

# **LA LIBERTÀ DEI MODERNI TRA LIBERALISMO E DEMOCRAZIA**

*Atti del Convegno di Società Libera  
Milano 15-16-17 ottobre 1999*

Prima Edizione Ottobre 2000

## INDICE

### *Nascita ed evoluzione della tradizione Liberale e di quella Democratica*

#### **Introduzione**

*Alberto Martinelli* ..... p. 7

#### **Una battaglia liberale**

*Giuseppe Bedeschi* ..... p. 12

#### **La libertà dei moderni**

*Luciano Pellicani* ..... p. 21

#### **Liberalismo vero e falso**

*Ralph Raico* ..... p. 38

#### **Democrazia e liberalismo, il connubio indissolubile**

*Valerio Zanone* ..... p. 46

### *Liberalismo e Democrazia: quale costituzionalismo*

#### **Introduzione**

*Salvatore Carrubba* ..... p. 51

#### **Liberalismo e costituzionalismo**

*Giovanni Sartori* ..... p. 54

#### **Democrazia e cultura europea**

*Agostino Carrino* ..... p. 62

#### **Liberalismo e costituzioni**

*Giovanni Bognetti* ..... p. 89

#### **Costituzionalismo e libertà**

*Gianfranco Ciaurro* ..... p. 93

Codice ISBN 88-86918-20-8  
Proprietà Letteraria Riservata  
© Società Libera  
Viale Tunisia, 39  
20124 Milano  
Tel.-Fax 026552166

Distribuito e commercializzato da  
Società Aperta Edizioni srl  
Casella Postale, 37  
20013 Magenta (MI)  
Tel.-Fax 0297295339

Finito di stampare nel mese di ottobre 2000  
dalla Nuova Tipografia S. Gaudenzio - Novara

<b>Alle radici del costituzionalismo</b>	
<i>Luigi Compagna</i> .....	p. 99
<b>Diritti umani: la globalizzazione inesistente</b>	
<i>Giuseppe De Vergottini</i> .....	p. 109
<b>Liberalismo e democrazia: quattro interrogativi</b>	
<i>Sergio Fois</i> .....	p. 119
<b>Globalizzazione, cittadinanza “sottile” e post-liberalismo</b>	
<i>Piergiuseppe Monateri</i> .....	p. 133
<b><i>Il ruolo del mercato nella dottrina liberale e in quella democratica</i></b>	
<b>Sistema politico e mercato</b>	
<i>Hugo Büttler</i> .....	p. 139
<b>Liberalismo e mercato</b>	
<i>Richard A. Posner</i> .....	p. 152
<b>Liberalismo classico e libero mercato</b>	
<i>Giuseppe Bognetti</i> .....	p. 165
<b>Per un riformismo liberale</b>	
<i>Piero Ostellino</i> .....	p. 171
<b><i>Diritti individuali e scelte collettive: la società aperta e i suoi dilemmi</i></b>	
<b>Libertà individuale e vincoli collettivi</b>	
<i>Pietro Barcellona</i> .....	p. 177
<b>L'errore del liberalismo e il futuro della libertà</b>	
<i>Hans-Herrmann Hoppe</i> .....	p. 189
<b>Diritti individuali e scelte collettive in una società libera</b>	
<i>Raimondo Cubeddu</i> .....	p. 198
<b>I dilemmi della tradizione liberale</b>	
<i>Giulio Giorello</i> .....	p. 208
<b><i>Tavola rotonda - Le implicazioni politiche della globalizzazione</i></b>	p. 219

*Nel portare il saluto di Società Libera voglio introdurre le discussioni che ci accompagneranno nei prossimi tre giorni. Liberalismo e Democrazia sembrano essere due realtà intimamente e profondamente connesse. Un'espressione comune, “liberaldemocrazia”, sembra proprio dare per scontato e attestare che esiste un incontro definitivamente risolto tra le ragioni della tradizione liberale e quelle della tradizione democratica. Eppure credo che nessun liberale possa nascondere un senso di disagio pensando che alcune delle più grandi espressioni totalitarie del nostro secolo sono arrivate al potere sulla base di regolari, libere elezioni. Forse esiste un rapporto dialettico tra Liberalismo e Democrazia, molto più profondo e complesso di quello che espressioni come liberaldemocrazia lasciano immaginare. La tensione tra pensiero liberale e pensiero democratico ci ha accompagnato almeno per due secoli nei dibattiti sul finanziamento nelle spese di convivenza e sulla stessa finalità dello Stato, sulla sua funzione. Sono questioni difficili, questioni controverse, ancora aperte alla fine di questo secolo e proprio perché noi siamo convinti che l'idea liberale sia l'unica sopravvissuta alle macerie ideologiche del Novecento, è forse utile riunirci, riflettere e discutere su quali saranno le forme del pensiero liberale nel prossimo millennio.*

Franco Tatò

# Nascita ed evoluzione della tradizione Liberale e di quella Democratica

## Introduzione

*Alberto Martinelli*

Nel discorso introduttivo di Tatò già si sono chiarite le finalità di questo Convegno che accompagna la Mostra - Il Cammino della Libertà - e che si articola in quattro Sessioni, più una Tavola Rotonda conclusiva. Di queste quattro sessioni, le prime due sono, dedicate al rapporto dialettico tra Liberalismo e Democrazia; e la prima in particolare riguarda la tradizione liberale e la tradizione democratica a confronto, la loro nascita ed evoluzione.

Indubbiamente, la nascita della tradizione democratica è molto diversa dalla nascita della tradizione liberale. La tradizione democratica è più antica. La Democrazia, come è noto, nasce nella polis greca e nasce nella forma di democrazia diretta, una forma molto diversa da quella delle odierne democrazie rappresentative. Democrazia diretta che si basa, certo, sulla libertà e sull'eguaglianza dei cittadini, ma considera come libertà fondamentale la libera partecipazione alla cittadinanza attiva. I cittadini sono anche liberi di perseguire i loro desideri, i loro legittimi interessi; però, innanzitutto, ciò che distingue il cittadino della polis ateniese è la partecipazione alla vita pubblica, alla cittadinanza attiva. Questa intensità di partecipazione democratica, la polis ateniese la sconta sul piano invece dell'estensione del concetto di cittadinanza. La

polis ateniese è fortemente democratica nel senso della partecipazione di tutti i cittadini al governo della città, senza distinzioni tra potere legislativo, esecutivo, giudiziario, ma ha una concezione molto restrittiva della cittadinanza. Molto restrittiva ai nostri occhi moderni. Sono cittadini, solo gli uomini, gli adulti, di età superiore ai venti anni che appartengono a famiglie ateniesi da molte generazioni. Sono esclusi gli stranieri, coloro che discendono da famiglie di stranieri, anche da più generazioni, tutte le donne e naturalmente tutti gli schiavi. Gli antichi Greci, i membri della polis, quindi, venivano educati, la loro formazione era educazione civica e dovevano apprendere a svolgere il loro ruolo di cittadini a pieno titolo. Potevano farlo, perché avevano gli schiavi che si occupavano della produzione, del commercio e così via, avevano le donne che si occupavano della sfera domestica e, quindi, si concentravano su questa vita.

Quindi, la polis ateniese è l'esempio classico di democrazia diretta che ha una definizione ristretta di cittadinanza, ma che chiede al cittadino di partecipare attivamente alla vita della polis.

Sappiamo che è controverso il carattere democratico della Repubblica Romana, quindi non entriamo in questo; sicuramente però la Repubblica Romana aveva connotati democratici e aristocratici insieme. L'idea di Democrazia poi si inabissa, addirittura quasi scompare per molti secoli. Scompare perché al cittadino ateniese sostituisce il Cristiano, che ha altre preoccupazioni, altre priorità. Riemerge alla fine del Medio Evo con l'autogoverno comunale e riemerge con forza in una tradizione che va sotto il nome di Democrazia Repubblicana - sono molti gli autori importanti, qui basti citare Marsilio da Padova e, soprattutto, Niccolò Machiavelli. L'idea di Democrazia viene fortemente rivitalizzata dopo questa fase di ripresa, grazie anche alla ripresa del pensiero di Aristotile, grazie alla mediazione dei filosofi arabi, e viene fortemente rivitalizzata nel momento in cui alcuni grandi processi storici

fanno emergere invece il Liberalismo. E da lì inizia questo complesso rapporto che è, come giustamente è stato detto, di complementarità e di opposizione tra Liberalismo e Democrazia.

Quali sono i grandi processi che favoriscono l'emergere del Liberalismo e, quindi, anche una diversa concezione della democrazia, diversa dal modello classico greco antico? Sicuramente l'affermarsi dello Stato, dei grandi Stati nazionali: centralizzazione del potere, sviluppo di grandi burocrazie, eserciti potenti, riduzione progressiva di tutte quelle varie autonomie che caratterizzavano la società precedente; e l'affermazione dello Stato, di uno Stato che ha in sé il suo principio di giustificazione: lo Stato esiste perché deve applicare la legge, deve consentire l'ordine politico, l'ordine della società. Si pone naturalmente l'esigenza di controllare il potere di chi governa, il problema delle garanzie costituzionali, dei limiti al potere dello Stato. Una prima grande caratteristica della tradizione liberale: il limite al potere del Governo, i limiti ai poteri dello Stato.

Gli altri grandi processi hanno a che fare con la Riforma protestante. La Riforma protestante, tra le altre cose, pone gravi dilemmi ai membri di varie comunità: bisogna ubbidire al proprio principe, oppure bisogna seguire l'autorità della religione? Che cosa faccio se io, protestante, vivo nel paese di un principe cattolico o se io, cattolico, vivo nello Stato di un principe protestante? E qui si ha la distinzione della sfera civile dalla sfera religiosa. Ma la riforma protestante è fondamentale anche per un altro aspetto: perché riscopre e valorizza il carattere, l'individualismo che è nella tradizione cristiana, cioè il concetto di individuo; e da qui poi, come sappiamo, le formulazioni del giusnaturalismo, la fondamentale eguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto dotati di ragione, tutti quindi con eguali diritti ed eguali doveri. Quindi il Liberalismo nasce come affermazione della libertà di scelta dell'individuo, come affermazione dei diritti fondamentali alla vita, alla

libertà e alla proprietà, perché lotta contro il dispotismo e contro l'intolleranza religiosa.

