

# Liberalismo e democrazia.

## Alcune considerazioni preliminari

di Franco Sbarberi

### 1. Una definizione minima di liberalismo e democrazia

Dopo un secolo in cui hanno dominato le ideologie totali, come fascismo, nazismo e comunismo, chi aveva delle identità forti costruite sull'antitesi amico/nemico ha teso a rimuoverle o ad annacquarle in chiave democratica. Chi invece non aveva radici proprie è andato a cercarle in casa altrui, assumendo valori, come la libertà, che in uno Stato costituzionale di diritto dovrebbe appartenere a tutti i cittadini. Naturalmente l'assunzione e la riduzione dei principi democratici e liberali a nozioni elastiche hanno avuto per lo più la loro origine in disparate convenienze politiche. Ma i *maquillages* ideologico-politici sono stati possibili anche per la scarsa consapevolezza pubblica che il liberalismo e la democrazia provengono da famiglie distinte, diversamente orientate al loro interno sin dalle origini e solo parzialmente convergenti anche nel corso del Novecento.

Chiariamo questo punto cruciale. Il liberalismo politico è una teoria moderna nella quale confluiscono, inizialmente, sia un filone inglese inaugurato da Locke, empirico e moderato, sia un filone continentale legato all'illuminismo francese, razionalista sul piano filosofico e radicale a livello politico. Questi due diversi orientamenti si trovano felicemente compressi nel liberalismo rivoluzionario di Sieyès e di Condorcet e, nell'Ottocento, nel pensiero di John Stuart Mill, sostenitore fervido di una «eguale libertà di sviluppo per tutti». Ma una corrente moderata e una radicale del liberalismo europeo – oggi diremmo di destra e di sinistra – sono facilmente percepibili fino ai giorni nostri. La democrazia, a sua volta, è una teoria e una forma di governo antica che ha avuto i suoi natali nella Grecia del v e del iv secolo a.C., è stata vista per lo più con ostilità dai classici della politica fino al xvii secolo (per intenderci, da Platone a Hobbes, che le hanno rimproverato vizi congeniti di demagogia e di irresponsabile istigazione al disordine) ed è stata riproposta durante tutta la modernità con notevoli varianti, da parte sia dei suoi estimatori sia dei suoi critici.

Ciò premesso, per liberalismo si intende generalmente quella concezione della politica che prefigura uno *Stato limitato* nel potere e nelle funzioni

attraverso lo strumento della legalità costituzionale. L'opposto dello Stato liberale è lo Stato assoluto, in qualunque forma si presenti. Dal punto di vista dell'*estensione del potere*, il liberalismo esige un confine netto tra sfera pubblica e sfera privata per salvaguardare le libertà fondamentali degli individui attraverso lo Stato costituzionale di diritto. Dal punto di vista delle *funzioni dello Stato*, il liberalismo esige che sia applicato in termini rigorosi il principio della divisione dei poteri, cosicché «il potere limiti il potere», come aveva suggerito Montesquieu, convinto che l'istinto di dominio sia quella «esperienza eterna di cui qualunque uomo che ha un certo potere è portato ad abusare finché non trova dei limiti»<sup>1</sup>.

È giusto quindi sostenere che il liberalismo è l'«arte di porre limiti al potere altrui e al proprio», in nome dei diritti indisponibili della persona, del rispetto dovuto alle minoranze e della consapevolezza del carattere precario e fallibile della natura umana<sup>2</sup>. D'altra parte, la tolleranza liberale non è neppure la sopportazione paternalistica dell'«errore» altrui in un'epoca in cui non si possono più bruciare gli eretici, ma il rispetto effettivo della coscienza di ciascuna persona e il riconoscimento del carattere parziale di ogni verità. Quando, dunque, dietro le bandiere sia di un liberalismo domestico e aggressivo sia della «religione dei padri», vengono riesumate contrapposizioni frontali e retoriche dell'intransigenza, si vogliono nascondere all'opinione pubblica ben altri conflitti. Nati sul terreno degli interessi e della salvaguardia dei privilegi.

Con il termine democrazia si allude invece a quella forma di governo in cui il *potere è gestito dai più*, siano essi il popolo dei liberi, come nell'antichità, o la maggioranza dei cittadini attraverso i loro rappresentanti, come negli Stati democratici moderni. Se l'opposto dello Stato liberale è lo Stato assoluto, l'opposto dello Stato democratico è l'autocrazia, tanto nella forma monarchica (governo di uno solo) quanto in quella oligarchica (governo dei pochi). In altri termini: il liberalismo porta l'attenzione sui limiti strutturali che deve avere il potere statale; la democrazia sui soggetti che devono esercitarlo. Governo *limitato* in un caso, governo *dal basso* nell'altro.

Dal punto di vista della concezione della libertà, l'antitesi tra liberalismo e democrazia fu enunciata in modo emblematico da Benjamin Constant nel celebre discorso su *La libertà degli antichi comparata a quella dei moderni*: «Il fine degli antichi era la distribuzione del potere politico fra

1. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, prefazione di G. Macchia, I, I, libro XI, cap. 4, introduzione e note di R. Derathé, Rizzoli, Milano 1989, p. 309; la traduzione è stata leggermente modificata.

2. C. Ocone, N. Urbinati, *Introduzione a La libertà e i suoi limiti. Antologia del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. x.

tutti i cittadini di una stessa patria: era questo ciò che chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza nei godimenti privati; e chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a quei godimenti»<sup>3</sup>. Per il pensiero liberale classico, la libertà dalle intrusioni esterne (siano esse pubbliche o private) definisce l'area entro cui gli individui possono compiere quelle attività che non sono vietate esplicitamente dallo Stato. Il valore primario tutelato è l'indipendenza personale, nella quale rientrano, come ha precisato ancora Constant, «la libertà individuale, la libertà religiosa, la libertà di opinione, che comprende la libertà di manifestarla, il godimento della proprietà, la garanzia contro ogni arbitrio»<sup>4</sup>. La difesa appassionata dell'indipendenza individuale compiuta da Constant nei confronti dei governi dispotici ha una validità permanente, perché il potere politico, se non è limitato per legge e sottoposto a controlli pubblici, tende sempre a espandersi, e in taluni casi a fondersi pericolosamente con altre forme di potere pubblico e privato, come l'esperienza prima del fascismo, poi dell'ultimo ventennio ha insegnato anche al nostro paese. Che la nozione di libertà come assenza di interferenza sull'attività dei singoli non sia un residuo del passato lo aveva ricordato efficacemente anche Norberto Bobbio nella sua nota polemica di metà Novecento con Palmiro Togliatti: «È molto facile sbarazzarsi del liberalismo se lo si identifica con una teoria e pratica della libertà come potere (in particolare del potere della borghesia), ma è assai più difficile sbarazzarsene quando lo si consideri come la teoria e la pratica dei limiti del potere statale, soprattutto in un'epoca come la nostra in cui sono riapparsi tanti Stati onnipotenti»<sup>5</sup>.

