argomentativa comune ed esplicita per regolare la convivenza con strumenti del diritto positivo. **Resta centrale il carattere discorsivo del processo dibattimentale per autocorrezioni future e risultati razionalmente accettabili**. È un lavoro preliminare che risiede nella **costituzionalizzazione**. **I diritti da inserire nell'ordinamento sono: discendenti dallo sviluppo autonomo del diritto alla maggior misura possibile di pari libertà individuali; discendenti dallo sviluppo autonomo dello status di membro associato in una consociazione volontaria giuridica; di una pari tutela giurisdizionale individuale universalmente valida (azionabilità dei diritti soggettivi)**. Tre categorie imprescindibili per fondare un'associazione socialmente circoscritta di consociati giuridici mutuamente riconosciuti come titolari di azionabili diritti soggettivi. Gli interessati si riconoscono anticipatamente come utenti e destinatari di diritto. Senza, però, uno sviluppo politico di queste prime tre categorie, il diritto in generale non assume alcun connotato concreto: **serve la categoria dei diritti fondamentali che discendono dallo sviluppo autonomo del diritto a prendere parte, con eguali opportunità, al processo politico legislativo**. Serve poi distinguere fermamente tra piano linguistico-concettuale dei soggetti per incarnare la sovranità popolare e piano dell'esecuzione effettiva della prassi auto-determinativa. Resta fermo che solo se coniugato all'idea di stato di diritto, il principio democratico può realizzarsi: si implicano a vicenda e materialmente. **Purché, però, la costituzione venga intesa come progetto da compiersi in termini generazionali (idea kantiana del cosmopolitismo repubblicano)**. Allo stesso modo, autonomia privata e pubblica. L'autorizzazione alla partecipazione politica si collega alla aspettativa di un uso pubblico della ragione, verso il bene comune da cittadini co-legislatori democratici. Ma dall'altro lato, solo la garanzia di autonomia privata rende possibile ai cittadini l'utilizzo corretto dell'autonomia politica: le due si complementano, dunque. Anche perché vi è la necessità di **coniugare una idea di legalità coercitiva con la tutela eguali libertà soggettive**. Mai, esse, possono moralmente obbligare a qualcosa di diverso da quanto sia compatibile con l'eguale libertà di ciascuno. In quanto co-legislatori, i cittadini sono sì autorizzati alla

partecipazione politica ma con un uso pubblico della ragione, dunque con l'obbligo morale e civile di orientarsi verso il bene di tutti. Autonomia privata e pubblica viaggiano così a braccetto pur restano fini a se stesse. **Il processo democratico resta centrale per la garanzia dei cittadini al godimento di eguali libertà soggettive (autonomia pubblica), ma al contempo solo quella privata ne rende possibile l'uso politico.** Autonomia privata e pubblica, dunque, così come stato di diritto e democrazia si alimentano vicendevolmente l'una delle risorse dell'altra.

*Guy Hermet*

Sulla democrazia octroyée, **Bernard Crick** dice che la politica va concepita come un modo di governare società divise senza ingiusta violenza. La scienza politica non può quindi applicarsi ai sistemi non politici se non con grande difficoltà, non esiste come scelta libera nei regimi antipolitici. Almeno da un decennio, però, è noto come i regimi autoritari abbiano fatto scuola nel definire il passaggio verso le democrazie, formatesi in alcuni casi grazie a dirigenti di origine autoritaria, piuttosto che da una contro-élite democratica. Da qui la definizione di regimi democratici octroyés. Il primo a cogliere questa connessione fu **Neumann**, preparando il terreno all'abbattimento di certe barriere politiche. Storicamente, prima di Zeldin e con **Siegfried**, si è potuto ben notare **ad esempio il legame francese della tradizione repubblicana con la semi-dittatura napoleonica**. Con S. anche **Bagehot** aveva posto l'attenzione sull'elemento plebiscitario, capace di dosare le aperture democratiche rendendole delle novità attraenti e non allarmanti. Il richiamo però veniva fatto solo al contesto francese, molto meno a quello tedesco bismarckiano, benché il cancelliere sfruttò comunque il suffragio universale per l'identità nazionale, così come creò il welfare state andando a determinare l'orientamento riformista operaio. Altri esempi: il Brasile 1930-1954 con Getulio Vargas fondatore di correnti dem, della cittadinanza attiva e di nuove aspettative popolari; in Messico e persino nell'Italia e nella Germania fascio-naziste. Qui i regimi hanno teso la molla della modernizzazione economica e delle modificazioni sociali (Italia), distruggendo le dominanze cetuali aristocratiche, militari, burocratiche e borghesi-industriali-finanziarie (Germania). Qui, l'anti-oligarchia e l'antiburocrazia permisero scardinamenti importanti in tal senso, screditando gruppi antichi di potere, borghesi, aristocratici, militari e industriali. Occorre citare la Turchia kemaliana, dove il compromesso democratico e la strada verso la cittadinanza dem fu portata avanti dal regime autoritario come obbligo. In Spagna, infine, la transizione dal franchismo all'apertura politica passò gradualmente durante non soltanto gli ultimissimi anni del Generalissimo. Una transizione pacifica, programmata da uomini già noti nella dittatura, a cominciare dal re Juan Carlos, che ha prefigurato un passaggio *chiavi in mano*. Ben diverso dal processo più vendicativo avvenuto in Portogallo con la *rivoluzione dei garofani*. Dunque, questi autoritarismi esemplificano la volontà dei dittatori di creare un contesto progressista a livello sociale e civile a partire dal benessere prettamente materiale economico, raggiungibile tramite trasformazioni delle condizioni di vita. Specie nei suoi momenti interni di tecnocrazia, contraria ad imperialismi anni '30 e qualsiasi altro progetto autoritario: essa tende piuttosto a creare nuove classi dirigenti ed imprenditoriali, gestendo di fatto il regime sul lato economico-industriale. Infatti, è al

termine del processo di industrializzazione che si realizza e consolida la democrazia. Quest'ultima, quindi, si configura non più come meritevole per il valore intrinseco bensì per quello simbolico, quello di appartenere a società industrializzate e avanzate. In questo schema rimane implicito un consenso difficile all'inizio, ma che accresce mano a mano con il progresso economico. I tecnocrati, quindi, considerano come positivo e caratteristico l'autoritarismo nelle sue fasi centrali per il fatto di chiudersi rispetto alla massa, poco comprensiva di quelle manovre economiche attuate. Ma proprio per questo, però, rappresenta una soluzione di breve termine, da sostituire con una più ampia e garante di stabilità. Come nel caso spagnolo o portoghese, ad esempio, altro merito del regime è stato quello di sradicare vecchi sistemi partitici, dominati in quel caso da anarchici sugli operai o da oligarchi. Il problema, però, resta capire se il multipartitismo nascente significhi una semplice riedizione del tripartitismo antico o un'effettiva rifondazione del quadro espressivo della cittadinanza dem. **Per affermare però in questi termini, con l'imposizione, la democrazia, gli stessi tecnocrati attuano una demolizione dei fondamenti autoritari, oltre che una industrializzazione accelerata e quindi cambiamenti socioeconomici non di poco conto.** Trasformazioni spesso brutali che **Hirschman** definiva come *tunnel effect*, che oltrepassa il semplice malcontento economico per coinvolgere un disagio globale espresso politicamente. Facile ipotizzare e immaginare una recrudescenza delle dinamiche sociali, con gli operai sempre meno tolleranti del sostenimento dei costi industriali. Giocando sempre più a favore delle categorie intermedie della popolazione, la modernizzazione conservatrice ed autoritaria favorisce il soddisfacimento delle domande materiali nonché l'ulteriore espansione delle loro aspettative post-materialistiche. Si produce così un passaggio soddisfacente a metà verso la democrazia, che debilita sì la dittatura ma si instaura come nuovo regime in modi certamente poco ortodossi e auspicati dalla massa popolare. Il nuovo potere si situa in un vettore che parte dalla pratica autoritaria coercitiva e finisce in una liberale redistributiva e compromissoria. Allo stesso modo, dalla cooptazione chiusa ad una elezione semi-concorrenziale attraverso una meritocratica semi-aperta; e sulla tolleranza dei governanti autoritari verso i leaders dell'opposizione: vittime fino in fondo o riammessi. Questi sono gli elementi fondanti di una democrazia octroyée. Per il resto, **le nuove élites al governo, le elezioni, le formazioni politiche legittime, i sindacati, le libertà politiche, la gestione economico-sociale e l'informazione, sono temi fondanti e sostanziali riguardo la transizione in sé verso la democrazia**. Sull'imposizione dall'alto, però, si esclude l'eliminazione uniforme e contemporanea delle barriere opposte a una spontaneità democratica. La fine del processo di passaggio avviene con la definizione di tutti questi ambiti politici, rendendo residuale la legittimità dell'opposizione dem. **Il punto di non ritorno della democrazia dall'alto è quando l'élite al governo, già presente nel vecchio regime, lascia legalmente il posto ad una nuova forza di potere democratica che rinuncia a darsi un ruolo costituente, riconoscendo quindi la transizione avvenuta e le istituzioni formatesi in quel contesto, senza rotture sistemiche.** E' il passaggio sostanziale di quanto visto metodologicamente in Bobbio con la sesta regola sulla democrazia riguardante la non privazione dei diritti della minoranza, al fine di permettere alternanza e consentire che i *pochi* possano diventare i *molti*. Esempi convincenti di tutto ciò si hanno in paesi non già sviluppati né in cui non vi fossero altre soluzioni materiali alla crisi da offrire con metodi autoritari. Eccetto il caso del Giappone, l'unico ad aver rispettato queste due caratteristiche, le altre situazioni si sono tutte sviluppate con distacco da esse.