Se le nascite sono molto diverse, avviene poi una confluenza attraverso le grandi rivoluzioni dell'età moderna: quella inglese pacifica prima, poi la rivoluzione che dà vita alla First New Nation, agli Stati Uniti d'America, e poi la Rivoluzione Francese. Qui avviene l'incontro, che però è sempre di tensione dialettica, come mostra benissimo quel grande, drammatico, eccezionale laboratorio che è la Rivoluzione Francese: qui si scontrano i sostenitori di una costituzione liberale, la prima, e i Giacobini, che hanno una concezione completamente diversa. La tensione è presente in tantissimi autori, iniziando da Tocqueville.

Oggi possiamo dire che i principi liberali e il metodo liberale sono parte integrante della nostra cultura, della nostra civiltà e quindi sono dati quasi per scontati. In realtà ritengo che spesso manchi una consapevolezza piena della complessità della tradizione liberale, della tradizione democratica e del loro rapporto, anche perché si assiste spesso a interpretazioni estremamente riduttive e fuorvianti del concetto stesso di libertà: "Libertà" nella nascita, nella rivoluzione del Liberalismo, non ha mai significato fare quello che più ci aggrada. Significa, certo, anche questo: significa anche avere libertà totale di scelta, scegliere, progettare la propria vita, ci mancherebbe altro! Ma la libertà è sempre stata unita al concetto di responsabilità e l'idea di diritti è sempre stata legata al concetto di doveri.

Quindi è intorno a questi grandi problemi, a queste grandi questioni - il rapporto tra libertà e responsabilità, tra diritto e dovere, tra scelte individuali e collettive, tra potere e legge - che si articola questo dibattito.

Che cosa sarà il Liberalismo del Terzo Millennio? Non sappiamo cosa sarà la Democrazia del Terzo Millennio e quale sarà il loro rapporto. È estremamente interessante riflettere su questo, perché indubbiamente i grandi cambiamenti attuali -

solo per limitarci a tutto ciò che va sotto il nome di globalizzazione - cambiano molti degli elementi del contesto di riferimento; però è abbastanza facile prevedere che queste rimarranno categorie fondamentali del pensiero politico e punti di orientamento fondamentale del nostro agire politico anche nel futuro.

Di tutto questo discuteremo.

## Una battaglia liberale

Giuseppe Bedeschi

Nel suo libro *Democrazia e definizioni* (la cui prima edizione risale al 1957) Giovanni Sartori ha osservato: “Debbo precisare che considero un *prius* il liberalismo e un *posterius* la democrazia perché mi richiamo alla genealogia anglosassone, nella quale è il liberalismo lockiano che produce poi, nel suo trapianto e sviluppo nel Nuovo Mondo, la prima democrazia moderna. Se invece facciamo riferimento a come il rapporto tra liberalismo e democrazia si è storicamente sviluppato in Francia, la linea genealogica può essere rovesciata, poiché è chiaro che l'elemento liberale vi fu di importazione, laddove l'elemento autoctono fu il razionalismo democratico alla Rousseau”. Poco dopo Sartori aggiungeva che “in tanto il liberalismo inglese venne capito e dette i suoi frutti migliori nel continente, in quanto fu preceduto dalle lezioni e dall'esperienza della democrazia giacobina” (p. 229). “È dunque solo a partire dall'età della Restaurazione - concludeva Sartori - che si cominciano a profilare con una precisa consapevolezza e nei loro termini di relazione storica le convergenze e le divergenze tra liberalismo e democrazia. E forse Tocqueville meglio di ogni altro ci consente di seguire quel nesso di diffinità-affinità e la sua evoluzione”. (p. 231).

Le parole di Sartori mi sembrano del tutto condivisibili, e assai opportuno mi sembra il suo riferimento a Tocqueville quale testimone privilegiato del nesso di affinità-diffinità fra liberalismo e democrazia. Su Tocqueville, dunque, vorrei indugiare un poco.

Nell'introduzione al primo libro della *Democrazia in America* il pensatore normanno dice di avere cercato in America “l'immagine della democrazia stessa, delle sue tendenze, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni”, e di averla

studiata per “sapere almeno ciò che da essa dobbiamo sperare o temere” (p. 27). Nessuna idealizzazione, da parte di Tocqueville. E infatti mentre egli è conquistato e affascinato da certi aspetti di quella democrazia, è preoccupato (e fortemente preoccupato) per altri; mentre accetta, con adesione della mente e del cuore, determinati principî e determinati istituti, non esita, subito dopo, a mettere decisamente in guardia verso le degenerazioni o i pericoli di quegli stessi principî e di quegli stessi istituti. Tocqueville mette in rilievo che in America è stato elaborato e posto in essere un corpo di leggi che supera di gran lunga l'idea di libertà dominante in Europa nei primi decenni dell'Ottocento. “I principî generali - egli sottolinea - su cui poggiamo le costituzioni moderne, questi principî che la maggior parte degli Europei del XVII secolo comprendeva appena e che trionfavano allora in modo incompleto in Gran Bretagna, sono tutti riconosciuti e fissati dalle leggi della Nuova Inghilterra: la partecipazione del popolo agli affari pubblici, il voto non vincolato all'imposta, la responsabilità dei governanti, la libertà individuale e il giudizio per giuria sono stabiliti senza discussione e in modo effettivo” (p. 58). Non sono, queste, le sole espressioni di profonda adesione, da parte di Tocqueville, alla democrazia americana. Molte cose, in realtà, lo affasciano in essa: la grandissima mobilità sociale che la caratterizza, sicché le classi sono sempre più cerchie aperte ai capaci e agli intraprendenti; la straordinaria vitalità della società civile, sempre più incrementata dalla libera iniziativa individuale; l'autonomia amministrativa che fa tutt'uno, ed è anzi la condizione essenziale degli altri due aspetti.

Tocqueville ha parole di ammirazione per la vitalità e lo spirito di iniziativa della società civile in America, la quale individua da sola le proprie necessità e le soddisfa con straordinaria efficacia. “Non c'è paese al mondo - egli dice - ove gli uomini facciano, in definitiva, tanti sforzi per creare il benessere sociale. Non conosco un popolo che sia riuscito a creare scuo-

le altrettanto numerose ed efficienti; chiese più adatte ai bisogni religiosi degli abitanti; strade comunali meglio tenute. Non bisogna dunque cercare negli Stati Uniti l'uniformità e stabilità di vedute, la cura minuziosa dei particolari, la perfezione dei procedimenti amministrativi; ciò che vi si trova è l'immagine della forza, un po' selvaggia, è vero, ma piena di potenza, l'immagine della vita, disseminata di contrarietà, ma anche di movimento e di sforzi" (pp. 115-16).

L'autonomia amministrativa è la condizione essenziale della vitalità della società americana. I suoi strumenti fondamentali sono il comune e la contea, che, sebbene non costituiti ovunque allo stesso modo, si può dire che siano basati dappertutto, negli Stati Uniti, su questa medesima idea: "che ognuno - dice Tocqueville - è il miglior giudice in quello che lo riguarda direttamente, il più qualificato per provvedere ai suoi bisogni particolari. Comuni e contee sono dunque incaricati di vegliare sui loro particolari interessi. Lo Stato governa ma non amministra. Si trovano eccezioni a questo principio, ma non si trova un principio contrario" (p. 103). La prima conseguenza di questa dottrina è stata quella di far scegliere dai cittadini stessi tutti gli amministratori del comune e della contea. Il principio dell'elezione degli amministratori ha impedito, a sua volta, il formarsi di gerarchie. E poiché vi sono quasi altrettanti funzionari indipendenti quante sono le funzioni, il potere amministrativo è stato disseminato in una moltitudine di mani.

Tracciato questo quadro, Tocqueville sviluppa poi molti elementi critici. Dice che la democrazia è molto più adatta a governare una società pacifica, o a fare, quando occorre, un immediato e vigoroso sforzo, piuttosto che affrontare per lungo tempo le grandi tempeste della vita politica dei popoli. Dice che alla democrazia manca non solo la capacità di scegliere gli uomini di merito per le funzioni pubbliche, ma che gliene mancano anche e soprattutto il desiderio e il gusto (Tocqueville è colpito, per esempio, dal basso livello della

Camera dei rappresentanti). Ma, soprattutto, egli vede un formidabile pericolo inerente all'essenza stessa della democrazia. Democrazia, infatti, è dominio della maggioranza, e in America il potere della maggioranza tende a diventare sempre più irresistibile. La maggioranza domina il potere legislativo, e riduce sempre più gli spazi per le minoranze e i dissenzienti.

Non è qui il caso di indugiare sulle bellissime e notissime pagine in cui Tocqueville descrive l'enorme pressione che il potere della maggioranza esercita sui singoli, fino a configurare una vera e propria tirannide della maggioranza. È un grande tema, questo, che ritorna, come è ben noto, con accenti ancora più drammatici, nel secondo libro della *Democrazia in America*. Qui (dove lo sguardo di Tocqueville è rivolto più alla Francia che all'America), egli descrive in termini estremamente efficaci (e, per molti aspetti, premonitori) il conformismo delle società democratiche di massa. Il tipo di oppressione che minaccia i popoli democratici non assomiglia a nessuna di quelle che l'hanno preceduta. È un'oppressione più diffusa e più 'molecolare', non fa affidamento tanto sulla violenza esterna quanto sulla propria capacità di pressione interna, avvolge le coscienze e le plasma in un certo modo, asservisce gli spiriti ma senza che essi se ne accorgano. È, sotto ogni profilo, una forma interamente nuova di dispotismo. Tocqueville è il primo pensatore liberale che percepisce e vive drammaticamente le tendenze negative della società democratica moderna, che in essa minacciano gravemente la libertà. Tali tendenze negative sono costituite dal pesante conformismo di massa, dalla crescente conformità prodotta dall'egualitarismo, dalla rivoluzione industriale (con la connessa questione operaia), e dall'accentramento politico-amministrativo, imposto da una società civile economicamente e socialmente sempre più complessa, e quindi tale da richiedere un intervento sempre più massiccio da parte dello Stato e da subordinarsi sempre più ad esso. Sotto questo profilo l'opera di Tocqueville



costituisce la migliore smentita della tesi d'ispirazione marxista secondo la quale il pensiero etico-politico liberale sarebbe una pura e semplice apologia della società borghese moderna. Di tale società Tocqueville ha certo colto e indicato, con nettezza, i progressi e i vantaggi rispetto alle società pre-borghesi. Al tempo stesso, però, egli non ha ignorato i pericoli che nella società democratico-borghese minacciano la libertà, e anzi li ha posti, drammaticamente, al centro della propria analisi. E proprio in questa tensione è da cercare l'aspetto più affascinante del suo pensiero.