Alla concezione della libertà come *non impedimento* e come *non costrizione all'agire*, il pensiero liberale ha fatto corrispondere *l'eguaglianza dei diritti civili*, ossia il riconoscimento che tutti gli individui sono soggetti giuridicamente capaci e tutelati nella stessa misura di fronte ai provvedimenti del potere legislativo, esecutivo e giudiziario. È doveroso aggiungere che questa forma di eguaglianza ha escluso in linea di massima i privilegi legati alla nascita, ma è storicamente coesistita sia con la diseguaglianza dei diritti politici sia con forti privilegi economici e di *status*. Questo rischio era già stato segnalato dalla lungimiranza di Constant: «Il pericolo della libertà moderna – aveva ammonito – è che, assorbiti nel godimento dell'indipendenza privata e nel perseguimento dei nostri intenti particola-

3. B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, con un *Profilo del liberalismo* di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2006, p. 16.

4. U. Cerroni (a cura di), *Principi di politica in Benjamin Constant*, Samonà e Savelli, Roma 1965, pp. 252, 72.

5. N. Bobbio, *Libertà e potere*, in Id., *Politica e cultura*, introduzione e cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 2005, p. 237.

ri, rinunciando con troppa facilità al nostro diritto di partecipare al potere politico»<sup>6</sup>. In altri termini: la libertà politica è stata senza dubbio un'invenzione degli antichi ma, combinata con quella dei moderni, potrebbe essere uno strumento idoneo per controllare e limitare anche in futuro il potere della classe di governo.

La democrazia moderna, non diversamente dal liberalismo, si caratterizza anzitutto sul piano dei valori e poi su quello delle regole costituzionali e politiche. L'esigenza di un potere politico sottratto alle manomissioni dei despoti e impossibilitato a nuocere alla comunità era già emersa nell'antica democrazia ateniese: «I greci – ha ricordato alcuni anni fa Jean-Pierre Vernant – furono i primi a considerare in modo cosciente e deliberato che il problema era neutralizzare il potere di sovranità». E per questo lo posero al centro dell'assemblea degli uomini liberi. «Il centro è lo spazio comune, pubblico, controllato, dove avanza chi prende la parola, dove avviene il dibattito. È uno spazio socializzato, e al tempo stesso impersonale, comune»<sup>7</sup>. Ma il punto di vista della democrazia moderna, diversamente orientato rispetto al filone classico del liberalismo e anche rispetto al modello della democrazia antica (che escludeva dalla cittadinanza donne, stranieri e schiavi), è stato lucidamente evidenziato da Hans Kelsen: «L'opinione che il grado di libertà di una società sia proporzionato al numero di individui liberi implica che *tutti gli individui siano di eguale valore politico* e che ognuno abbia la stessa pretesa [...] a che la volontà collettiva concordi con la loro libertà individuale»<sup>8</sup>. La libertà democratica, anziché sottolineare l'assenza di interferenza sull'attività dei singoli, privilegia l'*autonomia dei soggetti* all'interno della comunità statale, e quindi l'esercizio consapevole dei diritti politici e l'assunzione dei doveri resi necessari dalla logica del consenso.

L'autodeterminazione degli individui, ancorché attutita dal principio di maggioranza, orienta nelle democrazie moderne anche le forme dell'eguaglianza. L'*eguaglianza dei diritti politici* si configura infatti come l'eguale possibilità per ogni cittadino di far valere il proprio punto di vista nel processo di formazione e di controllo delle scelte politico-sociali generali. Per quanti hanno ritenuto, come Rousseau, che la sovranità debba essere indivisibile, inalienabile e indelegabile, il bene fondamentale da garantire è l'eguaglianza di *partecipazione diretta* alla formazione della volontà legislativa (eguaglianza nella *gestione* della sovranità). Per coloro

6. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., p. 32.

7. J.-P. Vernant, *Io, scrittore grecista, credente comunista*, intervista rilasciata a S. Ronchey, in "Reset", maggio, 1998, 48, p. 17.

8. H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 292.

che invece sono convinti, come gli autori del *Federalist*, come Condorcet, Tocqueville e Mill, che la divisione del lavoro sia un elemento irrinunciabile della società moderna e che la libertà politica dei cittadini si misuri anzitutto attraverso il diritto di voto, il bene primario da tutelare non è la partecipazione diretta all'esercizio del potere, ma l'eguale diritto di tutti ad *essere rappresentati* nelle sedi legislative (eguaglianza nel *controllo* della sovranità).

Nell'un caso e nell'altro la libertà personale è riconosciuta come un valore primario, ma mentre nei teorici dell'eguaglianza partecipativa, come si legge nel *Contratto sociale* di Rousseau, «il solo corpo sovrano è giudice» della sfera di libertà e di disponibilità dei beni del singolo, nei teorici dell'eguaglianza rappresentativa ogni forma di potere è soltanto lo strumento, come scrive Condorcet, «dell'esercizio più esteso e più libero dei diritti naturali» e non deve comprimere mai la libertà e la diversificazione di vita dei soggetti. Un compromesso onorevole tra questi due punti di vista è chiaramente presente nella nostra Carta del 1948. «La sovranità appartiene al popolo», ammonisce l'articolo 2; ma tale sovranità non è assoluta, perché può essere esercitata soltanto «nelle forme e nei limiti della Costituzione».

Inizialmente distanti nella concezione dello Stato e diversamente orientati sull'idea di libertà e di eguaglianza, il pensiero liberale e quello democratico si distinguono anche per la provenienza da due differenti filoni dell'individualismo: l'uno di matrice *liberal-libertaria*, l'altro di matrice *democratico-comunitaria*. L'individualismo liberale concepisce la politica come un'attività tesa a garantire la libertà dei singoli da vincoli esterni imposti coercitivamente e interpreta la democrazia come l'insieme dei meccanismi procedurali che presiedono alla formazione delle decisioni collettive. L'individualismo democratico, pur ritenendo centrale il problema delle regole del gioco, esige una partecipazione attiva dei cittadini sia nella fase che precede la decisione politica sia in quella che la segue. In secondo luogo, propone strumenti normativi per diminuire le disparità economico-sociali perché parte da una visione solidaristica della convivenza civile.