**I punti chiave della democrazia imposta** Dalla coercizione autoritaria al liberalismo distributivo e compromissorio delle risorse; dalla cooptazione chiusa alla (semi) concorrenzialità selettiva dei dirigenti politici; la progressiva re-integrazione degli oppositori; e poi: la formazione delle nuove élites, il sistema elettorale, i partiti più estremi e i sindacati con relativo radicamento e accettazione sistemica, la restaurazione delle libertà, la gestione economico-sociale e la politica in materia di informazione.

*Andrea Greppi*

Sulla democrazia, **Bobbio** ha sempre mantenuto una visione di legame con il costituzionalismo liberale, almeno nella sua forma moderna. **Per Ferrajoli**, invece, la democrazia costituzionale è la risultante di una trasformazione paradigmatica del diritto positivo nazionale e internazionale. L'avvenuta esistenza della convenzione costituente e, da essa, del diritto sul diritto, determina mutamenti chiave nella struttura del vecchio stato di diritto e nella vecchia concezione liberale democratica. L'autore sottolinea come le differenze basiche tra F. e B. riguardano i due modi di vedere il rapporto tra giusnaturalismo ideologico e costituzione di un governo democratico. Tra democrazia liberale e costituzionale: il modo in cui la teoria ricostruisce l'autorità delle regole e delle convenzioni. **Per Ferrajoli, le regole costituzionali sono fondanti ed indisponibili, le restanti appartengono alla politica minore, di partiti, voti ed interessi. In Bobbio, invece, i due momenti non si distinguono, e anzi appartengono ad un unico processo politico senza distinzioni qualitative che prefigurano regole non assolutamente indisponibili.** Nel primo caso, quindi, abbiamo una concezione rigida di Costituzione, con la totale chiusura a future modificazioni per un adattamento socio-politico. In Bobbio, invece, la Carta costituzionale deve essere flessibile a cambiamenti generazionali successivi. In secondo luogo, **tra condizioni e regole: per F., alcuni diritti sono insiti nel concetto di democrazia, ne sostanziano il contenuto più che la condizione. In B., invece, la concezione procedurale della democrazia distingue nettamente tra regole e condizioni.** Per Ferrajoli, poi, la *sopravvivenza* è sostanzata nella società democratica come diritto proprio; in Bobbio, invece, essa è una garanzia necessaria per il gioco democratico. Per distinguere sostanza e procedura delle regole occorre innanzitutto tenere a mente che le regole di procedura possono far giungere a più soluzioni in base ai contenuti: esse non sono, infatti, solo formali, cioè neutrali rispetto ai risultati. Queste regole saranno, poi, coerenti con altre considerazioni di sostanza. Poi vi sono le regole procedurali meramente formali, costitutive e non proprie di un contenuto sostanziale. Entrambi coincidono sul legame ormai indissolubile tra stato di diritto e democrazia, benché offrano due punti di vista diversi. Bobbio si basa sul realismo contrastante con l'utopia ragionevole; Ferrajoli fa prevalere la fiducia nella capacità progettuale della ragione.

Paul Hirst

Proposizioni della **democrazia associativa**, teoria politica normativa: maggior numero di attività sociali affidate ad associazioni volontarie autogovernate; stato efficace e ridimensionato nella sua complessità meccanicistica; le associazioni possono sostituire forme costituite di potere gerarchico; queste associazioni, fornendo il servizio sanitario, educativo e assistenziale, dovrebbero ricevere finanziamenti pubblici. In questa teoria vi è così un **richiamo normativo coniugato al resoconto funzionale delle istituzioni**: ciò perché viene espanso il concetto di governance nella società civile, in uno scenario che ammette concorrenza tra associazioni senza fini di lucro. Da notare è quindi la visione simile alla tradizione aristotelica e rousseauiana, nonché l'originalità di terza via a capitalismo e socialismo, l'uno liberista e l'altro stato-centrico. Cerca di risolvere la crisi della democrazia rappresentativa e quella che dipende dalla crescente insoddisfazione nei confronti dell'assistenza pubblica centralizzata e standardizzata. Sostiene, inoltre, che dovrebbero esistere più stati sociali, tanti quanti ne servono ai cittadini: stati sempre conformi ai valori e propri dei diritti pubblici di base minima comune. La crisi governativa di *partiti* ed *élites* al comando degli Stati, così come della partecipazione politica alle elezioni ma non solo e delle elezioni stesse come istituzione legittimante: sono questi i cardini in cui s'inserisce la soluzione della democrazia associativa. Gerarchizzazione delle società, privatizzazione, digitalizzazione e aziendalizzazione del pubblico han fatto perdere valore ai cittadini, sia come dipendenti che come consumatori, minimizzandone il ruolo attivo necessario al funzionamento della democrazia intera. Una cultura di massa depoliticizzata, un pubblico sempre più dissociato hanno prodotto l'accrescimento del **pericolo di un governo sempre più di minoranza o di una tirannia della maggioranza**: meno presenza elettorale, meno governance statale - giustificata malamente con la globalizzazione - meno associazionismo cittadino e più contatti isolati, meno associazionismo libero e più gerarchizzato, senza contraltari di controllo dei poteri e dei controllati. Timori e paure già previsti da pensatori come Montesquieu, Tocqueville e John Stuart Mill. La centralità della **democrazia associativa** come miglior soluzione a tutto ciò, si può capire dal fatto di **prevedere la più ampia riprogettazione istituzionale accompagnata da livelli di partecipazione pubblica notevoli**, diversamente da quanto avviene secondo il modello deliberativo o di network governance e soft-power. Ovviamente, questo percorso associativo dev'essere sostenuto dal governo con politiche pubbliche (leggi) a favore. Così come è comprensibile che non in ogni dove il modello sia plasmabile: si pensi a contesti di crisi ecologica dove la razionalizzazione delle risorse è la via d'uscita tramite uno stato forte e centralizzato: ciò a dimostrazione del fatto che lo Stato dev'essere comunque presente a garanzia e sostegno di questo sistema associativo, nonché per intervenire interrompendone alcune misure cardine in favore di qualcun'altra straordinaria e temporanea. Sono **tre le questioni da riformare tramite l'associazionismo democratico: assistenza, autogoverno e gestione di società commerciali.** Da tener conto sono poi: **la localizzazione dei servizi** a garanzia della loro efficienza al pubblico (prossimità dei servizi al cittadino), **l'accomodamento di necessità valoriali e culturali** ad integrazione dell'apparato legislativo ed economico associativo, **il rinnovamento governativo delle organizzazioni** contro quanto si diceva a proposito di gerarchizzazione. Tutto per nuove associazioni concentrate sulla dimensione interna e impegnate a fornire **servizi inclusivi, stabili e ben regolati.** Importa anche il modo, oltre che il contenuto, della

fornitura di questi servizi: **la localizzazione è centrale per la loro efficienza e la più facile disponibilità al pubblico, i valori e gli standards per il pluralismo e quindi per includere quante più fasce sociali possibili, le forme di controllo tali da garantire democrazia e diritti politici a discapito dell'atrofizzazione delle posizioni lavorative.** Ne gioveranno, tramite protezione legislativa (le politiche pubbliche statali di cui sopra) e alternative nuove, le piccole imprese e la concorrenza alle grandi, l'artigianato sull'industria. Più servizi, dunque, ma con uno Stato-Istituzione presente e vigile ma meno opprimente e prevaricatore, verso un **modello associativo** che si configura come **unica soluzione evidente alla sclerosi delle rappresentanze attuali.**

*Carlos Fuentes*

La fine del bipolarismo ha predisposto un isolamento internazionale degli Stati Uniti d'America, rimasto costretto a dover fare i conti con i suoi problemi interni tra ambiente, diritti femminili, della terza età, problemi sociali, educativi, infrastrutturali ed urbani, culturali ed etnici. Il modello capitalistico affermatosi nel nord America è quello dell'iniziativa privata de-regolata, con lo stato distante dalle questioni economiche. Un laissez-faire che invece in Europa è malvisto per via della sua necessaria subordinazione al consenso operaio, alla partecipazione imprenditoriale e alla protezione sociale del dipendente di fabbrica. Gli stessi problemi socioculturali però si riversano anche nel vecchio continente, in generale poi **il macro-problema resta quello della redistribuzione della ricchezza mondiale.** Da qui, sviluppo + democrazia + giustizia si rendono ancor più imprescindibili. In Latino America, ad esempio, positiva è la recente enfasi organizzativa dal basso e dalle periferie sociali: ciò che **Julio Ortega** definisce come democrazia radicale, rafforzamento di condizione civile, umanizzatrice e solidale. **Per Georg Konrad,** lo stesso è la nuova forza, non di capitalismo o socialismo rinnovati, bensì della società civile, la sua radice di civiltà, la sua volontà di non sacrificare la vita al dogma e di tenere a bada i sacerdoti del capitalismo e del comunismo. Manca, dunque, la coniugazione tra nazione giustizia e cultura all'interno del formato democratico: la diversità è il valore autentico della convivenza interculturale. La **continuità culturale,** così come la **tradizione giuridica** e la **diversità** stesse sono punti fermi nel contesto ispano-americano. Cooperazione nella sicurezza, necessità giuridica e preservazione pacifica e ambientale sono cardini essenziali da cui ripartire. La città multi-etnica e multiculturale è il prodotto inevitabile delle comunicazioni istantanee, dell'integrazione economica e di quella parallela tra strutture culturali, sociali e politiche locali. Serve quindi, come meta ultima, un ordine internazionale fondato sul diritto e sulla cooperazione: richiede capacità diplomatica, lealtà al diritto, immaginazione politica e coraggio umano, incluso per accettare pesanti ed inevitabili insuccessi. Tutto nell'ottica di essere un'unica potenza, una superpotenza chiamata *mondo.*