Mi chiedo che cosa ci sia 'di conservatore' in tutto ciò. La mia non è una domanda retorica. 'Conservatore', infatti, è la qualifica che diversi critici hanno attribuito a Tocqueville. Gliela ha attribuita anche Norberto Bobbio, il quale ha parlato di "due ali del liberalismo europeo, quella più conservatrice e quella più radicale, (...) ben rappresentate, rispettivamente, dai due maggiori scrittori liberali del secolo scorso, Tocqueville e John S. Mill (*Liberalismo e democrazia*, p. 39). È una contrapposizione, questa, che lascia perplessi, non fosse altro perché J.S. Mill fu, come tutti sanno, un ammiratore ardente e appassionato di Tocqueville. Ma, a parte questa contrapposizione, mi chiedo che cosa ci sia di 'conservatore' (nel senso negativo che si dà di solito a questa parola, la quale viene spesso contrapposta a 'progressista') - mi chiedo, dicevo, che cosa ci sia di 'conservatore' nella critica tocquevilliana della democrazia, la quale è ispirata sempre a un rispetto religioso per l'individuo, per la sua libertà intellettuale e morale, per l'autonomia della sua sfera interiore e della condotta di vita che ne discende. Mi chiedo che cosa ci sia di 'conservatore' nei rimedi che Tocqueville non si è mai stancato di propugnare per i difetti e i mali della società democratica, dalla libertà di stampa a un largo decentramento amministrativo, all'associazionismo. La critica di Tocqueville è, in realtà, non conservatrice, bensì autenticamente liberale. E non si può certo dire che il secolo e mezzo di storia trascorso da quando

Tocqueville scriveva le sue pagine, abbia smentito la fondatezza e l'acume della sua valutazione di certi aspetti della società democratica di massa. Il fatto è che il quadro dei rapporti tra liberalismo e democrazia richiede, per essere adeguatamente inteso, alcune distinzioni di fondo. "Volendo isolare il liberalismo dalla democrazia, - ha scritto Sartori - si può dire che il liberalismo reclama la libertà e la democrazia reclama l'uguaglianza. Volendoli riunire, il travaglio dell'esperienza liberal-democratica è espresso da questo interrogativo: come armonizzare la libertà con l'eguaglianza? E quando o per quanto la conciliazione fallisce il dilemma è: libertà o eguaglianza" (pp. 237-38). Che libertà ed eguaglianza possano benissimo integrarsi, è evidente; tutta la nostra storia fino ad oggi lo dimostra. E tuttavia è altrettanto evidente, diceva ancora Sartori, che "ci sono delle libertà che esorbitano dalla sensibilità della democrazia, così come ci sono delle eguaglianze che non sono apprezzate dal liberalismo" (p. 238). Dunque, il rapporto fra liberalismo e democrazia non è affatto semplice e scontato, bensì è difficile e problematico.

Chi, nel nostro secolo, ha colto tutta la problematicità del rapporto tra liberalismo e democrazia è stato, a mio avviso, Guido De Ruggiero, nella sua *Storia del liberalismo europeo*. Per De Ruggiero il rapporto tra il liberalismo e la democrazia è, insieme, di continuità e di antitesi. È un rapporto di continuità, perché i principi sui quali si fonda la concezione democratica sono la logica esplicazione delle premesse ideali del liberalismo moderno. Tali principi si possono compendiare infatti in queste due formule: estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità, e diritto del popolo a governarsi da sé. Non appena il liberalismo ripudia il concetto della libertà come privilegio o monopolio tradizionale di pochi, per assumere quello di una libertà come diritto comune, almeno potenzialmente, a tutti, esso è già sulla stessa strada della democrazia. Sotto questo profilo una rigida divisione di ambiti tra liberalismo e democrazia non è più possibile, e il loro ter-

ritorio è comune. Tant'è vero che l'estensione democratica dei principi liberali - che si è realizzata con la concessione dei diritti politici a tutti i cittadini e con l'immissione degli strati più bassi della società nello Stato - ha potuto effettuarsi senza modificare sostanzialmente la struttura politica e giuridica delle istituzioni liberali, confermando così l'unità dei principi. E tuttavia sarebbe erroneo, dice De Ruggiero, trarre da ciò la conseguenza di una identificazione completa e senza residui fra liberalismo e democrazia. In realtà, c'è una diversità profonda di mentalità fra i due concetti, una diversità che dà luogo a seri e durevoli conflitti. "Innanzitutto - egli dice - vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale". De Ruggiero sa bene - e infatti non c'è alcuna inflessione moralistica nella sua analisi - che tutto il processo economico-sociale moderno ha spinto e spinge in questa direzione. Il sorgere della grande industria, il suo organizzarsi in cartelli e in trusts, la nascita dei grandi sindacati e dei grandi partiti di massa: tutti questi elementi, che sono fondamentali e costitutivi della società moderna, non possono non limitare e rimpicciolire sempre più il ruolo dell'individuo, dell'iniziativa individuale, della cooperazione spontanea delle energie individuali. Ma la consapevolezza del fatto che questi sono processi irreversibili non esime lo studioso dal rilevarne, insieme ai vantaggi, gli inconvenienti e i pericoli. L'analisi di De Ruggiero mostra a questo proposito una profonda consonanza con quella di Tocqueville. De Ruggiero sottolinea infatti la grigia uniformità e il conformismo che caratterizzano sempre più le grandi società democratiche di massa; i fenomeni di burocratizzazione sempre più estesa che investono la società a tutti i livelli (la macchina statale e le sue articolazioni, le grandi organizzazioni economiche, sindacali e politiche); il diffondersi nelle grandi masse di una mentalità assistenziale, per cui tutti hanno diritto a tutto, indipendentemente dallo sforzo e dal merito individuali, sicché lo Stato viene conce-

pito come il supremo elargitore, che deve garantire il soddisfacimento di tutte le esigenze, senza tener alcun conto degli apporti dei singoli. Acute e profetiche le affermazioni di De Ruggiero a questo proposito. "L'arte - egli dice - di suscitare dall'interno un bisogno di elevazione, il quale può dare esso solo il senso del valore e dell'uso della conquista, è del tutto ignota alla democrazia, che si appaga di elargire diritti e benefici, la cui gratuità ne costituisce la preventiva svalutazione e la cui non sentita e compresa utilità ne favorisce la dissipazione. Questa pratica è fatta per diseducare il popolo, per sottrargli in ispirito tutto quel che gli si dà in materia, per dargli la corruttrice abitudine di confidare nella provvidenza sociale, che gli risparmia la pena di far da sé". "L'ingerenza statale - dice ancora De Ruggiero - è il toccasana della mentalità democratica, destinata a guarire tutti i difetti della immaturità e della pigrizia". Di qui, dice acutamente l'Autore, una sorta di stalolatria, cioè l'idea che lo Stato sia una specie di Provvidenza terrena: un'idea che costituisce la forma più degradante dell'idolatria moderna.

In questo quadro di massificazione accompagnata alla burocratizzazione, di passività accompagnata all'assistenzialismo, di culto deterioro dello Stato quale supremo e immancabile elargitore, è inevitabile che la politica assuma sempre più caratteri demagogici, ovvero che ricerchi il consenso assecondando "i bassi interessi e le torbide passioni delle folle". Del resto, dice De Ruggiero, di nuovo con parole profetiche, "la stessa onnipotenza dello Stato (...) ne rende la conquista più ambita da parte di coloro che intendono sfruttarla ai loro fini particolari". In questo contesto il processo di formazione delle élites diventa sempre più difficile e precario in ogni campo della vita sociale, ma soprattutto nella sfera politica e sindacale, dove si assiste spesso a una sorta di selezione 'a rovescio' dei quadri dirigenti. Di qui, per De Ruggiero, l'enorme importanza di una battaglia (condotta inevitabilmente da minoranze) per una "democrazia liberale": dove l'aggetti-

vo liberale - egli dice - ha il valore qualificante, e cioè serve ad accentuare quel bisogno di specificazione e di differenziazione che sorge ed agisce in seno all'uniformità mortificante e oppressiva della società democratica.

Colpisce l'attualità bruciante di questa analisi di De Ruggiero. Le sue parole sembrano fotografare la situazione oggi esistente nel nostro paese. La mentalità assistenziale diffusa molecularmente in vasti ceti della popolazione, per cui tutti hanno diritto a tutto, indipendentemente dallo sforzo e dal merito individuali; lo Stato che elargisce generose provvidenze e benefici, senza tenere in alcun conto gli apporti dei singoli (provvidenze e benefici che diventano intollerabili privilegi e fonti gravissime di iniquità sociale); le grandi organizzazioni che ricercano il consenso, e che lo ottengono, sulla base dell'assistenzialismo più parassitario, e via dicendo. Di qui la necessità di una battaglia liberale contro gli eccessi e le degenerazioni della società democratica; una battaglia liberale che deve essere condotta, come indicava De Ruggiero, in primo luogo dai liberi imprenditori, creatori e protagonisti della piccola e media industria, dalle élites degli operai qualificati e dei tecnici, dai ceti professionali, dalle aristocrazie intellettuali. Una battaglia liberale contro le posizioni di rendita e di parassitismo, contro un egualitarismo che vanifica i meriti e gli apporti individuali; contro la demagogia delle grandi organizzazioni, che cercano il consenso utilizzando lo Stato come supremo elargitore. E nessuno, credo, vorrà bollare come conservatrice una battaglia liberale come questa.

G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1958

G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Feltrinelli, Milano 1962

A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, in Scritti politici, a cura di N. Matteucci, 2 voll., UTET, Torino 1968-69

## La libertà dei moderni

*Luciano Pellicani*

1. Parlare della tradizione liberale, significa parlare della "libertà dei moderni". E parlare della "libertà dei moderni", significa parlare di Constant. A lui, infatti, dobbiamo non solo il conio dell'espressione "libertà dei moderni", ma anche l'individuazione dei suoi contenuti specifici attraverso la comparazione con quelli propri della "libertà degli antichi". La libertà degli antichi consisteva nell'"esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della sovranità, nel deliberare, sulla piazza pubblica, sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi, ecc.". Tale libertà collettiva "era compatibile con l'asservimento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme". E questo accadeva perché niente, nelle Poleis greche, era concesso all'indipendenza individuale. L'autorità si intrometteva fin nelle relazioni più intime e le azioni private erano sottomesse a una sorveglianza occhiuta e severa.