## 2. Liberaldemocrazia e diritti sociali

Se liberalismo e democrazia sono nati come dottrine in conflitto, tra Ottocento e Novecento la pratica politica dei paesi più avanzati (a partire dall'Inghilterra, dagli Stati Uniti e dalla Francia) ha reso possibile la formazione di Stati liberaldemocratici, prima mediante l'allargamento del suffragio ristretto, poi con il suffragio universale maschile e femminile, sotto l'impulso costante dell'associazionismo politico e dell'aspirazione all'«eguaglianza delle condizioni». Il rapporto tra liberalismo e democra-

zia si è successivamente consolidato anche per altre vie. Una democrazia rappresentativa a suffragio universale esige infatti regole del gioco che consentano ai soggetti politici e individuali di esprimersi e di assumere decisioni collettive senza esercitare o subire forme coercitive. Tali regole sono state individuate nella tutela delle libertà personali e della libertà di pensiero, nell'esistenza di una pluralità di partiti che competano in piena autonomia per le alternanze di governo, in elezioni periodiche a suffragio universale, in decisioni collettive assunte in base al principio di maggioranza, nella salvaguardia dei diritti delle minoranze.

Ideali liberali e metodo democratico – ha sintetizzato opportunamente Bobbio – si sono venuti gradualmente intrecciando in modo tale che, se è vero che i diritti di libertà sono stati fin dall'inizio la condizione necessaria per la retta applicazione delle regole del gioco democratico, è altrettanto vero che successivamente lo sviluppo della democrazia è diventato il principale strumento per la difesa dei diritti di libertà. Oggi soltanto gli Stati nati dalle rivoluzioni liberali sono democratici e soltanto gli Stati democratici proteggono i diritti dell'uomo: tutti gli Stati autoritari del mondo sono insieme antiliberali e antidemocratici<sup>9</sup>.

Un altro problema va ora chiarito. La contrapposizione radicale tra sistemi di valori liberali e socialisti – accreditata nell'Ottocento da Marx e ripresa nel Novecento dal movimento operaio di ispirazione marxista – ha rappresentato un aspetto dominante dell'immaginario di vasti settori della sinistra continentale europea, almeno fino alla caduta del Muro di Berlino. Ma nella tradizione del pensiero politico inglese, liberalismo e socialismo mostrano importanti punti di convergenza già nel corso dell'Ottocento. Prima Mill e Hobhouse, poi Tawney e Cole, Keynes e Russell, rappresentano in forma emblematica l'avvenuto incontro tra liberalismo e socialismo, tra l'idea di libertà come autosviluppo del soggetto e l'idea di eguaglianza come riduzione delle disparità economico-sociali. Un socialismo liberale degno di questo termine, chiarirà in maniera emblematica Hobhouse nel 1911, in primo luogo «deve essere democratico: deve venire dal basso, non dall'alto, o meglio deve scaturire dagli sforzi della società di garantire una giustizia più completa e una migliore organizzazione della solidarietà reciproca. [...] In secondo luogo, e per questa stessa ragione, deve fare i conti con l'individuo. Deve dare all'uomo carta bianca nella sua vita personale, per lui così importante; deve essere fondato sulla libertà, e adoperarsi per

9. N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, in G. M. Bravo, S. Rota Ghibaudo (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, I, Franco Angeli, Milano 1985, p. 47; ora anche in Id., *Liberalismo e democrazia*, introduzione di F. Manni, Simonelli, Milano 2006, p. 61.

lo sviluppo e non per la soppressione della personalità»<sup>10</sup>. Partirà di qui una riflessione plurale sul concetto di *equal liberty* e sulla possibilità di promuovere in termini programmati politiche redistributive, soprattutto nei momenti di crisi del sistema capitalistico (si pensi agli anni del *New Deal*).

Le ragioni politiche di un rapporto non antagonistico tra liberalismo e socialismo riformatore saranno riproposte anche dai teorici italiani del liberalismo sociale. Gaetano Salvemini e Carlo Rosselli, Guido Calogero e Aldo Capitini, Leone Ginzburg e Silvio Trentin, Franco Venturi e Vittorio Foa, Piero Calamandrei e Norberto Bobbio, attenti osservatori, tra le due guerre, degli sviluppi teorico-politici del liberalismo e del socialismo d'oltre Manica, diverranno, ciascuno a suo modo, convinti sostenitori del principio che tutte le libertà sono tra loro "solidali" e dell'idea che la democrazia rappresentativa deve essere combinata stabilmente con i movimenti e le deliberazioni provenienti dal basso, a partire dai luoghi di lavoro<sup>11</sup>.

Il fatto è che la nascita e lo sviluppo del movimento socialista hanno posto (e continuano a porre) all'intera famiglia liberaldemocratica un problema di grande rilievo: la riflessione sui diritti sociali. La storia dei diritti dell'uomo presenta infatti un momento cruciale: il passaggio dalla richiesta dei diritti civili e politici (i diritti della "prima generazione") a quella dei diritti sociali (i diritti della "seconda generazione"). Il passaggio è quello *dal principio di universalità*, ossia dall'idea generale di individuo sancita nel 1789 («Tutti gli uomini nascono e rimangono eguali e liberi nei diritti»), *al principio di differenza*, che privilegia la persona concreta, socialmente e storicamente determinata. Secondo il principio di universalità, identificabile prima nell'istanza delle libertà civili, poi anche in quella delle libertà politiche, nessuno deve essere sottoposto a trattamenti diversificati, perché nel godimento delle libertà fondamentali tutti gli uomini e tutte le donne devono essere trattati in maniera eguale. Il principio di differenza postula invece il riconoscimento attivo delle diversità tra individui o tra gruppi di individui, il fatto che «siamo diversamente differenti»<sup>12</sup>. Nel caso delle differenze di età, di salute, di potere economico, di cultura, di sesso, è la specificità della condizione dei singoli individui (o di singoli gruppi di individui) che deve essere in primo luogo riconosciuta e tutelata e non tanto la comune appartenenza al genere umano: «trattare tutti come se i

10. L. T. Hobhouse, *Liberalismo*, introduzione di F. Sbarberi, Vallecchi, Firenze 1995, pp. 169-70.

11. Ho discusso di questi problemi nel volume *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

12. A. Sen, *Identità e differenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. XIV.



loro bisogni fossero identici può essere una condizione necessaria, ma non è una condizione sufficiente per trattare ciascuno con rispetto»<sup>13</sup>.