Michael W. Doyle

Sulla pace mondiale non v'è dubbio che la tradizione classica dem faccia da punto d'origine riconoscibile. **Secondo Thomas Paine**, ad esempio, le guerre vengono mosse da leader autoritari con istinti aggressivi e mai da paesi dem, contrari al conflitto in ogni sua forma. Ben opposta è la visione tucididea dell'*imperialismo democratico*, per cui i regimi dem lancino come nessun altro campagne di aggressione imperiale. Definendo kantianamente la sua posizione si potrebbe quindi far riferimento alle democrazie internali, giudicate imprevedenti ed incompiute dal filosofo prussiano. Poi, altra proposizione che annulla il legame tra pace e democrazia, è riscontrabile nel concetto per cui la democrazia dovrebbe essere associata ad una forte difesa onnidirezionale, quindi ad un atteggiamento isolazionista in uno stato di guerra generale, pressoché permanente e penetrante. Dai propri rapporti esteri, la democrazia dovrebbe soprattutto indipendizzarsi: da qui l'isolazionismo democratico ed internamente comunitarista teorizzato da **Rousseau**. Terzo: **i regimi in questione sono plasmati dall'internazionalismo pacifico, seppur non necessariamente tale verso regimi non dem**, come confermato oltre che da Paine anche da Immanuel **Kant**, secondo il quale i conflitti vi sono tra regimi liberali e non, con l'intento dei primi di convertire a sé i secondi o quantomeno di resistere ad essi e conservare la propria struttura democratica. Nella quarta, infine, democrazia e pacifismo sono uniti positivamente: il pacifismo democratico di Shumpeter riprende per larghi tratti la via tracciata da Kant, sebbene si muova sugli assiomi fondanti del capitalismo come cardine della democrazia universale, antibellica e antiimperialista.

- 1) Tornando a **Tucidide** e all'*imperialismo democratico*, i fattori guida degli stati sono *amore della gloria, paura e utilità* (nel senso economico di ritorno ed interesse, convenienza, affare). Solo un regime indipendente e autonomo si garantisce sicurezza altrettanto tale: gli stati devono occuparsi del loro potere relativo. Al centro, vi è il potere navale. Contano poi le risorse dei cittadini, da estrarre per lo stato per fini pubblici. Poi, le istituzioni democratiche espressione di un governo specchio sociale di libertà. Solo in questo contesto le energie creative del popolo possono svilupparsi a pieno. Anche i magistrati sono centrali nel progetto del filosofo ateniese, sebbene questo sistema presenti anche debolezze. L'ampliamento eccessivo e l'autodistruzione, ad esempio. Che nel modello democratico ellenico scatenarono guerre inutili fonte di indebolimento statale.
- 2) *L'isolazionismo democratico*: **per Rousseau lo stato tipico è l'oppressore estremo**, differentemente dallo stato naturale dove i rapporti umani sono miti e casuali, né cooperativi né aggressivi. Nel secondo stato di natura aumentano gli individui, si presenta così il problema della scarsità delle risorse da distribuire: da qui s'originano proprietà, possesso, rivalità, gloria, odio, gelosie. L'individualismo e il familismo si sostituiscono alla felicità naturale, la cooperazione è ora un problema. L'egoismo degli interessi aumenta con la progressiva settorializzazione sociale, fino a promuovere in termini di ricchezza e potere chi accumula di più. Si scatenano frode e presunzione nei rapporti e a livello internazionale seppur con la soluzione dell'equilibrio di potenza alla tirannia, emerge la minaccia bellica.



Tutto, in un contesto internazionale perennemente in stato di guerra e senza autorità sovrastatali regolatrici dei rapporti tra le nazioni. R. allora si affida alla democratizzazione interna: un contratto sociale, regolativo, con guerre ridotte allo stretto necessario e riforme democratiche o pericoli d'isolamento allontanati. Tutto affidato non ad un monarca bensì ai **concittadini**, in un panorama interno civile libero ed eguale che garantisce pace a livello internazionale. Si stabilirebbero leggi universali, nell'applicazione e nel soddisfacimento delle volontà e quindi eventuali conflitti scaturirebbero solo per scopi nazionali, se necessari quindi ma comunque senza limiti alla violenza, se non dipendenti da simpatie umane. **Più riforme interne vengono attuate e meno effetti gravi vi sono dallo stato di guerra: il pericolo si riduce progressivamente, sebbene gli stati restino in conflitto.** Per R., il sistema internazionale è anarchico e fatto di conflitti statali inevitabili, in cui neppure la democrazia è una via affidabile di scampo. L'equilibrio di potenza interstatale può mitigare la tirannia internazionale, ma sempre e solo tramite la minaccia bellica. La pace globale è pressoché impossibile per via degli interessi egoistici dei sovrani, impegnati a conservare vantaggi e superiorità relativa invece che occuparsi di sicurezza internazionale, sfruttano la guerra per profitto ed influenza e non possono fare a meno di usare la forza per imporsi. Esempio, invece, di pace isolazionista è la Corsica: società piccola e sottosviluppata, in cui la semplicità rurale non lascia spazio ad arricchimenti per pochi, protetta da questo egualitarismo securitario. Per terza condizione, dopo il contratto sociale e il modello corso, il filosofo presenta l'esempio polacco: eguaglianza contadina e virtù democratica. Egli incentiva l'educazione, le occasioni culturali e un sistema politico partecipativo-patriottico. Tutte queste proposte riformiste incidono sullo **stato di guerra**, perché mosse dalla prudenza razionale della volontà democratica e opposte all'egoismo monarchico possono ridurre caratteri ed effetti.

- 3) Per gli **internazionalisti lib-dem**, di Rousseau si può mantenere l'assunto dello stato come unità decisionale essenziale, stabile e istituzionalizzata. Viene rifiutato, invece, quello degli stati-unità razionali ed egoistici: per loro, al contrario, essi sono istituzioni rappresentative complesse. Oltretutto, le democrazie istituzionali sono  motivate dal valore della libertà individuale cosmopolita, anziché da mere questioni di potere, interesse materiale e prestigio. **Secondo Kant**, in *Per la pace perpetua*, i regimi liberali instaurano relazioni pacifiche con stati similari e belliche con stati non liberali. Le guerre liberali, storicamente, sono sempre state lotte per la libertà, per la proprietà privata e per la salvaguardia della propria natura liberale. **La repubblica è la prima fonte del filosofo, il diritto internazionale è la seconda.** Con Kant, il diritto costituzionale lascia spazio a quello internazionale o costituzionale-repubblicano-cosmopolita, garante del rispetto oltre che della prudenza riguardo il primo. Prudenza e rispetto si consolidano nella separatezza delle nazioni repubblicane, col progresso culturale che favorisce la comprensione dei diritti legittimi di tutti i cittadini e di tutti gli stati, in rapporto tra loro. **Si fonda moralmente e non razionalmente la pace liberale.** Queste repubbliche, giuste, sono tali per la fondatezza sul consenso

e parimenti ritengono che lo siano anche le altre, meritevoli perciò di un atteggiamento *accomodante*. Il diritto cosmopolitico progettato da Kant aggiunge incentivi materiali agli impegni morali: consente che prima o poi lo **spirito commerciale** prevalga in tutte le nazioni, creando incentivi affinché tutti gli stati promuovano pace ed evitino conflitti. La teoria kantiana non è né soltanto istituzionale né meramente economica o ideologica: nel loro insieme, **istituzioni liberali, idee liberali e leggi transnazionali** mettono in relazione i tratti salienti degli stati e delle economie liberali e una duratura pace liberale. **In quanto ai rapporti lib-non lib**, invece, i sospetti tra i due stati possono condurre a restrizioni dei contatti sociali, segnando in negativo un intero rapporto. Altre fonti di conflitto in questi rapporti partono dal vincolo costituzionale e dalla condivisione di interessi commerciali (positivi e tenuti in conto da Kant, ma forse non così centrali come in Shumpeter è il *capitalismo* vero e proprio a fondare il pacifismo democratico) alla base delle relazioni pacifiche lib-lib.