Di tutt'altra natura è la libertà dei moderni. Essa si basa "sul pacifico godimento dell'indipendenza privata". Il quale presuppone, prima di tutto, la distinzione fra la sfera pubblica e la sfera privata - una distinzione del tutto assente nella democrazia degli antichi, cui era estranea la nozione di libertà personale, concepita come una sfera protetta da ogni tipo di interferenza da parte delle autorità politiche e religiose; in secondo luogo, la nomocrazia, vale a dire il governo impersonale della legge; in terzo luogo, il riconoscimento che esistono diritti fondamentali che lo Stato è tenuto a riconoscere e tutelare. Fra questi ultimi, imprescindibili sono "il diritto di non poter essere arrestato, né tenuto in carcere, né condannato a morte, né maltrattato in alcun altro modo, a causa della

volontà arbitraria di uno o più individui; ... il diritto di esprimere la propria opinione, di scegliere il proprio lavoro e di esercitarlo; di disporre della propria proprietà e perfino di abusarne; ... il diritto di unirsi con altri individui, sia per ragione dei propri interessi, sia per professare il culto che l'individuo preferisce;... il diritto, per ognuno, di esercitare la propria influenza sull'amministrazione del governo, sia concorrendo alla nomina di tutti o di alcuni dei funzionari, sia con rimostranze, petizioni, domande, che l'autorità è in qualche modo obbligata a prendere in considerazione”.

Ma Constant non si è limitato a distinguere con insuperata precisione la libertà dei moderni - vale a dire la libertà liberale - dalla libertà degli antichi. Ha avanzato anche una spiegazione sociologica della genesi delle due libertà.

La libertà degli antichi era strettamente legata a una specifica situazione storica, caratterizzata dalla guerra permanente fra le poleis. Donde l'identificazione del cittadino con il soldato, con tutte le sue inevitabili conseguenze: la militarizzazione degli spiriti, la disciplina draconiana, l'assorbimento dell'individuo nel gruppo, ecc. Insomma, le poleis erano organizzate come gigantesche caserme. E lo erano precisamente perché nella Grecia antica tutto era dominato da Polemos e dai suoi tirannici imperativi funzionali.

Esempio estremo e paradigmatico al tempo stesso: Sparta, dove, per l'appunto, ogni cosa fisica e morale era subordinata, scientemente e programmaticamente, alle esigenze della guerra permanente, con il risultato che ai “liberi cittadini” fu imposta una corazza istituzionale dalla quale non potevano uscire.

Ben diverso è stato il contesto entro cui ha preso forma la libertà dei moderni.

Mentre nei tempi antichi - così suona l'argomentazione di Constant - l'acquisizione delle risorse scarse avveniva, di regola, ricorrendo alla forza, nei tempi moderni il pacifico commercio è riuscito a sostituire la guerra; e ciò ha progressiva-

mente modificato la cultura dei popoli europei a motivo di una “virtù” che è inerente al commercio medesimo. Infatti, “il commercio ispira agli uomini un intenso amore per la libertà individuale. Il commercio provvede ai loro bisogni, soddisfa i loro desideri, senza l'intervento dell'autorità”. In tal modo, è nato un tipo antropologico - il borghese-ben diverso dal cittadino-soldato; un tipo antropologico tutto orientato verso il pacifico godimento dei frutti della sua intraprendenza e che mal tollera ogni interferenza dello Stato nei suoi affari. Utilizzando il lessico di Marx, ciò equivale a dire che la “base materiale” della libertà liberale è la società borghese, la “società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguiti liberamente i loro fini”; dunque, la società centrata sul mercato e sulle sue istituzioni fondamentali: la proprietà privata, il contratto, le garanzie giuridiche poste a protezione della libera iniziativa in tutti i campi. Il che significa che è stato il primato del commercio che ha fatto emergere un tipo di organizzazione sociale - la società borghese - entro la quale è nata e si è sviluppata la libertà liberale. E significa altresì che, su questo specifico punto, la posizione di Marx non è molto distante da quella di Constant: per entrambi, infatti, la libertà liberale si è presentata sulla scena legata indissolubilmente alla società borghese; e la società borghese, a sua volta, è legata al riconoscimento dei diritti dell'uomo da parte dello Stato. Tant'è che nella Sacra famiglia Marx descrive lo Stato moderno come lo Stato che, proclamando i “diritti universali dell'uomo”, riconosce che la sua “base naturale” è la “società civile, l'uomo della società civile, cioè l'uomo indipendente”.

2. Prima di esaminare le condizioni strutturali che hanno reso possibile, nell'Europa occidentale, la formazione della società borghese, senza cui la libertà liberale non avrebbe potuto né attecchire né, tanto meno, crescere, conviene ricordare che il discorso di Constant si inserisce nel grande dibattito che aveva diviso l'intelligenza francese nel secolo dei Lumi: il dibattito

su Sparta e Atene. Si tratta di un dibattito la cui importanza non verrà mai sufficientemente sottolineata. In esso, infatti, troviamo i grandi temi etico-politici - la libertà, l'eguaglianza, la solidarietà, ecc. - e le opzioni fondamentali che, a partire dalla Rivoluzione francese, sfoceranno nello scontro che ha così profondamente e drammaticamente segnato l'esistenza storica dell'Europa: lo scontro fra la democrazia liberale e la democrazia totalitaria. Indossando il mantello di Licurgo o quello di Solone, i philosophes si schierarono pro o contro la civiltà moderna. Tant'è che è stato giustamente osservato che l'Atene di quel dibattito altro non era, a ben guardare, che Parigi. Di qui il fatto che gli estimatori della società borghese, con in testa Voltaire, si dichiararono "ateniesi" e accusarono Rousseau e tutti gli altri partigiani di Sparta di essere ostili alla civiltà moderna e alla libertà individuale.

Constant si schiera con la massima decisione dalla parte di Atene. Atene, davanti al suo sguardo, rappresenta la prima incarnazione storica della libertà dei moderni. A tal punto, che egli non esita a sostenere che Atene fu, apetto delle altre poleis e massimamente di Sparta, una realtà sui generis, una vera e propria anomalia sociologica.

Infatti, nel celebre discorso del 1819 leggiamo: "Di tutti gli Stati antichi, Atene è quello che più rassomigliò ai moderni. In tutti gli altri, la giurisdizione sociale era illimitata. Gli antichi, come diceva Condorcet, non avevano alcuna nozione dei diritti individuali. Gli uomini non erano, per così dire, che delle macchine di cui la legge regolava le molle e faceva scattare i congegni. Lo stesso asservimento caratterizzava l'epoca d'oro della Repubblica romana; l'individuo si era in qualche modo perduto nella nazione, il cittadino nella città". Ma ad Atene le cose si svolgevano diversamente. In quella città, la libertà dei moderni, la libertà personale come "tempio sacro", non era affatto sconosciuta. Anzi, quanto meno nell'età di Pericle, essa era riuscita a germogliare in forme molto simili a quelle che avrebbe assunto nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti. E

ciò era accaduto in quanto - è sempre Constant che parla - il commercio aveva fatto sparire presso gli Ateniesi molte di quelle differenze che distinguono i popoli antichi dai popoli moderni. Lo spirito dei commercianti di Atene era simile a quello dei commercianti dei giorni nostri." Era dominato dal calcolo e da un "estremo amore per l'indipendenza individuale". Inoltre, lo spirito borghese aveva intaccato lo spirito tribale a tal punto che gli Ateniesi mostravano una singolare disponibilità a conferire i ~diritti di cittadinanza a chiunque, trasferendosi presso di loro con la sua famiglia, iniziasse un mestiere o impiantasse una fabbrica". Come si vede, è falso dire che Constant abbia affermato che gli antichi non conobbero la libertà liberale. Nel discorso del 1819 troviamo l'esplicito riconoscimento che ci fu quanto meno una polis che riuscì a pensarla e a istituzionalizzarla: l'Atene di Pericle. Né si può dire che l'analisi di Constant costituisca una distorsione ideologica della realtà storica.

Già dovrebbe essere sufficiente la lettura del celebre Epitafio di Pericle per toccare con mano che gli Ateniesi coltivarono un ideale di libertà molto simile a quello della tradizione liberale. La "scuola dell'Ellade" vi è descritta come una città "aperta a tutti", dove vige il più scrupoloso rispetto della legalità e ai cittadini è garantito, "nelle private controversie, uguale trattamento", così come è garantito l'accesso alle cariche pubbliche in base al merito; in aggiunta, si sottolinea con orgoglio che i cittadini di Atene, a differenza di quello che accadeva nelle altre poleis, potevano vivere "in piena libertà", curandosi "nello stesso tempo e dei loro interessi privati e delle questioni pubbliche"; e potevano altresì "rendere la propria persona adatta alle più svariate attività".

Fra le "svariate attività" alle quali potevano liberamente dedicarsi gli Ateniesi, quelle commerciali ebbero un posto così grande da indurre Karl Polanyi a scrivere che, capire la democrazia ateniese, "vuol dire capire il posto che vi occupò il mercato" e che non si può intendere l'originalità di tale democra-

zia se non si tiene costantemente presente un fatto di “importanza cruciale”, e cioè che “Pericle abbracciò la causa dell’umile istituzione del mercato”. In effetti, mille indizi suggeriscono che, a partire dal momento in cui Atene divenne il “centro di un mercato universale” dove regnavano sovrane la legge e la libera iniziativa, il “lato economico della vita finì per sopraffare quello politico” e il “denaro divenne sempre più il centro dell’esistenza”, con grande disappunto degli aristocratici; i quali, in aggiunta, dovettero assistere, impotenti e pieni di rancore, all’ascesa al pieno potere politico della borghesia, poiché - come si legge in un frammento dell’Eolo di Euripide - “la ricchezza sollevava gli uomini peggiori ponendoli fra i più elevati”. Gli aristocratici dovettero anche assistere alla democratizzazione e alla metamorfosi dell’areté, un tempo ritenuta “accessibile a coloro soltanto che l’avevano nel loro sangue divino”. Nell’Atene di Pericle, grazie al fatto che, come ci informa Platone, “tutti godevano della maggior libertà di parola” e che si era formato un ampio mercato dei libri e degli educatori, l’areté divenne un bene a disposizione della nuova classe egemone: l’aristocrazia del denaro. C’è di più: con il predominio dell’economia di mercato, si verificò il “declino dello spirito militare e il graduale scomparire del cittadino-soldato. Un nuovo tipo cominciò a predominare, un tipo certamente non ignoto ai nostri giorni, il tipo dell’uomo che desidera soltanto la vita tranquilla e la prosperità dei suoi affari”. E questo, come era logico che accadesse, portò all’affermazione della “pari dignità del pubblico e del privato” e alla “valutazione positiva dell’iniziativa individuale” e delle attività produttive. E portò parimenti alla elaborazione di “una filosofia del diritto alla felicità nella libertà, in un clima di eguaglianza formale per tutti dove la legge era sovrana nel garantire a ciascuno quella che oggi diremmo la libera esplicazione della propria personalità”. Da tutto ciò risulta in termini sufficientemente chiari che Constant aveva colto nel segno quando indicava nell’Atene di Pericle il luogo genetico della libertà dei

moderni. E risulta altresì che Popper aveva ragione nel descrivere il conflitto fra Sparta e Atene come il conflitto fra la “società chiusa” e la “società aperta”. Due modelli di organizzazione sociale si confrontarono e si scontrarono durante la guerra del Peloponneso: la caserma spartana e il mercato ateniese, la società collettivistica e la società individualistica, la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Ciò è tanto vero che uno dei più autorevoli studiosi della civiltà greca ha così commentato la concezione periclea della democrazia: “La libertà di comportamento fu il tratto distintivo della spiritualità ateniese.