Mentre la battaglia per l'universalizzazione dei diritti civili è stata intrapresa dall'intera famiglia liberale, solo l'ala radicale del liberalismo, il movimento democratico e quello socialista si sono prima battuti per l'universalizzazione dei diritti politici e poi per l'acquisizione dei diritti sociali. Ciò che ha diviso (e continua a dividere) la famiglia liberale non è l'idea che gli uomini debbano essere eguali nel diritto alla libertà, bensì il giudizio su *quali beni primari* debbano essere inclusi nella nozione di libertà e quali no. Si pensi a Tocqueville e a Mill. Nella temperie del '48, mentre il primo vede nel diritto al lavoro un modo per fare dello Stato «l'unico imprenditore industriale» e introdurre in maniera surrettizia una legislazione socialista incompatibile con la libertà di mercato<sup>14</sup>, Mill individua nella «partecipazione di tutti ai benefici di un lavoro collettivo» uno strumento per risolvere in termini equi il problema della libertà dal bisogno, presupposto di uno sviluppo autonomo dell'attività del soggetto<sup>15</sup>.

Anche nel corso del Novecento, per un filone conservatore del liberalismo, sostenitore rigido della teoria dello Stato minimo ed esemplarmente rappresentato da Hayek, Nozick e Milton Friedman, una società che si autoregola sulla base della proprietà privata e del contratto deve rispettare i principi della giustizia *commutativa*, e quindi dello scambio alla pari tra prestazione e controprestazione nei rapporti tra i privati, ma non quelli della giustizia *distributiva*, ossia di una perequazione permanente dei beni da parte dell'autorità pubblica, perché ciò livellerebbe illegittimamente capaci e incapaci. In questo quadro, poveri e disoccupati sono ritenuti di fatto i maggiori responsabili del loro destino: i primi, perché non hanno saputo valorizzare i propri talenti; i secondi, perché non hanno reagito positivamente alla necessaria «flessibilità» del mondo del lavoro. Altri teorici del liberalismo, invece, come Rawls e Dworkin, Walzer e Ackerman, più sensibili alla tradizione solidaristica del movimento democratico, hanno sostenuto che la politica non è riducibile alla lotta per acquisire vantaggi ed efficienza economica, perché deve creare anche le condizioni oggettive di una partecipazione libera e consapevole dei cittadini alla gestione della cosa pubblica attraverso il riconoscimento e la soddisfazione dei diritti sociali. L'uomo nasce con il diritto alla libertà, ma diventa libero soltanto

13. M. Ignatieff, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà* (1984), il Mulino, Bologna 1986, p. 13.

14. A. de Tocqueville, *Contro il diritto al lavoro* (1848), in Id., *Scritti, note e discorsi politici 1839-1852*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 170-85.

15. J. S. Mill, *Autobiografia* (1874), a cura di F. Restaino, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 181, 199.



in un contesto sociale che di quel diritto garantisca le precondizioni economiche, politiche e culturali. E nella prassi, sono i sistemi di solidarietà espressi dai partiti, dai sindacati e dai movimenti spontanei che consentono agli individui di stabilire, anche attraverso la conflittualità sociale, solide identità collettive, di riconoscere e di scegliere quali dei propri interessi siano compatibili con quelli dei soggetti più deboli e di ridefinire, volta per volta, i valori e i bisogni di una comunità aperta<sup>16</sup>.

In questa ottica è intuitivo che la causa principale dell'assenza di libertà va vista nelle *diseguaglianze di potere*. La relazione tra libertà e potere è stata spiegata da Bobbio in questi termini a metà degli anni Novanta: «Se, nel rapporto tra due soggetti, potere e libertà sono l'uno la negazione dell'altro [perché se uno solo dei due soggetti detiene il potere l'altro non è libero nei confronti del primo], nello stesso soggetto potere e libertà, e – corrispondevolmente – non-libertà e non-potere, coincidono: chi acquista libertà acquista anche potere. Chi perde potere perde anche libertà»<sup>17</sup>. La causa principale dell'assenza di libertà consiste dunque nelle diseguaglianze di potere. Ne consegue che il liberalismo democratico va inteso non solo come l'«arte della separazione» dei poteri<sup>18</sup>, ma anche come la ricerca non fraudolenta della differenziazione personale. Scopo di una democrazia solidale, infatti, è quello di realizzare vite individuali diverse, ma «per diritto proprio e non a spese o per grazia altrui»<sup>19</sup>. Ora, le relazioni di potere che impediscono il libero sviluppo degli individui sono essenzialmente tre: tra ricchi e poveri, tra sapienti e ignoranti, tra detentori del potere politico e comuni cittadini. È la conclusione cui è pervenuto recentemente anche Robert Dahl: nelle economie di mercato contemporanee le diseguaglianze fra soggetti che è opportuno riequilibrare «non riguardano semplicemente reddito e livello di benessere ma anche, direttamente e indirettamente, grado di informazione, *status*, istruzione, possibilità di accesso alle élite politiche»<sup>20</sup>.

La Costituzione italiana riflette largamente questi intendimenti e ne ha tratto, a suo tempo, le necessarie conseguenze. Il comma 2° dell'articolo 3 stabilisce, infatti, che «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e

16. A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 187-203.

17. N. Bobbio, *Democrazia*, in A. d'Orsi (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 4.

18. M. Walzer, *Il liberalismo come arte della separazione*, in "Biblioteca della libertà", gennaio, 1986, 92, p. 11.

19. R. Dahrendorf, *La libertà che cambia* (1979), Laterza, Roma-Bari 1981, p. 90.

20. R. Dahl, *Inventare soluzioni è la sfida di oggi*, in "Reset", gennaio-febbraio, 2005, p. 33.

l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del paese». È una ripresa quasi alla lettera di un'indicazione di Piero Calamandrei dell'autunno 1945, nella quale si fa obbligo allo Stato «di rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che si frappongono alla libera espansione morale e politica della persona umana»<sup>21</sup>. La dimensione allargata dei diritti di libertà è una conquista di civiltà irrinunciabile ed esige un ruolo duplice e distinto dello Stato contemporaneo: «obbligato a *non intervenire* quando si tratta di garantire le antiche libertà politiche, obbligato a *intervenire* quando si tratta delle nuove libertà sociali»<sup>22</sup>.