- 4) Il *pacifismo democratico*. **Secondo John Mueller**, la tesi moderna per cui le democrazie siano intrinsecamente pacifiche è dimostrata dal progressivo discredito dei conflitti egemonici, causato dall'aumento dei loro *costi psichici e fisici*. Affiancandosi al duello e alla schiavitù, le guerre sono divenute via via moralmente inaccettabili. **Per Shumpeter**, la linea è la stessa: capitalismo e democrazia sono a fondamento del pacifismo liberale moderno. Per S., l'imperialismo è una disposizione priva di oggetto, da uno Stato, all'espansione violenta e intollerante dei confini. È la risultante di una macchina da guerra, di istinti bellicosi e dell'esport-monopolismo. In tutto il mondo capitalistico è nata un'ostilità di principio alla guerra, all'espansione e alla diplomazia segreta. **Il capitalismo è associato ai partiti pacifisti, il lavoratore industriale operante in un contesto capitalistico è antiimperialista**. Istituzioni internazionali come la corte dell'Aja dimostrano come il capitalismo abbia sviluppato strumenti ed istituzioni preventivi contro la guerra. La società meno feudale e più capitalistica, per S., ovvero gli USA, ha dimostrato tendenze meno imperialistiche. La prevalenza del libero scambio, insomma, favorisce un'espansione non violenta: materie prime e mezzi di sussistenza sono accessibili a qualunque nazione entro quei confini malgrado la bilancia dei vantaggi economici possa pendere spesso dal lato dell'opzione bellica. L'arma del pacifismo capitalistico e democratico, quindi, non viene ceduta malgrado S. stesso ammettesse come le repubbliche borghesi aggredivano ogni qual volta lo ritenessero opportuno e vantaggioso.

Insomma, **Tucidide, Rousseau, Kant e Shumpeter** sostengono e teorizzano il governo repubblicano popolare, democratico o rappresentativo. Si attendono però relazioni internazionali rispettivamente imperialiste, isolazioniste, internazionaliste e pacifiche.

**Pacifismo liberale, Shumpeter:** Pace-Dem/Non dem

**Internazionalismo liberale, Kant:** Pace-Dem e Guerra/Imperialismo-Non dem

**Imperialismo democratico, Tucidide:** Guerra/Imperialismo-Dem/Non dem

**Isolazionismo democratico, Rousseau:** Guerra-Dem/Non dem

L'uomo di **Shumpeter** è razionale, individualista, democratico, omogeneizzato perché persegue interessi materiali in modo monistico. Interessi che risiedono negli scambi pacifici, commerciali e materiali, regolanti rapporti pacifici tra stati simili (democratici e capitalisti). Insomma, tutte le nazioni si muovono verso libero scambio e libertà, e da civiltà governano le regioni culturalmente arretrate. Un modello democratico capitalistico che per Shumpeter è il fulcro del pacifismo: tutti i regimi ad economia di mercato sono di per sé liberi, oltre che liberali e liberisti, e antiimperialisti, lontani più che mai da ogni istinto bellico e violento. **In Kant**, il modello assume connotati più costituzionali, oltre che internazionali e cosmopoliti, in uno scenario conflittuale tra repubbliche e non repubbliche: i regimi liberali fanno guerra solo a regimi non liberali cercando di conservare la propria natura e possibilmente espanderla ai secondi. La rappresentanza delle prime viene spaventata dall'assenza di esse nelle seconde, finendo per scatenare conflitti che anche se costosi, portano ad accrescere il potere interno dei politici liberali, promuovendo democrazia, proprietà privata e diritti individuali oltre i confini. Questa sfera individualistica che nel filosofo di Königsberg permane, è sostituita in Rousseau da una declinazione comunitaria: tutto viene affidato al concittadino in una rete di rapporti reciproci paritari e contemporanei che sostanziano la cosiddetta volontà generale.

**In Tucidide**, la cittadinanza si caratterizza per coraggio, ambizione, paura, utile/profitto, prudenza, gloria, patriottismo. I cittadini sono uguali davanti alla legge, votano universalmente ma differiscono per status sociale e condizioni di vita. Gli stati sono guidati da paura, onore e interesse egoistico; connotati l'uno diversamente dall'altro per dimensioni, risorse e potenza. In questo scenario, l'imperialismo è considerato come utile praticabile e apprezzabile. Essere impero garantisce sicurezza, benessere e gloria della maggioranza più forte: il demos garantisce efficacia ed economicità navale. Oltre l'eguaglianza giuridica è quella sociale ed economica che fa differenza rispetto al cittadino razionale, eguale e libero rousseauiano. **Con Rousseau**, la democrazia si mantiene in dimensioni ridotte per non intaccare le libertà individuali, onnipresenti nella repubblica teorizzata dal francese. Tutti possono governare ed essere governati su base egualitaria. **Il suo sistema imperialistico è assolutamente libero, indipendente e isolazionista.** Tucidide e Rousseau, in conclusione, concordano sulla disponibilità per lo stato di forza e lealtà a sostegno dell'autorità nazionale. Le loro democrazie rimangono in uno stato bellico, sebbene in Rousseau non vi siano declinazioni imperialistiche dei regimi democratici o non democratici perché, almeno internamente, si teorizza uno scenario democratico e pacifico.

Analizzando infine il **confronto Rousseau-Kant**, entrambi i filosofi concepiscono dei cittadini liberi, politicamente eguali e razionali. Lo stato kantiano è governato secondo legge come in *repubblica*, i cittadini mantengono la loro individualità e diversità economico-sociale. Democrazia diretta di R. e costituzionale di K.: prudenza dem in favore e nell'interesse dei più (maggioranza). Nel primo, però, si parla di *volontà generale*,

mentre per il filosofo tedesco le repubbliche sono in grado di apprezzare l'eguaglianza morale di tutti. In R. ne deriva un ampio comunitarismo, con la condivisione dei diritti dal cittadino al concittadino, tenendo per sé quello all'egual considerazione. Sparisce la coscienza individuale in favore di una collettiva, perde di grado anche l'apprezzamento per i diritti internazionali delle repubbliche straniere. E allo stesso modo non si sviluppano legami materiali transnazionali e cosmopoliti. In Kant tutte queste dimensioni rimangono ma nel contesto individuale, come imperativo categorico. **In comune rimane così la razionalità democratica.**

**Implicazioni per l'attualità** Il governo maggioritario è necessario ma non sufficiente: serve seguire il percorso costituzionale kantiano del cosmopolitismo morale universale individuale. Oppure la via di Shumpeter, pacificatrice e capitalistica, culturale e del libero scambio. Fortunatamente questi due modelli democratici stanno dominando nelle forme pluraliste e repubblicane sebbene siano da ravvisare **tre moniti all'internazionalismo liberale**. *Uno: l'accondiscendenza*, ossia la poca forza di difesa del proprio modello negli stati, quando nessuno tra essi prevaleva come guida. *Due: l'imprudenza* di lanciare crociate imperialistiche come già fatto dagli USA; villaggi o stati che siano non possono essere distrutti con lo scopo di salvarli, confermando il gap incoerente tra democrazia interna e imperialismo esterna. *Tre: la paranoia violenta*, l'escalation di ostilità simbolo della perdita d'occasione dei regimi liberali di negoziare accordi di controllo su armi. In sostanza, il liberalismo si lega sempre più alla democrazia, pur non essendo per sue origini d'ispirazione universalistica, ma **ciò che serve è un apparato istituzionale e di sviluppo internazionale della sicurezza multilaterale per regolare la condotta e porre limiti**.

*Luigi Bonanate*

**Pace o democrazia?** Nel sistema internazionale contemporaneo si vanno diffondendo procedure e regole sempre più basate sulla concertazione tra soggetti che detengono la rappresentanza di molti altri stati. Allo stato che si proclama democratico non può esser concesso di definirsi tale se svolge una politica estera autoritaria e repressiva, così come non può essere considerato effettivamente socialista quel paese che agisce all'estero in modo dispotico: **la politica estera non è più libera dai valori di quella interna. La democrazia deve insistere tanto sul piano nazionale quanto internazionale**, secondo uno sviluppo storico-spaziale. *In primo luogo*, l'aumento progressivo delle democrazie mondiali negli stati può far ipotizzare una prossima democratizzazione del contesto globale. *In seconda battuta*, la progressiva pacificazione del sistema internazionale rende la vita internazionale meno precaria e insostenibile di quanto non lo fosse prima. *Terzo*: lo sviluppo di forme di coesistenza internazionale più solide e prevedibili, tali da aver notevolissimamente accresciuto il livello di interdipendenza tra stati slegati. E allora ecco il formarsi dei regimi internazionali contraddistinti da un livello di consenso sulla conservazione dell'ordine esistente. Di qui tre effetti: **inaccettabilità degli argomenti dell'anarchia internazionale**, così come **del nesso inversamente proporzionale tra guerre e democrazie** e, infine, **della proposizione per cui la politica internazionale sia una mera**

**ripetizione dei rapporti interni.** Le guerre vengono condotte da ogni stato, dunque il problema della democrazia internazionale non può essere analizzato secondo la logica della semplice sommatoria delle democrazie interne, bensì soltanto da un'ottica internazionale. Se la vita internazionale non è esclusivamente quella dello stato di natura hobbesiano, può essere allora assoggettata all'analisi scientifica così come la vita politica interna. **Critica all'idealismo:** contro lo stato-centrismo, è la vita internazionale a trascinare con sé i destini degli stati, come nel contesto pur innovativo e pro-idealista della Società delle Nazioni. **Sul rapporto tra pace e democrazia internazionale:** regime democratico intrinsecamente non violento e quindi con tutti gli stati a mo' di democrazia non si avranno più guerre oppure il contrario, cioè che solo con la pace internazionale si potrà diffondere la democrazia?