Contrapponendola nel modo più netto a Sparta, Pericle rivelò che Atene non voleva essere uno Stato militare, in cui tutta la vita del singolo era costretta all’addestramento livellatore della caserma... Lo spirito di libertà dominava tutta la vita cittadina. Atene

disdegnava parimenti di chiudersi agli influssi degli stranieri e anche all’interno non conosceva controlli e tutele o inutili intromissioni nella vita privata. Lo Stato lasciava libero ogni cittadino di regolare la sua personale esistenza secondo i propri gusti... Per la prima volta nella storia universale non solo venne riconosciuto il diritto dell’individuo a una vita privata all’interno della comunità, il libero sviluppo della personalità fu addirittura iscritto fra i fini dello Stato... Nell’Atene di Pericle, all’ideale del governo del popolo, s’intrecciò il principio fondamentale del liberalismo moderno, che cioè ciascun cittadino, all’interno dell’organismo statale, deve conservare la libertà di pensare e di agire autonomamente e di manifestare con franchezza la propria opinione, mentre lo Stato ha da immischiarsi quanto meno nella vita privata dei singoli”.

3. L’esito della guerra del Peloponneso ebbe conseguenze catastrofiche per il primo esperimento di “società aperta” che sia stato mai compiuto, anche se non tutto, di quella straordinaria esperienza, andò perduto. La filosofia, nata nelle colonie greche ed emigrata con i sofisti ad Atene, sopravvisse e, diventata

la “tradizione dell’anti-tradizione”, continuò in qualche modo a “lavorare” con il suo spirito critico la civiltà occidentale. Ma non sopravvisse la libertà cittadina, “scomparsa a favore di un Impero mondiale organizzato burocraticamente, nel cui ambito non v’era posto per il capitalismo politico”. Bisognerà attendere il Basso Medioevo per assistere alla rinascita della società borghese.

Tale rinascita iniziò con la riapparizione sulla scena della figura della città-stato, la quale modificò il panorama dell’Europa occidentale a tal punto da indurre Toynbee a scrivere che “uno osservatore straniero che avesse studiato la Cristianità occidentale in qualunque data a partire dall’inizio del XII secolo fino a tutto il XIV avrebbe potuto pronosticare che la struttura politica della Cristianità occidentale si avviava ad essere una riproduzione della struttura del mondo greco-romano”. Con una precisazione: che le nuove città-stato che presero a coprire a macchia di leopardo l’Europa occidentale erano città-mercato. Nate dalla rivoluzione comunale, esse divennero, per usare una felice immagine di Alfred Weber, le “crisalidi del primo capitalismo”. Ora, dire capitalismo significa dire tutta una serie di condizioni politico-giuridiche senza le quali l’economia di mercato non può né crescere, né, tanto meno, svilupparsi. Tali condizioni coincidono, almeno in parte, con la costellazione di diritti che, come abbiamo visto, Constant considerava costitutivi della libertà dei moderni, primi fra tutti i diritti di proprietà. L’istituzionalizzazione dei diritti di proprietà dei sudditi è la chiave per intendere la singolare curvatura che ha assunto la parabola della civiltà occidentale a partire dalla rivoluzione comunale. Grazie ad essa, infatti, sono emersi, per tappe successive e attraverso una infinita teoria di conflitti di interessi e di valori, due fenomeni di enorme importanza storica: la rivoluzione permanente capitalistica e la formazione della società dei cittadini. Ciò risulta con la massima evidenza una volta che si confronti la condizione dei sudditi dell’Europa medievale con quella dei sudditi del mondo

islamico. Nel XII secolo il viaggiatore andaluso Ibn Jubair visitò la Palestina. Dopo essersi compiaciuto della superiorità della civiltà alla quale egli apparteneva - un compiacimento, sia detto per inciso, tutt’altro che ingiustificato, dal momento che non c’era una sfera culturale nella quale i musulmani non erano all’avanguardia -, Ibn Jubair non poté non constatare che i suoi correligionari, a dispetto del fatto che la Sharia proibiva esplicitamente di vivere in una terra dominata dagli infedeli, preferivano essere governati dai Franchi a motivo della “loro equità”. La cosa, naturalmente, molto ferì l’orgoglio del musulmano Ibn Jubair. Ma, d’altra parte, come avrebbe potuto essere diversamente? Infatti, nel Dar al-Islam, la proprietà dei sudditi era sottoposta a tali vessazioni che il dominio degli infedeli non poteva non sembrare, agli Arabi della Palestina, la “casa della giustizia”. Il principio sul quale era nati e si erano consolidati gli Stati islamici era quello esplicitamente formulato dal celebre visir Nizam-al-Mulk nel suo Svaset-Name: “Il suolo del regno e i suoi abitanti appartengono al sultano”. Sicché, il sultano, “ombra di Dio sulla terra”, poteva disporre a suo piacimento dei beni dei sudditi, i quali, sia in punto di principio che in punto di fatto, non erano altro che concessioni, revocabili à merci. E, in effetti, il ministero delle finanze degli Stati musulmani operava - giusta l’efficace definizione di Engels - come un “ministero del saccheggio”. La brutalità con la quale i sudditi venivano spogliati dei loro averi non aveva limiti. “Le vergate, la gogna, l’incarcerazione, le catene - si legge nell’opera di uno storico musulmano del XIV secolo dedicata al Sultanato di Delhi -, erano tutti validi mezzi per ottenere il pagamento”. E se i contadini, disperati, abbandonavano i loro villaggi, le “autorità davano loro la caccia come se si trattasse di selvaggina”. Quanto ai mercanti e agli artigiani, essi ricorrevano a mille espedienti per occultare i loro beni; il che, per altro, non era sufficiente per metterli al riparo da quella che era la regola generale del sultanismo: “Il visir confiscava la proprietà del governatore che cadeva in

disgrazia... e il governatore si appropriava dei beni degli ufficiali inferiori e dei privati cittadini”. Evidentemente, Montesquieu non esagerava quando descriveva il dispotismo orientale come il regno dell’arbitrio e della paura.

Le conseguenze, catastrofiche sotto tutti i punti di vista, della totale assenza di garanzie poste a tutela dei beni dei sudditi sono state illustrate come meglio non si potrebbe da Ibn Khaldun. “Vessare la proprietà privata - si legge nella Muggadima -, significa uccidere negli uomini la volontà di guadagnare di più, riducendoli a temere che la spoliazione è la conclusione dei loro sforzi. Una volta privati della speranza di guadagnare, essi non si prodigheranno più. Gli attentati alla proprietà privata fanno crescere il loro avvilitamento. Se essi sono universali e se investono tutti i mezzi di sussistenza, allora la stagnazione degli affari è generale, a causa della scomparsa di ogni incentivo a lavorare. Al contrario, a lievi attentati alla proprietà privata corrisponderà un lieve arresto del lavoro. Poiché la civiltà, il benessere e la proprietà pubblica dipendono dalla produttività e dagli sforzi che compiono gli uomini, in tutte le direzioni, nel loro proprio interesse e per il loro profitto. Quando gli uomini non lavorano più per guadagnare la loro vita e cessa ogni attività lucrativa, la civiltà materiale deperisce e ogni cosa va di male in peggio. Gli uomini per trovare lavoro si disperdono all’estero. La popolazione si riduce. Il Paese si svuota e le sue città cadono in rovina. La disintegrazione della civiltà coinvolge quella dello Stato, come ogni alterazione della materia è seguita dall’alterazione della forma”.

Stando così le cose, non può certo sorprendere il fatto che la civiltà islamica sia scivolata, lentamente ma inesorabilmente, nel pantano della stagnazione; né, tanto meno, il fatto, di segno opposto, che, a partire dal XII secolo, l’Europa occidentale abbia iniziato la marcia che l’avrebbe portata a costruire e mettere in moto la macchina dello sviluppo economico, scientifico e tecnologico e a creare la prima - e, per

ora, l’unica - civiltà dei diritti e delle libertà. Come ha riconosciuto uno storico arabo contemporaneo, già all’epoca delle Crociate, l’Europa era diventata una “società distributrice di diritti. Certamente, la nozione di cittadino non esisteva ancora, ma i signori feudali, i cavalieri, il clero, l’università, i borghesi e persino i contadini avevano tutti dei diritti ben stabiliti. Nell’Oriente arabo, la procedura dei tribunali era più razionale; tuttavia, non c’era alcun limite al potere arbitrario del Principe. Lo sviluppo delle città mercantili, come l’evoluzione delle idee, non poteva non essere ritardato”. Insomma, a dispetto della generale arretratezza in cui si trovava, l’Europa medievale aveva un enorme vantaggio a petto della civiltà islamica: quello di essere riuscita ad istituzionalizzare tutta una serie di contro-poteri che limitavano l’autorità del Principe e che garantivano, in vario modo e in varia misura, i diritti dei sudditi. Fra i quali, di importanza fondamentale furono conviene ripeterlo- i diritti di proprietà. Non a caso, già a partire da Guglielmo d’Ockham, non c’è pensatore politico occidentale - unica eccezione: Hobbes - che non insista sul concetto che, ove il Principe non rispetti i diritti di proprietà, cessa di essere un sovrano legittimo e si trasforma in un tiranno o in un despota. Persino un campione dell’assolutismo, quale fu Bossuet, proclamò essere la proprietà privata “sacra e inviolabile”.