Naturalmente, immaginare che una legislazione sociale fortemente innovativa debba essere varata come conseguenza automatica di un dettato costituzionale sarebbe non solo utopistico, ma anche democraticamente improponibile. Se il socialismo italiano, ispirandosi al pragmatismo politico del Labour Party, puntualizzerà ancora Calamandrei, «riuscisse a presentarsi agli elettori con un programma limitato a pochi punti coerenti e comprensibili di poter essere risolti nel giro di una legislatura, e si impegnasse sul serio a risolvere in senso socialista almeno uno di questi problemi (la disoccupazione, le case, la terra, il sistema tributario, la burocrazia), la gente comincerebbe a convincersi della ineluttabilità di queste riforme»<sup>23</sup>. Soltanto un socialismo non predicatorio e un esecutivo fornito di una coerente politica di indirizzo e dei necessari poteri di intervento avrebbero potuto, in definitiva, offrire basi sicure ai diritti di libertà e alla democrazia sociale. La proposta complessiva di Calamandrei, è stato recentemente ricordato, «non era né utopistica né radicale, ma, invece, dichiaratamente riformista», perché puntava a un governo di alternativa democratica senza le due ali conservatrici della DC e del partito liberale. Il fatto è che si scontrò «non soltanto con la politica dei “due tempi”, intorno alla quale il “tripartito” sembrava aver trovato un solido accordo, [...] ma anche con il desiderio dei tre maggiori partiti di rinviare al più tardi possibile la rottura di quella unanimità di governo che aveva caratterizzato, fino ad allora, l'esperienza del CLN». Poi si ebbe lo scontro politico del 1948, e anche le alternative “realistiche” che erano venute dalla sinistra tradizionale e dal centro si vanificarono, «senza avere nemmeno la capacità di salvare i principi»<sup>24</sup>.

21. P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, in Id., *Costruire la democrazia*, con un saggio introduttivo di P. Barile, Vallecchi, Firenze 1995, p. 144.

22. P. Calamandrei, *Costituente e questione sociale*, ivi, p. 107.

23. P. Calamandrei, *Questa democrazia* (maggio-giugno 1952), in Id., *Scritti e discorsi politici*, a cura di N. Bobbio, I, *Storia di dodici anni*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 504.

24. S. Merlini, *La forma di governo della nuova Costituzione. La “questione sociale”*,

Qualche decennio fa non sono mancate voci autorevoli (tra le quali segnaliamo quella di Samuel Huntington<sup>25</sup>) che hanno espresso forti perplessità circa la possibilità di attuare, in una democrazia pluralistica, forme avanzate e permanenti di partecipazione politica e, soprattutto, di redistribuzione permanente delle ricchezze. Esse creerebbero infatti un “sovraccarico” di richieste destinate a inceppare la macchina dello Stato. Dubbi altrettanto forti aveva sollevato in una classica opera degli anni Quaranta Schumpeter che, avendo ridotto la democrazia a un mercato elettorale per la scelta della leadership politica, aveva esortato i cittadini a un “autocontrollo” permanente. Essendo infatti semplici votanti, «non solo non decidono nessuna questione, ma nemmeno scelgono a mente aperta fra la popolazione eleggibile e i membri del Parlamento»<sup>26</sup>. Viene tuttavia da chiedersi, oggi come ieri: se i politici di professione e i poteri forti agiscono indisturbati nei rispettivi settori o concentrano addirittura nelle mani di pochi il comando politico, l’economia e l’informazione, non diventa forse più difficile salvaguardare anche le regole minime della democrazia? Alludendo al caso italiano, non era stato proprio Bobbio a osservare negli anni Novanta che «la tendenza all’unificazione del potere politico col potere economico e col potere culturale attraverso il potentissimo strumento della televisione [...] ha un nome ben noto nella teoria politica. Si chiama, come la chiamava Montesquieu, dispotismo»<sup>27</sup>.

Questo severo giudizio non può essere ignorato, perché mette in discussione la qualità del nostro ordinamento democratico. Cerchiamo di capirne le ragioni alla luce della lezione trasmessa da due classici della modernità. Dominio «senza legge e senza regola», fondato sulla paura e sull’asservimento dei sudditi, il dispotismo è concepito da Montesquieu come la perdita del punto di equilibrio sia delle monarchie sia delle repubbliche. E dunque come una tendenza permanente a corrompere le forme di governo legittime mediante la concentrazione dei poteri pubblici e privati nelle mani di uno o di pochi. Per un verso, infatti, è il mancato rispetto delle prerogative dei corpi intermedi e dell’autonomia amministrativa delle città che trasforma il regime monarchico in «dispotismo di uno solo»; per un altro verso, è la carenza

*le norme programmatiche e la proposta della Repubblica presidenziale*, in AA.VV., *Piero Calamandrei e la costruzione dello Stato democratico 1944-1948*, a cura di S. Merlini, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 107-8.

25. M. Crosiez, S. P. Huntington, J. Watanuky, *La crisi della democrazia*, Franco Angeli, Milano 1977.

26. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia* (1942), ETAS, Milano 1977, p. 269.

27. N. Bobbio, *Separazione come arte liberale*, in “La Stampa”, 9 febbraio 1994, ora anche in Id., *Verso la Seconda Repubblica*, La Stampa, Torino 1997, p. 63.

o l'eccesso di eguaglianza in cui possono incorrere le repubbliche democratiche che avvia queste ultime al «dispotismo di tutti», il quale prelude, a sua volta, al dispotismo di uno solo<sup>28</sup>. Corrotto «per sua natura», il regime dispotico tende a corrompere funzionalmente anche il mondo esterno, utilizzando ogni alleato possibile. Un regime costruito sull'obbedienza e sulla universale indistinzione dei sudditi esige infatti individui incolti, vaghe leggi, funzionari governativi con vasti poteri discrezionali, giudici asserviti e un notevole rafforzamento del potere ecclesiastico, perché la religione, in un contesto siffatto, «è una paura aggiunta alla paura»<sup>29</sup>.