Da un certo punto di vista appare plausibile come se tutti gli stati fossero soddisfatti dalla pace esistente, allora potrebbero dar vita a rapporti democratici. Ma è una risposta astratta: ogni pace storica non può non lasciare qualcuno insoddisfatto (stati sconfitti in primis). Potrebbe darsi, per uscire da questo piano ideale, che gli stati si accordino sulle regole risoltrici le controversie. **Una dimensione internazionale, dunque, procedurale e che abbia alla base l'uguaglianza tra gli stati e dei cittadini di tutti gli stati, che proponga ricambio al governo, che consenta il dissenso e la formazione di un'opinione pubblica mondiale.** Eppure, **l'incoerenza degli stati** si è dimostrata essere sempre dietro l'angolo, **indipendentemente dalla loro natura democratica o no.** Se è dunque possibile eguagliare pace ed ordine a livello globale, lo stesso non può farsi con pace e democrazia, vedasi il rapporto Usa-Russia. **Con un contesto pacifico si potrà però creare una condizione quanto più ampia di pre-democrazia, quanto meno, affidata però sempre al rispetto delle regole del gioco degli stati.** Altro punto a favore di un futuro avvicinamento delle due sponde può esser visto dal progressivo ampliamento partecipativo internazionale. Si potrà fare anche affidamento sul fatto che **il declino egemonico statale mondiale ha favorito la vita internazionale, stimolando la cooperazione.** Il problema, dunque, sembra assestarsi piuttosto sulla volontà persistente degli stati di rimanere sugli affari interni (politica nazionale) piuttosto che su quelli internazionali (politica estera); sebbene ciò vada a discapito delle strategie politiche dei singoli attori mondiali. Del resto, **i rischi di distruzione proverranno sempre dallo scenario internazionale.** Oltre che sul fatto di dover progredire con la democratizzazione dello scenario globale, a fronte di un **contesto statale** già compiuto sotto questo aspetto eppure **fonte di egoismi:** non sembra quindi si possa parlare di *anarchia* internazionale quanto piuttosto di uno stato-centrismo ancora imperante. Specie nel senso di una prevaricazione della politica interna rispetto a quella estera e di un gap democratico tra esse ancora troppo evidente. Il caso statunitense, poi ampiamente discusso da Dworkin, è in questi termini emblematico.

## ANALISI DEL PENSIERO DWORKINIANO

Per Dworkin, filosofo statunitense scomparso il 14 febbraio 2011, il diritto include necessariamente valutazioni morali, la cui validità si fonda non solo sulla loro accettazione da parte dei giudici e dei cittadini, ma anche sulla loro intrinseca correttezza, quali aspetti della moralità politica della comunità. Si tratta in particolare dei principi inclusi nel sistema costituzionale, che esprimono primariamente una serie di diritti degli individui. Rilevante per esser stato uno dei principali ispiratori del neo-costituzionalismo, il pensatore americano coniugava diritto a morale politica ed etica. Quest'ultima è, per Dworkin, non un mero fatto sociale bensì prodotto critico, razionale e cognitivo. Diritto come concetto interpretativo, esso dipende per D. da valori, il dover essere al quale si connette *l'essere, i fatti sociali.* Interpretare il diritto significa, in D., praticamente determinare le norme da applicare al caso concreto, sul quale decidere. **Equità e giustizia devono coesistere alla base della comunità** per permettere tutto ciò, per far sì che tutti abbiano lo stesso valore, stessa dignità giuridica e politica. *L'ideale di integrità politica* si consta, per D., di *governare attraverso un insieme coerente di principi comuni* per eguagliare tutti i soggetti. Regole, ma non solo, dunque, nel diritto: vi sono anche principi che consentono la miglior interpretazione morale dei concetti costituzionali. La presenza dei principi e dei diritti conduce a una visione della **democrazia quale sistema in cui gli individui hanno diritti che le istituzioni politiche e le maggioranze** *“non hanno il potere di superare o compromettere”*, diritti che proteggono le scelte del singolo, ma anche favoriscono il corretto dispiegamento della deliberazione democratica: anche qui, stessa coniugazione tra stato di diritto e democrazia (vedasi saggio di Habermas oltre che la visione kantiana). La democrazia, secondo Dworkin, richiede *“la protezione costituzionale dei diritti individuali”*. Dworkin sottolinea la necessità della **tutela**: di cosa? dei diritti di libertà degli individui e delle minoranze, della non discriminazione, della libertà di scelta sessuale e di livelli minimi di diritti sociali. Una **libertà** intesa dal filosofo **come licenza**, cioè **come assenza di impedimenti**, tesa però sempre a garantire l'uguaglianza e mai apostrofabile come diritto alla libertà generico. Un po' come il sesto comandamento fondamentale di Bobbio sulla democrazia metodologica: non si deve precludere nulla alla minoranza benché il sistema sia maggioritario, affinché quei pochi un giorno diventino i molti e viceversa per un'alternanza proficua per il sistema intero. Dunque, differentemente dal concetto liberale tipico, al centro c'è la questione egualitaria e non quella delle libertà negative: invece che di *benessere*, Dworkin parla di *risorse* in base alle quali rendere tutti uguali. Ciò permette di distinguere due **diverse concezioni della democrazia: quella “maggioritaria”, per la quale tutte le decisioni sono legittime se approvate dalla “maggioranza dei cittadini”, e quella costituzionale e deliberativa per la quale il “governo è soggetto a delle precise condizioni”.** Secondo Dworkin, infatti, la verità (oggettività) dei giudizi morali può essere stabilita solo a partire da criteri interni alla morale: la verità di una conclusione morale dipende dalla coerenza degli argomenti adottati a suo sostegno. Tale coerenza si deve misurare rispetto ai concetti morali caratterizzanti la pratica cui si fa riferimento, ma anche rispetto a valori più generali (comuni ad altre pratiche), e alle decisioni adottate nel passato. La verità dei giudizi morali dipende quindi da una valutazione olistica che si allarga a tutti questi aspetti. Nel saggio *La democrazia possibile*, per arginare una certa deriva retorico-relativista del concetto di **dignità umana** e ricercare un sostrato valoriale comune per la costruzione di un dibattito

sulle cosiddette questioni rilevanti, che esuli da contrapposizioni faziose, ne configura una nozione concepita come l'unione di due concetti, «uno l'aspetto dell'altro», che permettono a suo parere un sano rapporto dialogico tra opinioni differenti. **La prima dimensione** individuata dal filosofo americano, definita "*principio del valore intrinseco*", costituisce l'idea che **ogni vita umana abbia un suo particolare significato in sé e che chiunque sia tenuto a riconoscerlo in quanto potenzialità con valore oggettivo**. Dal momento, pertanto, che essa (la vita umana) inizia, diventa rilevante, sia socialmente, sia individualmente, il modo in cui essa si sviluppa. Il fatto, che sia portata a compimento raggiungendo i fini individuali che si propone o, invece, fallisca sprecando il suo potenziale, diviene un elemento di interesse oggettivo e non solo strettamente inerente al soggetto protagonista. Se non si ritiene la propria vita superiore a quella di tutti gli altri, implicitamente si sta accettando il primo principio dworkiniano sulla dignità umana. In questo senso **si riprende Kant ed il concetto assoluto di umanità, il cui rispetto vale in termini assoluti ed il cui disprezzo, quand'anche riferito alla vita di qualcuno, colpisce automaticamente anche la nostra proprio in virtù di una umanità universale ed assoluta. Ogni singolo contribuisce al bene sociale secondo le proprie capacità di realizzazione personale. Tutti, in questo senso, sono uguali benché comunque contemporaneamente liberi.** Può difficilmente discutersi l'ipotesi che una persona non possa appartenere ad una delle due culture onnicomprensive: anche chi inizialmente possa pensare ad una vita meramente basata sul quotidiano, poi finisce per ricredersi in favore di una visione progettuale e realizzativa della vita stessa, fatta di rapporti, obiettivi, credenze e mutamenti. Ognuno vive la propria vita al meglio in virtù dell'intrinseca importanza della vita stessa, non per altre ragioni casuali o causali (religiose, ad esempio). Dunque, **ognuno assolutizza il valore intrinseco della vita per sé, senza metterlo a confronto con quello altrui**, rispettando di fatto il primo principio della dignità umana. Il filo logico seguito è di tipo kantiano: l'eventuale disprezzo per la vita altrui colpisce automaticamente anche la propria e la visione che se ne ha. **La seconda dimensione** viene, invece, denominata "*principio della responsabilità personale*" e afferma che **«ogni persona è responsabile del successo della propria vita, responsabilità che include il giudicare e scegliere che tipo di vita condurre»**. Una *responsabilità che non coincide o significa parzialmente né scientismo e nemmeno razionalismo.* Ogni soggetto, per D., costruisce un impegno azionistico per sé, senza mai andare ad influenzare le scelte altrui. Se il primo criterio apre alla necessaria relazione tra responsabilità e imputazione, presupponendo che l'uomo degno sia colui che ha scelto di vivere e di agire, il secondo implica, più semplicemente, che non vi sia alcuno che abbia il diritto di sostituirsi al soggetto nella definizione e nella valutazione della propria condotta futura, considerazione «che riflette il proprio giudizio di fondo su come gestire la responsabilità per la propria vita». La *responsabilità* di cui parla Dworkin, quindi, si riferisce ai **limiti individuali nella sfera delle libertà personali**, consolidandosi al contempo come **principio di etica pubblica inerente l'inviolabilità dei diritti umani**. Questi, **acquistano così valenza morale ed etica**, distanziando ogni mera analisi economico-sociale basata esclusivamente sui propri interessi. «le verità sul vivere bene e sul vivere una buona vita non sono solo coerenti, ma anche reciprocamente corroboranti» a dimostrazione del fatto che non si possa mai mantenere separati i vari criteri, in quanto facenti parte di un unico Valore che deve provare la consistenza morale del singolo, come della collettività istituita. In tal modo, le convinzioni etiche definiscono cosa significhi per noi condurre una vita degna; i principi morali definiscono, invece,