4. Quando ci si interroga sulle cause che hanno permesso all’Europa occidentale di sfuggire alla “trappola dispotica”, non si può non vedere nell’anarchia feudale” il fattore decisivo. Fu l’assenza di quella che Lewis Mumford ha chiamato la Megamacchina - ciò che rese possibile la nascita e il consolidamento delle città-mercato. Grazie a queste “isole borghesi in mari feudali”, emerse uno dei tratti più caratteristici della struttura della società europea: il pluralismo politico-economico. Certo, a partire dalla costruzione degli Stati nazionali, buona parte delle città borghesi dovettero piegare la testa davanti ai monarchi. Ma, come ha recentemente sottolineato



Finer nella sua monumentale storia dei regimi politici, i sovrani europei “non operarono su una tabula rasa”. Al contrario, si trovarono di fronte una intricata selva di autonomie, di corpi intermedi e di interessi solidamente costituiti che impedirono loro di diventare ciò che pure desideravano essere: padroni, legibus soluti, dei popoli sui quali regnavano. La concentrazione del potere nelle loro mani fu notevole, ma non tale da giustificare la qualifica di sovrani assoluti, che pure è stata loro attribuita. Tant'è che uno storico contemporaneo non ha esitato ad affermare che il loro assolutismo “fu solo una aspirazione”, non già una realtà effettiva. E questo perché - come si può leggere nel Saggio sui costumi di Voltaire - “in Europa ogni provincia, ogni città aveva i suoi privilegi. I signori feudali combattevano spesso questi privilegi, e i re cercavano parimenti di sottoporre alla loro potenza i signori feudali e le città. Ma nessuno vi riuscì”. Di qui il fatto che, anche all'epoca del così detto assolutismo, l'esistenza storica dell'Europa occidentale è stata caratterizzata dalla dialettica “Stato-società civile”. Lo è stata a tal punto che Lorenz von Stein è giunto ad interpretare la storia della civiltà occidentale come una “lotta ininterrotta dello Stato con la società e della società con lo Stato”.

Ora, è proprio dalla dialettica “Stato-società civile” che è emersa la tradizione liberale, cioè a dire quella tradizione di pensiero e di ingegneria istituzionale animata dall'idea che i cittadini hanno diritti inalienabili, che i governanti sono tenuti a riconoscere e a rispettare, esercitando la loro autorità entro il perimetro disegnato dalle leggi e dalla Costituzione. Fra tali diritti, quelli concernenti la proprietà dei mezzi di produzione hanno svolto - e svolgono - un ruolo di decisiva importanza. La ragione di ciò risulterà di evidenza solare una volta che si tenga presente che i mezzi di produzione sono - giusta la definizione coniata da Marx - le “sorgenti della vita”. Il loro controllo, pertanto, significa il controllo della vita. Il quale diventa totale e senza scampo se i mezzi di produzione sono

concentrati nelle mani di un unico soggetto. È per questo che Proudhon, partito dalla convinzione che la proprietà privata era un furto, giunse alla conclusione opposta, e cioè che la proprietà privata era la libertà, così argomentando: “Lo Stato costituito nella forma più razionale e più liberale e animato dalle intenzioni più giuste è anch'esso una grande potenza capace di schiacciare tutto intorno a sé, ove non gli si ponga un contrappeso. E quale può essere questo contrappeso? Lo Stato deriva tutta la sua potenza dalla adesione dei cittadini. Lo Stato è la riunione degli interessi generali appoggiati dalla volontà generale e servita, al bisogno, da concorso di tutte le forze individuali. Dove trovare una potenza capace di controbilanciare questa formidabile potenza dello Stato? Non v'è che la proprietà... Servire da contrappeso al Potere pubblico, bilanciare lo Stato e in questo modo assicurare la libertà individuale: tale sarà, dunque, nel sistema politico, la funzione principale della proprietà”.

Alla luce delle parole di Proudhon, si capisce perché tutti i teorici liberali, da Locke a Constant, abbiano tanto insistito sul nesso “libertà-proprietà privata”. Ma si capisce anche perché il liberalismo, a partire dalla seconda Rivoluzione francese - quella giacobina -, sia stato contestato frontalmente in nome dell'eguaglianza sostanziale e della universalizzazione dei diritti di cittadinanza. Il primo liberalismo fu, in effetti, il credo di emancipazione della borghesia. Nacque classista proprio in quanto identificò la figura del cittadino con il proprietario. Sul punto, la prosa di Constant è di una franchezza offensiva. “La proprietà sola si legge nei suoi Principes de politique, recentemente pubblicati - rende gli uomini capaci di esercitare i diritti politici. Solo i proprietari possono essere cittadini”. Ergo: la massa dei non-proprietari, vale a dire la stragrande maggioranza della popolazione, doveva essere esclusa dalla fruizione dei diritti politici e tenuta debitamente distante dal processo decisionale, poiché - è sempre Constant che parla - “quando i non-proprietari hanno dei diritti politi-

ci, accade una di queste tre cose: o non traggono impulso che da se stessi e allora distruggono la società, la traggono dall'uomo o dagli uomini al potere e sono strumenti di tirannide, o lo traggono da coloro che aspirano al potere e sono strumenti di una fazione”.

Ciò che sfuggiva completamente a Constant era che, una volta proclamata l'idea “dei diritti individuali, indipendenti dalla società”, essa non tollerava esclusioni di sorta. Era un'idea a vocazione universalistica, che non poteva essere limitata a una classe privilegiata; un'idea che esigeva una organizzazione della società e dello Stato tale da garantire a tutti gli uomini, quale che fosse la loro condizione economico-sociale, quanto meno la fruizione di alcuni diritti fondamentali.

E, in effetti, questo è stato, a partire dalla costituzione del movimento operaio e socialista, il grande problema che ha travagliato l'Europa per generazioni e generazioni. Attraverso un drammatico processo di selezione storica, due sono state le soluzioni saggiate: quella rivoluzionaria e quella riformista.

La prima è risultata affatto incompatibile con la libertà dei moderni. È accaduto ciò che aveva lucidamente previsto Max Weber. L'abolizione della proprietà privata e del mercato ha reciso alla radice la ratio e, con essa, la possibilità stessa di una economia autopropulsiva. Al suo posto, è sorta una versione aggiornata dell'oikos, vale a dire un'economia naturale, condannata ad operare sulla base di “sentenze dittatoriali regolanti univocamente il consumo”. Inoltre, come logica conseguenza della socializzazione integrale dei mezzi di produzione, è sorta “la dittatura dell'impiegato non quella dell'operaio” in quanto la sostituzione della “mano invisibile” del mercato con la “mano visibile” dello Stato onniproprietario è sfociata nella restaurazione della “gabbia d'acciaio”. Né si può dire che la restaurazione della “gabbia d'acciaio” sia stata una conseguenza non voluta della Rivoluzione bolscevica. Tutto il contrario: la distruzione totale della società civile, attuata attraverso una guerra di spietato sterminio contro la

borghesia e i coltivatori diretti, fu “scientificamente” pianificata in omaggio all'idea che mercato e comunismo erano realtà inconciliabili. Tant'è che, all'indomani della collettivizzazione delle campagne, Bucharin osservò compiaciuto: “Lo Stato nel nostro Paese non è affatto separato dalla società civile da una muraglia cinese: l'uno trapassa nell'altra e le innumerevoli - e anche molto ampie - organizzazioni della nostra società civile sono, da un certo punto di vista, organi periferici dello Stato. Infatti, nel nostro Paese lo Stato è sociale e la società civile è statale. Fra loro c'è differenza... Ma nello stesso tempo fra di loro c'è anche unità, ed è prima di tutto unità di scopo. Per questo la Costituzione non ammette altri partiti politici: essa si basa sul principio che la questione su dove andare (indietro, verso il capitalismo, o avanti, verso il comunismo) non può essere oggetto di discussione”.

Neanche si può dire che il bolscevismo abbia tradito l'originario progetto di Marx. E questo perché in Marx non solo si trova, ripetuta mille e una volta, l'idea che la costruzione del socialismo esige l'“abolizione della proprietà privata” e l'“accentramento di tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato”; si trova anche una condanna senza appello della libertà dei moderni. Nella Questione ebraica, Marx apre “un vero e proprio abisso fra liberalismo e socialismo”, così argomentando. Che cosa sono i diritti dell'uomo e del cittadino, solennemente proclamati dalla Rivoluzione francese, se non “i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità”? E che cosa è la libertà liberale, se non la “libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa”? E qual è mai lo scopo delle guarentigie giuridiche, se non quello di proteggere con l'usbergo della legge l'egoismo del borghese? “Nessuno dei così detti diritti dell'uomo - incalza Marx - oltrepassa l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè dell'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla

comunità”. La stessa emancipazione della società civile-rarissimo esempio di inversione della marcia verso la schiavitù iniziata con la nascita dello Stato - è vista da Marx come il trionfo dell’“egoista indipendente”, quindi come corruzione morale e alienazione.

Alla luce del devastante attacco alla libertà dei moderni condotto dal giovane Marx, non può certo sorprendere il fatto che nel Manifesto si inciti il proletariato a “distruggere tutte le sicurezze private e le guarentigie private finora esistite”, cioè a dire a fare tabula rasa dello Stato di diritto. Difficile immaginare un programma più reazionario di quello ideato da Marx e realizzato con satanica spietatezza da Lenin e dai suoi diadochi: l’annientamento di tutte le istituzioni e di tutti i contro-poteri che hanno permesso ai popoli d’Occidente di sfuggire al terribile destino dei popoli che non hanno conosciuto altra forma di dominio che quella dispotica.

Di tutt’altra natura è stata la soluzione faticosamente elaborata nel seno della socialdemocrazia europea. Ai partiti dell’Internazionale socialista sono occorsi decenni per liberarsi dell’accecante fascino esercitato dal messianesimo marxiano. Ma, alla fine, hanno capito che sopprimere il mercato significa non solo sopprimere la razionalità economica; significa, anche e soprattutto, sopprimere l’autonomia della società civile a petto dello Stato, senza la quale l’idea stessa di libertà non è neanche concepibile. E hanno capito che Bernstein aveva ragione quando, dopo aver sottolineato le grandi potenzialità di sviluppo democratico proprie delle istituzioni dello Stato moderno, invitava i suoi compagni di lotta a concepire il socialismo come un movimento di riforme politiche, economiche e sociali, erede legittimo e continuatore storico del liberalismo. E, in effetti, l’azione riformatrice dei partiti socialdemocratici ha avuto come fine la socializzazione del mercato, non già, come voleva il marxismo, la sua soppressione. Istituendo il Welfare State, essi hanno allargato il perimetro borghese della democrazia liberale e, accanto alle libertà civili

e politiche, hanno fatto valere un tipo di libertà - la libertà dalla soggezione all’indigenza e alle iatture sociali - affatto estranea alla tradizione liberale classica, tutta centrata sulla figura del cittadino-proprietario. La democrazia ha così acquistato il significato di teoria e prassi della universalizzazione dei diritti di cittadinanza. In tal modo, grazie sia alla prodigiosa crescita della ricchezza che all’energica azione dei “moderni tribuni della plebe” - i sindacati e i partiti operai -, è stato possibile realizzare l’integrazione positiva del “proletariato interno” della civiltà occidentale nella Città liberale e lo Stato ha cessato di essere il “comitato d’affari della borghesia”: è diventato, in qualche misura, una agenzia impegnata a garantire a tutti i membri della comunità politica quei diritti e quelle libertà un tempo riservati esclusivamente ai cittadini-proprietari.