Ecco perché, alla vigilia dell'89, Condorcet afferma che il potere dispotico non è mai esercitato da una persona singola, ma da un soggetto *al plurale*. Il comando di un uomo solo «è soltanto un'astrazione (*un être de raison*)». In tutti i paesi in cui si è creduto (*imaginé*) che vigesse il comando di un solo padrone si è dovuto poi constatare la presenza di «una classe di uomini o di più corpi che hanno diviso con lui il potere»<sup>30</sup>. Condorcet ha intuito che la società moderna è un organismo complesso e ramificato, e che può essere governata dispoticamente sia in forma diretta che indiretta, perché tanto le forze tradizionali (come l'aristocrazia, il clero e l'esercito) quanto i gruppi forti di un'economia di mercato (come gli industriali, i banchieri e gli uomini della finanza) esigono un esecutivo forte e tendono comunque a condizionarlo fortemente dall'esterno.

Un rilievo aggiuntivo. Il mondo contemporaneo ha dato origine a inediti scenari, ma il vecchio e il nuovo hanno spesso continuato a coesistere. Se prendiamo sul serio l'intuizione di Hannah Arendt, recentemente riproposta da uno storico italiano, che la «mentalità totalitaria» ha preceduto nel tempo la formazione dei «regimi totalitari», si può ragionevolmente ipotizzare che tale mentalità (coniugata a nuovi poteri dispotici) sia sopravvissuta alla disfatta di quei regimi attraverso la «persistenza» – come direbbe Arno J. Mayer – di tre fenomeni già affiorati tra Settecento e Ottocento: 1. il proposito di destrutturare l'autonomia dell'individuo costruita dall'illuminismo; 2. l'affidamento del potere politico a un capo supremo che, con un gruppo di accoliti, decide per tutti; 3. l'instaurazione di un

28. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 2, libro VIII, cit., pp. 267-8.

29. Ivi, VIII, 14, p. 208.

30. Condorcet, *Idées sur le despotisme, à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*, in Id., *Oeuvres*, IX, a cura di M. F. Arago e A. Condorcet O'Connor, Firmin Didot Frères Libraires, Paris 1847, p. 147. Ho sviluppato più ampiamente il tema del dispotismo in età moderna nei seguenti due saggi: *Dimensioni moderne del dispotismo. Da Montesquieu a Condorcet*, in "Teoria politica", XVIII, 2002, 1, pp. 57-72; *Poteri dispotici e tirannia in Condorcet*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 105-20.

«ordinamento sociale fortemente controllato, caratterizzato da aggressività e caricato di vittimismo persecutorio»<sup>31</sup>.

Le forme di governo dispotiche che si sono succedute nel corso del tempo sono state analizzate da Bobbio a più riprese e con grande attenzione<sup>32</sup>. La loro caratteristica costante è stata quella di vanificare la libertà civile e politica dell'individuo, indipendentemente dalle parole d'ordine esibite. Mi limito, in questa sede, a ricordare un solo momento della riflessione bobbiana, legata all'anomalia politica più recente del caso italiano.

La nascita e la proliferazione dei partiti personali, si legge in una lunga intervista del 2000, ci fa toccare con mano una delle promesse non mantenute della democrazia, ovvero la promessa che i cittadini, una volta ammessi a partecipare alla vita pubblica sarebbero più consapevoli, più saggi, più responsabili, meno vulnerabili alle lusinghe dei demagoghi, insomma migliori, sia dal punto di vista intellettuale, sia dal punto di vista morale. Dopo cinquant'anni di vita democratica dobbiamo a malincuore constatare che c'è stato non un progresso civico e morale, ma un declino. Tale declino è anche legato, ritengo, alla fine dei vecchi partiti. Con tutti i loro difetti, i vecchi partiti stimolavano un gran numero di uomini e di donne a uscire di casa e a prendere parte a riunioni. [...] Venuto a mancare questo tipo di scuola, ci troviamo di fronte a una situazione a mio avviso pericolosissima, in quanto abbiamo il demagogo oligarchico e la piazza vuota<sup>33</sup>.

Come si è visto, la novità politica temuta (l'avvento del *demagogo oligarchico* che controlla dall'alto vasti settori dell'informazione pubblica e privata) era già stata assimilata in precedenza a un forma di regime dispotico. Ciò che infatti si va discutendo da oltre dieci anni in Italia non è solo il problema dell'incompatibilità, all'interno delle democrazie, fra libero mercato e accumulazione monopolistica dei mezzi di informazione, ma anche l'insanabile contraddizione tra il possesso di questi strumenti, decisivi per l'organizzazione del consenso, e l'esercizio di una attività, come quella politica, che se ne può servire indiscriminatamente per manipolare l'opinione pubblica. Consapevole del progressivo mutamento

31. D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 25. Il tema delle «persistenze delle vecchie forme e idee» dei sistemi di *ancien régime* nell'Europa del primo Novecento è al centro, com'è noto, del libro di A. J. Mayer, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale* (1981), Laterza, Roma-Bari 1999.

32. Si vedano, in particolare, il corso di lezioni tenuto da N. Bobbio nell'anno accademico 1975-76 e raccolto nel volume *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976 e i richiami testuali al concetto di dispotismo contenuti nei saggi citati nell'Indice analitico della sua *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi 1999, pp. 653-4.

33. N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 91.

antropologico dello spettatore televisivo in docile consumatore, Bobbio ha manifestato più volte forti dubbi anche sulla capacità reattiva dell'opinione pubblica italiana nei confronti di una gestione oligarchico-politica dei mezzi di comunicazione di massa. E contro la manipolazione e l'omologazione delle coscienze, obnubilate da un vedere senza comprendere o da un comprendere fortemente orientato dal potere politico, altri hanno rivendicato l'esigenza prima di un sistema democratico, ovvero il «diritto all'autonomia cognitiva», che si esplica nell'effettiva «capacità del soggetto di controllare, filtrare e interpretare razionalmente le comunicazioni che riceve»<sup>34</sup>.

Sulla base di queste osservazioni, il problema che oggi varrebbe la pena di approfondire è se la gestione oligarchico-politica dei mezzi di comunicazione di massa sia un fenomeno esclusivamente italiano o esprima invece una tendenza internazionale verso *forme dispotiche post-totalitarie* di controllo dell'opinione pubblica, che si manifestano in maniera eclatante nell'imminenza delle elezioni o nei momenti di crisi acuta della politica estera degli Stati<sup>35</sup>. Parlo di dispotismo post-totalitario e non di semplice populismo perché, soprattutto in alcuni paesi (come l'Italia e la Russia) che hanno convissuto a lungo nel corso del Novecento con esperienze totalitarie, forme significative di richiamo plebiscitario al "popolo" e di concentrazione e confusione di poteri pubblici e privati sembrano indicative di una visione neopatrimoniale dello Stato in cui il capo del governo, attraverso una maggioranza parlamentare che procede ordinariamente attraverso la decretazione d'urgenza, ha reintrodotto la pratica collaudata di una legislazione *sibi et suis* (un nuovo governo degli uomini attraverso il governo delle leggi).