obblighi e responsabilità verso gli altri. Non si fa riferimento, ovviamente, alla distanza tra autorità religiose e fedeli in tante fedi, così come tra stato e cittadini nell'imposizione del rispetto di obblighi morali – mentre non può imporre convinzioni etiche: non è quello il tipo di subordinazione intesa dal filosofo statunitense, che allo stesso tempo ritiene **abbastanza diffuso in America il senso di responsabilità personale, buona base per il dibattito (attualmente, rispetto all'opera, assente)**. Riguardo il tema del *terrorismo* e dei *diritti umani*, la questione posta dall'autore è soprattutto di carattere morale, più che legale. In riferimento a quanto prodotto dall'amministrazione Bush dopo l'11-S, cioè sull'escalation di autorizzazioni a raccogliere intercettazioni private senza alcun tipo di giustificazione normativa e legale, **il tema diventa quello della ricerca di un giusto equilibrio tra sicurezza e libertà personale**. Malgrado molti *republicans* pensino il contrario, l'autore afferma efficacemente che **qualsiasi provvedimento legislativo-giudiziario** – ad esempio nel caso della guerra irachena – **possa anche essere legale, cioè conforme alla legge, ma non automaticamente ciò significhi essere difendibile dal punto di vista del rispetto dei diritti umani**. Non vale, in tal senso, neppure la resa obsoleta dei diritti umani dopo le Torri Gemelle perché **i diritti umani sono atemporali**. È proprio la **questione dei diritti umani** ad essere al centro del tema dell'assenza di un dibattito in America. **Cosa sono** i diritti umani, in molti faticano a definirli, diversamente da quelli legali. Vi sono i diritti politici, atout senza compromesso che si riferiscono al governo, ma che in quanto tali sono appunto differenti da stato a stato in base alle carte fondamentali o costituzioni di ognuno di essi. I diritti umani non fanno differenze di governo, ovviamente, coinvolgendo ogni popolo nel momento in cui vi siano delle violazioni. **Il diritto umano fondamentale è il diritto a essere trattati con un certo atteggiamento, il quale atteggiamento scaturisce dalla convinzione della rilevanza della dignità di ogni essere umano**. **Pregiudizio e discriminazione** concreta rappresentano esempi pratici di violazione del primo principio di dignità umana, fino al grado più estremo del *genocidio*. I diritti umani sono quantomai concreti, specie quelli di base che vengono fissati in trattati e dichiarazioni varie; **hanno altresì la conseguenza d'impedire ai governi ogni divieto d'azione contrario alla propria morale di stato-nazione**. Il primo principio di dignità umana viene violato, ad esempio, da pregiudizi e discriminazione esplicita. Non basta, però, osservare questi per attenersi completamente al rispetto dei diritti umani. Vi sono tante situazioni o esempi che risultano, in America e non solo, quantomeno dubbi o inconcludenti, nonché delle violazioni effettuate in malafede. Vedasi il romanzo di Orwell, *1984*, come estremo esempio di usurpazioni statali del diritto individuale a decidere i valori d'ispirazione della propria condotta di vita, imponendo invece un unico giudizio etico collettivo. **Il problema dei governi è la coerenza rispetto all'idea di dignità propria della nazione di quel governo**. Sul trattamento ai terroristi, per Dworkin, il cambio di passo dev'essere effettuato: continuare a trattarli così, senza diritti minimi come da criminali comuni è ingiustificabile se il Codice penale americano esprime anche i diritti fondamentali degli accusati. Dunque, o si cominciano a garantire questi diritti minimi o si cessa di ritenere i possibili terroristi come esseri umani. Serve, innanzitutto, **stabilire cosa sia un essere umano e cosa significhi rispettare la dignità umana**. C'è poi il tema correlato, quello della **nazionalità**: fattore determinante o no? Dworkin sentenzia che **l'idea di diritti umani perderebbe ogni significato se una nazione non dovesse nulla agli stranieri**. **Un conto è la cittadinanza, come privilegio per alcuni diritti-doveri civili come il voto e l'elezione, un altro è l'eventuale subordinazione dei diritti umani al fattore**



**dell'ordinamento giuridico nazionale.** La non assolutezza dei diritti umani può però comunque essere plausibile in altri casi, legittimi: si pensi alle limitazioni apponibili dai governi per salvaguardare ordine pubblico o morale. Ovvio è, ammonisce D., che **però questa soglia di emergenza per limitare i diritti umani dev'essere alzata quanto più possibile**, non riducendone il concetto neppure a "grande pericolo". Serve un equilibrio tra *sicurezza* e *onore*. **Passando poi alla religiosità**, militanza-fondamentalismo-aggressività sono al centro della questione; e poi aborto e matrimoni gay come collante tra evangelicanesimo e politica. Il tema vero, a detta del filosofo, rimane quello del ruolo della religione nella vita politica e pubblica, più che sulle verità religiose o dogmi della fede. **Il tutto basato sul carattere tollerante, laico e libero di uno stato sul tema.** Il dibattito da (ri)fondare, per D., dovrebbe essere aumentato in seno alla *società civile* in base ai due principi sulla dignità umana, **riaffermando e ripartendo dal diritto alla libertà religiosa, svincolata dalla maggioranza cattolica presente in America.** Dal dibattito dovrebbe riaffermarsi il principio per cui **la fede o la convinzione religiosa è un qualcosa originato dall'interno e non imposto da fuori.** Il dibattito, oltretutto, va condotto a livello filosofico generale. In tema di *libertà*, la definizione di Dworkin è quella di un principio per cui *"la libertà è un diritto di fare ciò che vuoi con le risorse che sono legittimamente tue"*. Da qui, per capire che le limitazioni fatte ad essa dallo Stato sono altresì legittime in virtù della propria ragione re-distributiva. Il tutto, mantenendo ferma la distanza tra giudizi personali e non di valore, per la difesa della libertà. La distinzione tra cultura di destra e di sinistra in materia religiosa prevede da un lato, a destra, l'idea che la religiosità di uno stato dipende fortemente dalla collettività e, a sinistra, quella per cui la cultura religiosa va creata invece in maniera organica, con singoli atti di convinzione, impegno e fede individuali. **Il secondo principio della dignità umana, riafferma il filosofo, vieta anche in materia religiosa ogni tipo di subordinazione: ad esempio, Dworkin sostiene che la libertà in materia religiosa deve sussistere a livello nazionale indipendentemente da ogni condizionamento popolare maggioritario. Non importa, quindi, che il più dei cittadini siano cristiano-cattolici per fare di quello stato un Paese appunto cattolico.** Alcuni esempi di distanza e lotta dialettica tra scienza e religione: l'aborto, l'insegnamento della teoria biblica a fianco o al posto di quella scientifica della creazione, i matrimoni tra persone di egual sesso. Il fatto qui è, però, che finché la seconda non verrà falsificata e sostituita dalla prima nella sua veridicità, allora non avrà senso passare a due insegnamenti o sostituire il secondo con il primo in materia. Il tutto, afferma il filosofo, nonostante sia vero che le teorie darwiniane manchino ancora di completezza esplicativa sui processi di mutazione e selezione naturale. La centralità del *disegno intelligente* può dunque attendere per essere posto quantomeno accanto, se non sopra, al pensiero darwiniano. Infine, sul matrimonio omosessuale: l'autore non ritiene legittime le discriminazioni in base ai principi sulla dignità umana, oltre che per l'assenza di argomentazioni valide e confermate per renderle legittime (le discriminazioni). **Sul concetto di democraticità**, Dworkin esula da conflitti ideologici e giudica **la democrazia maggioritaria non più come garanzia di decisioni giuste. Il fatto che una decisione sia presa per volontà dei più di un popolo non corrisponde automaticamente alla giustizia di quella scelta**, appunto (come in tema di religiosità statale: la presenza di una maggioranza cattolica nello stato non significa automaticamente la legittimità di questo a proclamarsi cattolico). In talune situazioni, arriva a scontrarsi con le garanzie fondamentali dei diritti umani. Insomma, in D., **la legge dei numeri non è sintomo di**