## Liberalismo vero e falso

*Ralph Raico*

Nei decenni passati un'enorme quantità di ricerca accademica è stata dedicata allo studio della storia del socialismo, particolarmente nella variante marxista. Persino branche specifiche di questo campo di studi, come ad esempio l'umanesimo marxista, si sono tramutate in piccole "miniere" accademiche. Non di rado si aveva l'impressione che l'intera comunità accademica operasse in base all'assunto che il socialismo rappresentasse effettivamente il radioso futuro dell'umanità.

Oggi, dopo che il progetto socialista tradizionale in Occidente ha dovuto constatare la propria impotenza, mentre i regimi del "socialismo reale" dell'Est sono crollati, il liberalismo si è sempre più diffusamente proposto come oggetto di studio, in Italia come all'estero. Questo è uno sviluppo gratificante, giacché - come afferma giustamente Pierre Manent - il liberalismo rappresenta il "basso continuo" della politica moderna, nonché della vita politica europea e occidentale degli ultimi tre secoli. In altre parole, il liberalismo rappresenta il fondamento ideologico della nostra stessa civiltà.

### *Confusione concettuale*

Un aspetto che oggi non può mancare di colpire è ciò che Raimondo Cubeddu definisce nel suo Atlante del Liberalismo la "frenesia nel proclamarsi liberali". Cubeddu critica i molti autori che partono con "l'inventarsi un "liberalismo" a secondo dei propri gusti, e quindi farlo passare per un'evoluzione delle idee professate precedentemente". Egli avverte che "la sovrabbondanza di liberalismi, come quella della moneta, svisciva tutto e tutto svuota di significato".

Un esame della letteratura esistente rivela in effetti l'esi-

stenza di una "confusione concettuale", nella quale prosperano le concezioni più contraddittorie - e di conseguenza inutili - del liberalismo. Sovente un autore cerca di formarsi un'idea di liberalismo integrandone la variante "vecchia" o "classica" con quella "nuova" o "moderna". Questo metodo è inaccettabile, in quanto non produce una posizione comune sulla questione fondamentale della proprietà privata e dell'ordinamento di libero mercato. Altrettanto errato è il parlare di una "evoluzione" del liberalismo, che conduce dalla difesa della proprietà privata alla sua negazione.

Questo modo di procedere si fonda su di un assunto errato, ossia che l'essenza del liberalismo si trovi nei programmi dei partiti politici che si proclamano "liberali". È vero che il Partito Liberale britannico e il partito Democratico statunitense (che, storicamente, è stato il partito "liberale" negli Stati Uniti) hanno fundamentalmente mutato le proprie posizioni tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, ma ciò può essere spiegato nei termini della dinamica elettorale democratica. Neppure gli svariati programmi dei partiti politici che si sono autodefiniti liberali possono avere un'importanza decisiva per stabilire cosa sia il liberalismo. In tal caso, infatti, si dovrebbero considerare anche i Liberal-nazionali della Germania imperiale e ciò svuoterebbe il termine svuotandolo interamente di significato.

A tale proposito vorrei ricordare che, come afferma Max Weber: "l'uso di concetti collettivi indifferenziati tratti dal linguaggio comune è inevitabilmente uno schermo per nascondere la confusione nel pensiero e nell'azione. Si tratta spesso di uno strumento per occultare un procedimento specioso e fraudolento. In breve, si tratta comunque di un mezzo per impedire la corretta formulazione di un problema".

Molti autori hanno esibito la tendenza a non annoverare

tra i liberali i difensori della proprietà privata e dell'economia di mercato.

### *Il fatidico ruolo di John Stuart Mill*

Gran parte della confusione in merito al termine "liberalismo" può essere ascritta all'influenza di John Stuart Mill, sovente ritenuto come "il liberale per antonomasia". In realtà, tuttavia, questo "santo patrono" del razionalismo è responsabile di fondamentali distorsioni nella dottrina liberale. In campo economico, Mills sosteneva che "il principio della libertà individuale non occorre nella dottrina del libero scambio" e accettava, addirittura sviluppava, argomentazioni di carattere socialista. Egli rifiutava la nozione liberale dell'armonia d'interessi nel lungo periodo di tutte le classi sociali, compresi imprenditori e operai. Difatti, sostenendo che l'avversione al capitalismo è uno dei tratti distintivi del liberalismo, Alan Ryan cita proprio Mill, quando questi afferma che: "la maggioranza dei lavoratori in questo come di molti altri paesi, dispone della stessa possibilità di scegliere la propria occupazione e della stessa libertà di movimento [...] che si potrebbe trovare [...] in una società che non sia totalmente schiavistica". Questo in un'epoca in cui i "servi della gleba", inglesi o stranieri, emigravano a milioni verso le città o in terra straniera.

Negli affari internazionali, Mill ripudiava il principio liberale del non interventismo nelle guerre straniere, il cui sostenitore più acceso è Richard Cobden.

Ancora peggiore è la deformazione operata da Mill del concetto stesso di libertà. La libertà, a suo dire, non è solo una condizione minacciata dall'aggressione fisica da parte dello Stato o di altri attori. Al contrario, è la "società" che sovente pone una minaccia ancora peggiore alla libertà individuale. L'autentica libertà richiede "autonomia", in quanto l'adozione "delle tradizioni e dei costumi di altre persone" consiste

semplicemente nello "scimmiettare" gli altri. Laddove un altro vedrebbe individui scegliere tra gli obiettivi presentati da autorità liberamente accettate, Mill avverte l'estinzione della libertà. Con un'immagine pittoresca, per quanto assurda, egli afferma che: "un qualsiasi gesuita è schiavo del proprio ordine al massimo grado di abiezione".

Il fatidico collegamento tra liberalismo e un atteggiamento ostile alla tradizione e alle norme sociali trova in Mill il principale responsabile. Tale collegamento, purtroppo, è diventato un luogo comune. Mill è diventato il "santo patrono" di quelli che Edward Shils definisce gli accademici "antinomici" occidentali.

L'opinione di Mill tende a cancellare la differenza tra "il subire l'ostracismo sociale e il subire l'incarcerazione" ossia una differenza non trascurabile. Questa cancellazione conduce a contrapporre il liberalismo a innocenti valori e accordi tradizionali non coercitivi, particolarmente in campo religioso. Inoltre rinsalda l'alleanza offensiva tra liberalismo e Stato. Ciò potrà certamente non essere stato nelle intenzioni di Mill, e tuttavia è difficile comprendere come si possano sradicare le norme tradizionali, se non per mezzo di un uso massiccio del potere politico.

A tale proposito ritengo che l'opera di Joseph Hamburger rivesta una grande importanza. Hamburger confessa di avere condiviso per lungo tempo l'opinione comune che vedeva in Mill un esemplare sostenitore della libertà individuale. Nel suo libro *John Stuart Mill on Liberty and Control*, tuttavia, egli analizza *On Liberty*, insieme ad altre lettere e scritti di Mill e ai ricordi dei suoi amici più intimi. La conclusione di Hamburger è che la libertà d'opinione sostenuta in *On Liberty* fosse in ampia misura una parte della strategia di Mill mirante all'abbattimento della fede religiosa, in particolare della fede cristiana, e delle norme tradizionali della società, con l'obiettivo di erigere un ordinamento sociale fondato sulla "religione dell'Umanità". L'autentica individualità si incarna-

va nel futuro “Uomo Milliano” immaginato da Mill, i suoi amici e sua moglie Harriet Taylor. In questa nuova ed elevata forma d'uomo, l'egoismo e l'avidità sarebbero state sostituite dall'altruismo e dalla coltivazione delle più nobili facoltà.

### *Il “Nuovo Liberalismo”*

A Mill fecero seguito i “Nuovi Liberali”: Hobhouse, Hobson, John Dewey negli Stati Uniti e altri. È noto l'ironico commento di Joseph Schumpeter, secondo il quale i nemici del sistema della libera impresa prestavano a tale sistema un involontario omaggio nell'appropriarsi del termine “liberale” e nell'applicarlo al proprio credo, che storicamente all'opposto dei principi del liberalismo. Questo “furto semantico”, per usare l'espressione di Paul Gottfried, aveva uno scopo: evitare l'uso di termini come socialista o socialdemocratico o anche solo socialista democratico, che erano considerati politicamente poco attraenti, particolarmente nei paesi di lingua inglese. In tal modo si riusciva a nascondere il fine politico di realizzare una rivoluzionaria estensione dell'attività dello Stato. Possiamo così vedere che i cosiddetti “liberali” [liberals] di oggi sostengono ciò che in principio era un illimitato campo d'azione per lo Stato.

La trasformazione semantica era inoltre collegata ad una diffusa ma erronea teoria economica, che postulava l'esistenza di un potere apparentemente illimitato delle imprese sui consumatori e sui lavoratori. In tal modo si poteva rivendicare una continuità di pensiero con il “vecchio” liberalismo, dichiarando che il fine era ancora quello della difesa dell'individuo “liberato”: solo i mezzi del “nuovo” liberalismo erano diversi. Ma il fine di realizzare “l'individuo liberato” non è il tratto distintivo del liberalismo: tale fine è condiviso da altre ideologie, tra le quali si possono annoverare il comunismo anarchico e varie forme di socialismo. Quello che distingue il liberalismo dalle ideologie avversarie è proprio la pratica, ossia i

mezzi per realizzare tale fine: la proprietà privata, l'economia di mercato e la minimizzazione del potere dello Stato e delle sue istituzioni.

### *Lo Stato assistenziale come apoteosi del liberalismo?*

Recentemente, alcuni autori hanno cercato di costruire una genealogia liberale per lo Stato assistenziale. A me pare che tale ricerca rappresenti un pervertimento della logica.