Ecco una delle ragioni per cui Habermas ha proposto da tempo lo schema della democrazia «discorsiva», ossia l'idea di una politica che punta sull'attivizzazione permanente dei settori meno ascoltati della società civile. In *Fatti e norme*, all'interno della «sfera pubblica» Habermas ha distinto, con un'immagine ripresa dal teatro, coloro che vengono da dietro le quinte (i partiti, i sindacati, le lobby, che interagiscono variamente ma stabilmente con la classe di governo) da coloro che vengono dalle file della platea (i cittadini comuni, che non hanno ancora interessi riconosciuti e che vogliono e debbono incrementare razionalmente la sfera pubblica).

34. D. Zolo, *Habeas mentem. Oltre il privatismo e contro i vecchi padroni*, in "Rivista di filosofia", 1, aprile, 1997, pp. 166-7.

35. Su questa delicata questione si vedano almeno: D. Johnson, *No place for amateur. How political consultants are reshaping American democracy*, Routledge, New York 2001; E. Marzo, *Le voci del padrone. Saggio di liberalismo applicato alla servitù dei media*, Dedalo, Bari 2006; G. Bosetti, *Spin. Trucchi e tele-imbrogli della politica*, Marsilio, Venezia 2007.



La funzione dei pubblici “deboli” non è quella della ratifica degli atti dei pubblici “forti”, né si esaurisce con l’espletamento del voto, ma con la formazione e la messa in agenda di nuove domande politiche, a cui i politici professionali devono dare risposte ragionate, ovvero improntate al «principio del discorso»<sup>36</sup>. Per Habermas, infatti, i soggetti istituzionali e i movimenti sociali non vanno concepiti in termini di contrapposizione frontale, ma di confronto aperto, per alimentare un processo di “doppia democratizzazione” della società civile e degli organi dello Stato.

Sappiamo che Michael Walzer ha mosso alla democrazia deliberativa di Habermas un rilievo cruciale. Per ridurre concretamente le disegualianze economico-sociali, egli ha osservato, non è sufficiente partire dalla capacità di riconoscere gli altri come uomini e donne razionali, e quindi come soggetti che deliberano in termini equi attraverso un bilanciamento ottimale degli interessi contrapposti. La deliberazione è un aspetto importante della politica democratica ma non la esaurisce, perché non coglie la natura «intrinsecamente e permanentemente conflittuale della politica». Occorre pertanto partire dall’idea che esistono gerarchie sociali, credenze e interessi materiali che confliggono costantemente tra di loro e che esigono di essere riconosciuti sia attraverso la lotta sia attraverso un’esplicita trattativa: «quanto meglio comprendiamo le differenze esistenti, quanto più rispettiamo persone che stanno “dall’altra parte”, tanto più ci renderemo conto che ciò di cui abbiamo bisogno non è un accordo razionale ma un *modus vivendi*», che va faticosamente conquistato volta per volta sull’arena della società civile<sup>37</sup>.

In sostanza: la democrazia, pur esigendo regole certe, non presuppone necessariamente l’accordo preliminare tra soggetti raziocinanti. «Piuttosto, suggerisce un modo per mettere in relazione i valori l’uno con l’altro, e lasciare la risoluzione dei conflitti che nascono ai partecipanti di un processo pubblico, soggetto soltanto all’osservazione di alcune prescrizioni che hanno il compito di proteggere la forma e la regolarità del processo stesso», e quindi le condizioni di libertà e di eguaglianza politica di tutti i soggetti<sup>38</sup>. Non aveva già ricordato Kant, in una celebre pagina, che soltanto in una società «in cui si attui, da un lato, un generale conflitto dei suoi membri e, dall’altro lato, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà, affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri»,

36. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Napoli 1996, capp. 7 e 8.

37. M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 32, 53-4. Su questo tema si veda anche A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto* (1992), il Saggiatore, Milano 2002.

38. D. Held, *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna 1997, p. 413.



vi è «sviluppo di tutte le facoltà» individuali?<sup>39</sup> L'idea di una conflittualità sociale permanente e istituzionalmente regolata non riflette soltanto un dato di fatto delle democrazie contemporanee. Esprime anche un valore rilevante della convivenza pubblica, perché può liberare le diversità individuali e di gruppo, evidenziare la divaricazione degli interessi in gioco, stimolare il ricambio della classe politica e la ricerca delle alternative programmatiche senza che la legalità democratica venga meno.

### 3. Diritti fondamentali e individui multiculturali

A una concezione dell'eguaglianza come pari godimento di diritti civili, politici e sociali e all'istanza della libertà come limite e, insieme, come complemento necessario di eque misure redistributive occorre continuare a guardare almeno per due motivi cruciali: 1. per l'elaborazione di progetti politici a livello nazionale, che stentano a emergere perché i partiti tradizionali puntano più su forme di democrazia di *investitura*, in cui è prioritaria la scelta del leader politico e degli organigrammi dei governi, che su forme di democrazia di *indirizzo*, che privilegiano invece la scelta ragionata e la discussione pubblica dei contenuti programmatici<sup>40</sup>; 2. per una giustizia sociale credibile nel mondo globalizzato contemporaneo, in cui l'emarginazione delle zone e dei soggetti meno ricchi è fortemente aumentata e ha dato luogo ad antagonismi endemici che le principali potenze hanno teso sinora ad affrontare prevalentemente sul piano ideologico e militare, come se davvero fosse in atto uno «scontro di civiltà»<sup>41</sup>.

Una cosa sembra certa. La dimensione istituzionale e politica tanto del liberalismo quanto della democrazia sono state da tempo messe in discussione dalla crisi dello Stato nazionale, nella cui cornice liberalismo e democrazia sono stati in origine pensati. Oggi, la dimensione transnazionale è un orizzonte ineludibile e ha posto all'ordine del giorno inediti problemi su cui occorre riflettere. Essendo consapevoli di un elemento. Durante il Novecento, il presunto scontro *tra* le civiltà del mondo si è quasi sempre configurato come un insieme di conflitti (economici, politici, culturali),

39. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1956, pp. 127-9.