**adesione valoriale.** Il filosofo a stelle e strisce preferisce, piuttosto, il **modello partecipativo di democrazia**, per cui «una comunità che ignora costantemente gli interessi di una minoranza o di un altro gruppo non è democratica, anche se elegge i suoi rappresentanti con impeccabili metodi maggioritari». Un concetto che ritroviamo nell'elaborazione metodologica di Bobbio della democrazia: **la sesta regola fondamentale prevede proprio il non dover escludere in alcun modo le minoranze nel modello maggioritario, affinché esse possano legittimamente convertirsi in maggioranza in qualunque momento elettorale.** La dignità umana, in tal luce, acquista un pragmatico ruolo promozionale, che passa **attraverso l'istruzione, l'informazione e sistemi elettorali idonei**, affinché tutti possano prendere parte ai processi decisionali ed assumersene conseguentemente una quota di *responsabilità*. In questa rete dei principi, Dworkin delinea, quindi, **un triangolo al cui vertice è posta la dignità, che si completa poi in uguaglianza e libertà/responsabilità.** Questo tipo di saldatura tra la sfera dei principi ed i meccanismi della deliberazione politica risulta, a livello teorico, il percorso migliore per subordinare al pieno rispetto per l'individuo il riconoscimento e la conferma del marchio di legittimità democratica cui un ordinamento possa aspirare. Nella sua opera: *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Ronald Dworkin elabora argomentazioni ed ipotetiche soluzioni al quesito base del testo. Il filosofo del Massachusetts parte, infatti, dall'interrogativo riguardante l'eventuale rinascita del dibattito politico pubblico in America del Nord. Pieno di riferimenti al contemporaneo governo Bush junior, D. constata sin da subito la divisività culturale statunitense, tra repubblicani e cioè conservatori (i rossi) e i democratici, ossia i progressisti (i blu). Tuttavia, per Dworkin questa teoria delle due culture onnicomprensive, rossa e blu appunto, risulta essere più che altro una forzatura esagerata utile al mondo politico, giustificando e rendendo però inevitabile la crisi del dibattito e la visione di una politica come battaglia continua. Il reale contesto statunitense ne risulta così bloccato nel tentativo di sviluppare un aperto, libero e ragionevole confronto politico e partitico. Dworkin si pone quindi **due obiettivi: innanzitutto trovare, malgrado l'opinione diffusa, principi comuni abbastanza solidi** (un *vasto consenso*) da rendere possibile e proficuo un dibattito politico serio. **In secondo luogo, cercare di evidenziare la forza e l'attinenza di tali principi con i grandi problemi che dividono la nazione americana:** i diritti umani, il ruolo della religione nella vita pubblica, la giustizia sociale, il carattere e il valore della democrazia. Il testo si occupa così soprattutto della vita politica statunitense, ma i principi individuati da Dworkin, secondo lui patrimonio comune degli americani, sono condivisi da molte altre nazioni, e gli argomenti trattati trovano applicazione anche nell'arena internazionale, dovrebbero cioè avere valore per qualsiasi interpretazione matura della democrazia. D. non parla tanto di principi etici o politici bensì più marcatamente filosofici: identificano valori astratti sulla vita umana come **il valore intrinseco, oggettivo, della vita stessa e della responsabilità personale.** Secondo quest'ultimo, **ognuno è garante nonché ancor prima fautore del proprio successo**, in una vita che egli stesso giudica e sceglie nei modi di conduzione al fine più ultimo della realizzazione individuale. Dopo aver descritto i due principi della dignità umana, Dworkin si misura col primo dei grandi problemi che hanno spaccato in due l'opinione pubblica americana. Dopo l'11 settembre 2001, infatti, gli americani appaiono divisi sulle modalità di acquisizione delle informazioni sui terroristi e i loro piani, e sull'estensione dei poteri da attribuire al governo nella gestione di questa emergenza in termini di acquisizione coatta di intercettazioni private. **Secondo Dworkin**

**la natura di tale dilemma è più morale che legale** (dal momento che la legalità configura una mera conformità legislativa, mentre la morale una ben più profonda adesione e coerenza con i precetti di dignità propri dello Stato). Esso **implica una scelta di tipo etico**, anche a costo dei propri interessi. **Il problema infatti è se le strategie politiche antiterroristiche violino o meno i diritti umani**, perché, se così fosse, esse sarebbero indifendibili anche se formalmente legali e benché garantiscano più sicurezza. Secondo il filosofo americano, i diritti umani sono posseduti da ognuno già solo per il fatto di essere umani, da proteggere dai trattati internazionali contro ogni eventuale violazione nazionale, inaccettabile se anche mossa per questioni securitarie. Ben **distinti dai diritti legali e politici**, per D. **quelli umani sono connessi alla dignità personale**, che ogni governo ha l'obbligo di rispettare. Una delle due conseguenze pratiche di tutto questo parla di **divieto di danneggiamento** (di quell'atteggiamento che configura il diritto fondamentale tra tutti i diritti umani così come di quella libertà definita come diritto di fare ciò che si vuole con risorse legittimamente in proprio possesso) **o ingerenza nei diritti umani che violi i confini del valore intrinseco di ognuno così come della responsabilità personale esistenziale**. L'altro effetto che viene a prodursi è l'impedimento governativo di azione contraddittoria la concezione dei principi, leggi e pratiche sinonimo di negazione del rispetto dell'umanità. La ricerca del compromesso tra diritti umani e diritto alla sicurezza dei cittadini americani, durante l'era Bush, blocca il panorama politico. Ma per Dworkin **anche di fronte a un grande pericolo come il terrorismo, il sacrificio del rispetto di se stessi è una forma di vigliaccheria particolarmente vergognosa**. Occorrerebbe invece recuperare la virtù del *coraggio*, perché, **dimostrando disprezzo per la dignità umana a causa della paura, disprezziamo anche noi stessi**. La pena di morte è legittima – dal punto di vista dei diritti umani – nel momento in cui è perpetrata con l'obiettivo di prevenire ed impedire gli omicidi: essa è sì moralmente e costituzionalmente illegittima, in quanto punizione crudele e inusuale che viola l'ottavo emendamento della carta statunitense. Al contempo, però, non si può affermare la sua assoluta violazione fondamentale dei diritti umani in quanto concepibile come diritto punitivo degli omicidi e risarcimento per le famiglie delle vittime di questi omicidi stessi. Inoltre, la politica antiterroristica di Bush, non solo viola i diritti umani, ma lo fa anche in malafede in quanto li viola in contraddizione col proprio diritto interno e con l'idea, profondamente radicata nello spirito americano, che sia meglio rilasciare un colpevole, per quanto pericoloso, piuttosto che condannare un innocente. **Il terrorismo non deve intaccare l'atemporalità dei diritti umani così come la coerenza di dignità assunta da un Paese**. Un tema, questo, che va dapprima chiarito nei termini generali prima ancora che nelle sue esemplificazioni pratiche. Dworkin sottolinea come il conflitto che divide l'America nel dibattito su chiesa e stato riguardi **il ruolo della religione nella vita pubblica e politica**. Tutti gli americani concordano infatti sull'importantissimo principio secondo cui il governo deve essere tollerante nei confronti di tutte le fedi religiose pacifiche e anche di chi non ha nessuna fede. Essi però dissentono su questo punto: l'America deve essere una nazione religiosa tollerante, oppure una nazione laica, e dunque aconfessionale, che tollera qualsiasi religione? I due modelli riflettono principi opposti di moralità politica su cui dovrebbe vertere un serio dibattito. **In una società religiosa tollerante infatti, il riconoscimento della libertà di fede sarebbe un diritto sui generis, non discenderebbe da quello più generale di scegliere autonomamente sulle questioni etiche fondamentali come l'aborto, l'omosessualità, la ricerca sulle cellule staminali, o la possibilità di porre fine**