40. Una democrazia di indirizzo è nettamente percepibile in questa definizione di C. Crouch (*Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6): «La democrazia prospera quando aumentano per le masse le opportunità di partecipare attivamente, non solo attraverso il voto ma con la discussione e attraverso organizzazioni autonome, alla definizione delle priorità della vita pubblica, [...] e quando le élite non sono in grado di controllare e sminuire la maniera in cui si discute di queste cose».

41. Mi riferisco alla nota tesi sostenuta da S. P. Huntington in *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001.

nati *all'interno* di ciascuna civiltà e che si sono poi riflessi, trasversalmente, anche a livello internazionale. Si pensi agli Stati occidentali che si combatterono durante la Prima e la Seconda guerra mondiale; alle polemiche che il fascismo italiano e francese sollevarono tra le due guerre contro la cultura "materialistica" americana; e, nei decenni più recenti, ai conflitti emblematici India-Pakistan e Iraq-Iran, paesi in cui la cultura (e dunque la civiltà) islamica è stata e continua ad essere ovunque forte, ma non per questo capace di dominare le conflittualità interne.

Con il nuovo secolo, nella fase di passaggio da una società controllata dagli Stati nazionali a una società planetaria in cui proliferano molti poteri extrastatali gestiti da civili, da religiosi, da spregiudicate centrali economico-finanziarie, il fenomeno della globalizzazione e di un intervento nuovo della politica va posto a tre livelli, come ha suggerito Ryszard Kapuściński<sup>42</sup>. Il primo è quello ufficiale e riguarda il libero flusso di capitali, l'accesso ai mercati liberi, la comunicazione telematica, la cultura, le merci e il mercato di massa. Il secondo è ancora il meno indagato dagli studiosi e attiene al mondo della criminalità organizzata, del traffico internazionale di droga, di armi, di danaro riciclato, dell'evasione fiscale e delle truffe finanziarie. Anche questi fenomeni di "illegalità legale" si sono tradotti di fatto in un fenomeno di globalizzazione, ovviamente «priva di nazionalità, di razza e di religione». La politica degli attentati, in particolare, è nata in questo ambiguo terreno ed è stata e continua a essere opera di una "internazionale terroristica" dalle cento teste, non necessariamente appartenenti soltanto a militanti politico-religiosi, né tantomeno a soli islamici. Infine, il terzo livello della globalizzazione, di tipo trasversale, è costituito dalle organizzazioni internazionali extragovernative, dai movimenti della società civile, da gruppi politici e associazioni religiose che non si sentono più rappresentati dagli Stati, dai partiti e dalle chiese tradizionali e lottano contro di essi conseguentemente e pacificamente.

L'insieme di questi soggetti, che crede in una versione esigente e conflittuale della democrazia, chiede che le istituzioni economiche mondiali promuovano politiche in grado di ridurre le disuguaglianze e di sradicare la povertà. In altri termini: nella nuova società planetaria, diversificata e magmatica, i conflitti sono di varia natura e i diritti umani diventano globali non perché sono al servizio degli Stati o dei potentati economici, ma in primo luogo perché possono promuovere gli interessi di coloro che ovunque sono senza potere. Disancorare i diritti fondamentali di libertà e di eguaglianza dalla cittadinanza interna significa dunque opporsi al

42. R. Kapuściński, *Il nostro fragile mondo*, intervista apparsa su "Internazionale", 19 ottobre, 2001, 408, pp. 17-26.

sistema perverso che esclude dal loro godimento la grande maggioranza del genere umano. È quanto hanno sostenuto negli ultimi decenni, muovendo da diverse premesse e argomentazioni, Rawls e Dworkin, Walzer e Ferrajoli, Held e Sen. La democrazia esige infatti, in ogni parte della terra, «il rispetto dell'eguale dignità di tutti gli esseri umani e dei diritti che ne conseguono e il rispetto dell'eguale partecipazione alla vita politica e delle procedure relative»<sup>43</sup>. Ne deriva che ogni individuo va tutelato per se stesso e per i valori in cui crede; e dunque come *persona*, sia in senso religioso, per chi crede, sia in senso laico, per chi fonda l'etica, kantianamente, nei limiti della sola ragione.

Chi non intende fissare un confine incolmabile tra etica e politica deve ripartire attentamente da qui, privilegiando i diritti della persona tanto nei confronti dei fondamentalismi religiosi (i quali si alimentano ovunque a vicenda attraverso una simmetrica intolleranza verso gli altri punti di vista, sia religiosi che laici) quanto nei confronti di una democrazia fondata sulla punta dei fucili. D'altra parte, l'Occidente non ha inventato la discussione pubblica, anche se ha messo a fuoco per primo la teoria democratica. In passato, il sostegno alla causa delle libertà fondamentali si può ritrovare in molte società. Basta ripercorrere le esperienze maturate in India, Cina, Giappone, Iran, Turchia e le vicende più recenti dell'India e del Sudafrica di Nelson Mandela<sup>44</sup>. Per concludere provvisoriamente su questo punto: nell'orizzonte transnazionale contemporaneo si devono esigere i diritti di libertà per tutti i popoli soggetti a regimi autoritari e teocratici, e maggiore eguaglianza di potere per gli individui discriminati sia negli Stati autoritari sia in quelli liberaldemocratici.

Infine, sulle diverse identità che coesistono e che possono confliggere anche *all'interno di ciascuna persona* ha riflettuto recentemente con grande finezza Amartya Sen, delineando un nuovo profilo dell'individuo democratico:

Io sono asiatico, cittadino indiano, residente della Gran Bretagna, professore negli Stati Uniti, uomo, femminista, economista, eterosessuale, difensore dei diritti dei gay, agnostico, figlio della tradizione indù. Ho decine di identità, alcune persino in contraddizione fra di loro. Se le accetto tutte, divento un uomo tollerante pronto al dialogo con gli altri, perché ho decine di punti di contatto con ognuno. Se ne scelgo una sola, escludo gli altri e potenzialmente entro in conflitto con loro<sup>45</sup>.

43. G. Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino 2007, p. 15.

44. A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.

45. A. Sen, *Sen-Rushdie. Duello sull'identità*, in "La Stampa", 3 maggio 2006. Ma di Sen si veda soprattutto *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Riconoscere senza ipocrisie la presenza plurale e talvolta discordi di identità, affiliazioni, credenze di ogni uomo contemporaneo e ragionevolmente convivervi è il servizio migliore che ciascuno di noi può rendere alla «grammatica interiore» dei soggetti e ai valori fondativi della democrazia.