**alla propria vita in caso di malattie terminali e di grandi sofferenze.** Anzi, una società religiosa, seppur tollerante, potrebbe propendere per una concezione molto restrittiva di tale diritto, vietando tali pratiche per motivi esplicitamente religiosi. **Una società laica tollerante invece non potrebbe accettare un'idea così restrittiva del fondamento della libertà religiosa.** Per Dworkin quindi solo il modello laico tollerante rispetterebbe pienamente il secondo principio della dignità umana che attribuisce a ciascuno di noi la responsabilità di scegliere i propri valori etici, rifiutando qualsiasi imposizione. **Il tema affrontato da Dworkin nel capitolo IV, dal titolo "Tasse e legittimità",** è altrettanto controverso ma influisce in modo certamente più significativo sulla vita quotidiana dei cittadini. Dworkin sostiene che una teoria plausibile della legittimità politica di uno stato si basa sull'assunto che i suoi cittadini abbiano degli obblighi (il secondo principio sulla dignità è non a caso quello della responsabilità personale) verso la comunità di cui fanno parte, come rispettarne le leggi, ma solo finché il governo mostri di rispettare la loro dignità umana: attribuisca cioè pari importanza e considerazione alla loro vita, e riconosca a ciascuno una piena responsabilità di scelta sulla propria esistenza (Volendo ricollegarsi ai classici, anche qui vi è la prospettiva o dimensione kantianamente individualista. Di conseguenza uno stato che nella sua politica fiscale riveli disprezzo per i poveri, metterebbe a rischio la sua stessa legittimità, nonché la propria concezione o interpretazione del principio di dignità umana sul valore intrinseco di ogni essere. Ma quale politica fiscale dovrebbe allora adottare un governo che intenda riservare uguale trattamento a tutti i suoi cittadini? Tutto ciò che il governo di una grande comunità politica fa, influenza (e agisce, dovrebbe, redistributivamente) infatti le *risorse* di cui ogni cittadino dispone per affrontare le vicissitudini della vita. **Uno stato non può perciò sottrarsi al dovere di riconoscere a tutti pari considerazione,** né può venir meno alle proprie responsabilità nei confronti della situazione economica di alcuni cittadini. Per Dworkin l'idea del *laissez faire* e dello *small government*, o stato minimo, ignora proprio questo punto. **Tuttavia,** egli è anche consapevole del fatto che **un governo che dimostri pari considerazione per tutti i suoi cittadini organizzandosi in modo che ognuno abbia le stesse risorse indipendentemente dalle scelte che ha fatto, non rispetterebbe il secondo principio della dignità umana, ossia quello della responsabilità personale.** Qualsiasi concezione egualitaria che neghi tale principio, optando per una redistribuzione delle ricchezze ex post, va quindi respinta. Dworkin propone così un tipo di **uguaglianza ex ante,** basata su una *teoria fiscale,* che garantisca ai cittadini pari opportunità di progettare liberamente la propria vita, corretta da un sistema di assicurazione ipotetica capace di limitare le disuguaglianze derivate dal libero mercato: per cui le tasse sono eque solo quando il gettito è pari almeno al minimo che delle persone ragionevoli avrebbero assicurato per provvedere a se stesse in una tale condizione di uguaglianza ex ante. Il dibattito sulle tasse è, in ogni caso, sopra le righe perché privo di una struttura portante, alimentato e sostanzialmente di soli slogan. Anche in questo tema, però, **lo stato non dovrebbe procedere per discriminazioni,** anzi. Il governo assorbe tutto il potere degli individui-cittadini per poi gestirlo e re-distribuirlo. In questo compito, però, lo stesso stato deve dimostrare pari considerazione per tutti coloro su cui esercita la propria sovranità. L'organizzazione politica determina, essendo in mano al governo, le conseguenze delle scelte individuali. Lo stato che tutto lascia fare ai suoi cittadini si configura come una illusione, senza che questo (non) comportamento vada ad intaccare il principio della responsabilità individuale concepito nel secondo assioma della dignità umana. Questo fa

sì che **l'economia di mercato** sia senz'altro **un punto fermo da cui partire nella teorizzazione fiscale**. Così come in Kant con lo *spirito commerciale*, che secondo il filosofo si diffonderebbe naturalmente tra tutti i popoli dopo l'affermazione della costituzione repubblicana civile cosmopolita, e in Shumpeter il capitalismo pacifico quasi come preconditione o comunque come base fondante delle relazioni pacifiche tra gli Stati democratici e liberali. Dopodiché, la politica redistributiva e delle tasse è la via per appianare le differenze di partenza tra i cittadini. L'eguaglianza ex post viene, così, rigettata perché irrazionale a detta di D., troppo generosa al cospetto di quella ex ante riguardo al rispetto della responsabilità personale. **Se il contratto sociale rispecchia la prima come forma di regolamentazione di uno stato senza norme, l'assicurazione è specchio della seconda in virtù del suo carattere funzionale di garanzia base.** Ovviamente esistono difetti del sistema assicurativo: differenze di ricchezza, di rischio, eventi legati ai rischi già verificati per alcuni. Correggerle, senza incorrere in un sistema di uguaglianza ex post, è possibile: *trasferimenti, investimenti*. **La rete assicurativa è un meccanismo di sicurezza, fissa un livello minimo e garantisce pari considerazione.** Il governo deve procurarsi il denaro per garantire sicurezza e servizi pubblici, cioè a vantaggio di tutti, ma ciò non significa che tutti ne possano beneficiare per forza nella stessa misura. **Dworkin si chiede, infine,** se il sistema politico americano sia in grado di dare spazio ad un autentico dibattito. Il debito maggiore è costituito dall'ignoranza e disinformazione degli americani sulle questioni principali. I politici tendono a distorcere la realtà, lasciando in minuscolo piccole parcelle di verità. Dunque, la situazione politica attuale sarebbe talmente degradata da mettere in serio pericolo la democrazia e da minare la legittimità stessa dell'ordine politico. Anche se nessuno in America dubita che la democrazia sia l'unica forma legittima di governo, vi è, ancora una volta, una profonda spaccatura su **come intenderla**: per la visione maggioritaria la democrazia è il governo secondo la volontà della maggioranza, senza alcuna garanzia che le decisioni prese siano giuste; per la visione partecipativa le decisioni sono invece democratiche solo quando sono soddisfatte sul piano effettivo alcune condizioni che tutelano lo status e gli interessi di ogni cittadino, che deve partecipare al governo a pieno titolo come socio di un'impresa politica collettiva. Così se la prima rappresenta una concezione puramente procedurale della democrazia, indipendente da qualsiasi dimensione di moralità politica; la seconda fa invece riferimento, per Dworkin, a una teoria della partecipazione paritaria che si rifà alle idee di giustizia, uguaglianza e libertà, rappresentando così un ideale reale di democrazia. La scelta tra i due modelli è dunque una questione etica di fondamentale importanza, dalla cui risposta dipende la legittimità democratica stessa degli Stati Uniti. La prima appartiene ai conservatori, la seconda ai liberali. Per Dworkin infatti **solo una democrazia partecipativa sarebbe in grado di rispettare i due principi della dignità umana** da lui celebrati: dimostrando **pari considerazione per la vita di tutti i suoi cittadini**, non solo attraverso un suffragio su basi il più possibile ampie, ma anche **inserendo certi diritti individuali nella costituzione per meglio tutelare tale rispetto per la vita di ognuno**, anche contro le decisioni della maggioranza. I diritti costituzionali garantirebbero così, in accordo col principio della responsabilità personale, anche la libertà di ciascuno di fare le proprie scelte etiche. Perché, **se il principio maggioritario può e deve valere per la questione governativa, altrettanto non può farlo per quella morale ed etica, dove precisione ed efficienza devono rifarsi alla partecipazione di tutti, appunto, per questo tipo di decisioni.** Da solo, il concetto maggioritario non può reggere:

non rende conto degli aspetti positivi della democrazia; da qui la necessità di nuove procedure inclusive e collettive di questo sistema governativo e decisionale. **Il modo corretto per verificare l'efficacia del sistema democratico è la verifica dell'effettiva applicazione e rispetto del principio di uguaglianza e pari considerazione**: non si può ridurre il potere politico dei cittadini. Dunque, rimandando alle distanti – da questa dworkiniana - concezioni meramente formali-procedurali di Kelsen e Shumpeter, e alla più vicina visione metodologica, procedurale ma sostanziale e funzionale teorizzata da Norberto Bobbio con le sei fondamentali regole, anche nel filosofo statunitense ritroviamo con forza una democrazia sostanziale ed effettiva, i cui precetti formali vanno applicati e tutelati nella loro effettiva funzionalità, tanto statale quanto civile. Democrazia è infatti anche *auto-governo*: **impedire agli altri una loro decisione comporterebbe la prevalenza del principio di subordinazione**, opposto ai due della dignità umana. Anche secondo la stessa costituzione statunitense non può prevalere il principio maggioritario su quello partecipativo: essa contiene libertà fondamentali che esulano dall'imposizione dei più, grazie al potere dei giudici. Serve agire, per confermare questa tendenza costituzionale, **ad esempio sul sistema educativo**: il fine è quello di non lasciare più nell'ignoranza di temi e problematiche attuali gran parte di persone intelligenti. Il tutto tramite *corsi e testi adeguati*. **Poi, il sistema elettorale**: due canali di continua informazione in periodi di campagna, con controllo rigoroso di pari condizioni e continuo ricambio nei discorsi dei candidati come spunto per dibattiti. Su reti private: tetto massimo alle spese; sul diritto di commento: piena libertà d'espressione, il diritto al contraddittorio. E, **in materia istituzionale**, un riequilibrio delle forze: limite di quindici anni ai giudici della Corte Suprema, per sviare il problema del radicamento politico e ideologico dei giudici. Una volta finita la carriera, questi potrebbero benissimo operare in tribunali inferiori o insegnare nelle scuole giuridiche. **Conclusioni**: serve assorbire e coniugare politicamente i due principi della dignità, di per sé filosofici ed astratti. Essi costituiscono le premesse più profonde della struttura valoriale della civiltà, americana ma non solo. Il tutto relativizzato alla sfera politica, appunto, che è teatro morale (il principale) della vita di tutti o quasi. Lo scetticismo dell'autore è legato alle condizioni contemporanee dell'opinione pubblica americana, la dose di ottimismo si affida, invece, al passato storico in cui tanto di buono ha fatto l'America in base a principi e valori. Oltre al dibattito, quindi, c'è innanzitutto da ritrovare fiducia nelle persone e tra le persone.