Quando il liberalismo del Diciottesimo secolo prese forma come filosofia sociale completa, si presentò come l'antitesi del sistema mercantilista e cameralista. Una componente importante del cosiddetto “dispotismo illuminato” era la ricerca del benessere dei sudditi del sovrano, e specialmente del loro benessere economico. Il ministro austriaco Joseph von Sonnenfels, importante esponente del cameralismo, espresse ad esempio il principio che: “Ciascun cittadino ha il diritto [...] di rivendicare dallo Stato la maggiore ricchezza possibile”. Il risultato fu la scienza del benessere (Polizei). Si trattava del sistema di controllo (sia dell'economia che del resto della vita sociale) che il fisiocratico Mirabeau aveva in mente quando tuonava contro “la furia di governare, il male più nocivo dei governi moderni”. Quest'affermazione venne ripresa da Wilhelm von Humboldt come motto del suo I limiti dell'azione statale, la più grande opera del liberalismo tedesco.

Il liberalismo crebbe dunque in reazione al Polizeistaat, un termine che in inglese si traduce, vedi caso, con “Stato assistenziale”. Questo primo stadio dello Stato assistenziale venne seguito dallo spostamento verso il paternalismo statale, provocato dal progresso delle idee liberali.

Il terzo stadio dello Stato assistenziale, quello che può essere definito come il suo periodo d'oro, periodo nel quale abbiamo la dubbia fortuna di vivere, venne inaugurato dall'astuto statista, nemico dichiarato del liberalismo, Otto von Bismarck. La sua legislazione sociale venne aspramente ma

inutilmente avversata dai principali esponenti liberali tedeschi dell'epoca.

Recentemente Paul Gottfried, nella sua opera *After Liberalism*, ha acutamente analizzato il carattere dello Stato assistenziale contemporaneo. Lo Stato assistenziale si fonda, in termini di politica elettorale, sull'acquisto del sostegno delle classi medie e inferiori per il tramite di una molteplicità di piani e sistemi di redistribuzione della ricchezza. Attivamente assecondati dai loro alleati nei mezzi d'informazione e nelle scuole, i politicanti, i giudici e gli amministratori del settore pubblico conducono un'incessante crociata contro ogni forma di ineguaglianza e di "discriminazione". Impiegando il sempre maggiore potere dello Stato manageriale e terapeutico, la classe politica è impegnata in "un'aggressione a quella che i vecchi liberali definivano società civile".

Il risultato è la calcolata sovversione della proprietà privata, dell'uguaglianza dinanzi alla legge e della libertà di contratto, di parola e d'associazione. Si potrebbe affermare, come ebbe modo di fare Herbert Spencer parlando dei "Nuovi Liberali" del suo tempo: "Queste, dunque, sono le azioni del partito che rivendica il nome di Liberale, e che si chiama Liberale in qualità di difensore dell'ampliamento della libertà".

#### *Cercasi nuovo approccio*

A mio parere non ha senso che l'etichetta di "liberale" continui ad essere impiegata dai sostenitori di quello che già nel 1830 Thomas Macaulay definiva "lo Stato fagocitatore". È ridicolo porre questi nemici della società civile nella stessa categoria degli autentici liberali, come Turgot e Jefferson, Kant e Humboldt, Say, Constant e Bastiat, Francesco Ferrara e Vilfredo Pareto, Bruno Leoni e Ludwig von Mises. Ciò di cui abbiamo bisogno è, per usare le parole di Anthony de Jasay, una concezione del "liberalismo come dottrina politica

distinta, che possiamo riconoscere dalle altre".

In un altro mio scritto ho sostenuto che sarebbe preferibile applicare il concetto weberiano di *idealtyp*. La stessa idea era stata avanzata diversi anni fa da Goetz Briefs e più recentemente da Giuseppe Bedeschi.

Il tipo ideale di liberalismo verrebbe costruito in base agli elementi che, storicamente, sono stati i più essenziali e caratteristici dell'idea liberale; in breve, l'affermazione che la società, intesa come l'intero ordine sociale con l'eccezione dello Stato, debba in generale guidarsi da sé: *le monde va de lui-même*.

Ciò non significa necessariamente che il liberalismo inteso in tal senso sia un concetto vero o valido. Può darsi che questa concezione delle relazioni sociali sia fundamentalmente errata. In campo economico, questo è quanto credeva John Maynard Keynes. Cionondimeno, uno studio della storia del liberalismo sarebbe certamente un'opera interessante e fruttuosa.

Seguire tale procedimento andrebbe a vantaggio sia di un proficuo programma di ricerca, sia dell'onestà intellettuale e delineerebbe chiaramente i tratti salienti di un liberalismo che si è evoluto e diffuso, ma che non ha finito con il disintegrarsi in una massa informe di preferenze personali e di atteggiamenti mentali, o in una prassi politica indistinguibile dalla socialdemocrazia.

## Democrazia e liberalismo, il connubio indissolubile

*Valerio Zanone*

Il quadro dei rapporti tra liberalismo e democrazia tracciato nella relazione di Giuseppe Bedeschi richiama da un lato la sintesi di De Ruggiero circa l'autogoverno democratico nel quadro delle istituzioni liberali, dall'altro la differenza nativa fra spirito liberale e spirito democratico. Le libertà devono trovare spazio nella teoria democratica, le eguaglianze possono essere apprezzate della teoria liberale.

La mia personale (ma credo non temeraria) convinzione è che la democrazia liberale sia, al paragone con gli altri ordinamenti storici, il più desiderabile alla condizione che nella nozione di democrazia liberale l'aggettivo conti più del nome.

La desiderabilità della democrazia liberale rispetto agli altri ordinamenti politici è tragicamente attestata dalla storia del secolo che sta per finire. La superiorità dell'aggettivo liberale sul sostantivo della democrazia è provata anche dall'elemento filologico: fin a quando la democrazia non si è qualificata in senso liberale, nella storia del pensiero politico è stata una parola pressoché malfamata, per almeno una ventina di secoli, da Aristotele fino al 700.

Naturalmente non si possono rimuovere le differenze e in qualche caso anche le antitesi che sono all'origine delle due teorie, che del resto sono copiosamente emerse nei lavori di questo convegno. In sostanza la democrazia è una teoria del potere e il liberalismo è una teoria dei suoi limiti. Quindi, come ha sostenuto Agostino Carrino, come sistema di garanzie il costituzionalismo è liberale e la democrazia si svolge all'interno di quella cornice. Neppure si può tacere il dato storico della continuità sulla critica del democratismo contenuto nella letteratura liberale, almeno fino al momento in cui

nella letteratura liberale la critica del democratismo è stata sopravvanzata dalla contestazione del totalitarismo.

Infine, tanto per riferirci al rischio delle unanimità che fra i liberali sono sempre perniciose, ma in questo convegno avranno modo di essere abbondantemente sventate, non si può tacere il fatto che il liberalismo, come ricorda Cofrancesco, sia un termine polisemico. Nella complessità dei suoi significati trovano spazio anche culture, per esempio l'individualismo libertario di cui vedo in sala autorevoli spettatori, difficilmente conciliabili con una visione democratica dell'ordinamento politico nel senso che attribuisco al termine.

Detto tutto ciò, la democrazia liberale può far valere più di una ragione. Nella prima metà del Novecento la democrazia e il liberalismo in moltissimi casi si sono trovati vicini nell'opposizione a regimi totalitari e nella persecuzione ad opera di quei regimi. Ciò non è stato senza effetti successivi. Se si va a vedere il quadro geopolitico del mondo nel 1942, si può notare che le democrazie allora esistenti erano non più di una decina, sostanzialmente il mondo anglosassone più le felici eccezioni della Svezia e della Svizzera. Non è un caso che ora, a oltre 50 anni di distanza, quegli stessi paesi, l'ultima roccaforte delle democrazie negli anni dell'Europa totalitaria, ospitino la cultura liberale e anche i partiti liberali più forti nel mondo.

La seconda ragione invece riguarda non la prima, mala seconda metà del nostro secolo, e concerne l'evoluzione della teoria democratica. Siamo vecchi quanto basta per aver conosciuto negli anni Settanta l'enfasi della democrazia intesa come partecipazione assembleare, in contrasto rispetto alle teorie democratiche di Sartori e di Dahl. Oggi la concezione della democrazia come partecipazione è nettamente in subordine rispetto alla teoria della democrazia come competizione poliarchica, teorizzata dalla culture liberali già negli



anni cinquanta, come risulta dal fatto che in questi anni ha conosciuto una certa ripresa la teoria rimasta a lungo in penombra dell'elitismo democratico. La teoria delle élites si è ravvivata, per esempio abbiamo ristampato il libro di Burzio in proposito. E' venuta in evidenza la concezione competitiva della democrazia e quindi il suo innesto sulla teoria liberale delle élites, interpretata in senso democratico. Fra democrazia e liberalismo il connubio sarà difficile; ma conviene considerarlo indissolubile.

D'altra parte, che nella nozione di democrazia liberale il termine liberale sia quello forte rispetto all'altro, risulta anche dai risultati che si ottengono dissociandoli. Se il liberalismo si dissocia dalla democrazia, può dar luogo a varie forme: di elitismo ottocentesco, di individualismo libertario e magari di anarchismo, di anarcocapitalismo. Tutte queste tendenze sono, dal mio personale gusto che non conta assolutamente niente, tendenze piuttosto lunatiche, se così posso dire; hanno però il pregio di non provocare, a differenza di altre ideologie, milioni di vittime. Invece se la democrazia si dissocia dal liberalismo i guasti sono più gravi perché si apre lo slittamento verso la tirannia della maggioranza, poi dalla tirannia della maggioranza si passa alla tirannia delle avanguardie che presumono di interpretare gli interessi della maggioranza, fino all'estinzione dalla democrazia, al paradosso finale della democrazia che si estingue nel totalitarismo.

Insomma sembra ragionevole ritenere che la democrazia abbia bisogno del liberalismo per trovare un confine che la legittimi, e il liberalismo abbia bisogno della democrazia per ampliare la sfera dei diritti lungo la sequenza marshalliana dei diritti civili, politici, sociali.

Questo è, per conto mio, il punto conclusivo. La democrazia liberale, per quelli che l'apprezzano, va molto strettamente associata al riconoscimento dei diritti sociali di cittadinanza. Non è vero che i diritti sociali conducano fatalmente ed esclusivamente alla società degli eguali, che non sarebbe una

società liberale. Possono essere intesi nel senso di condurre ad una società dei liberi, cioè ad una società di eguali nella libertà. Non va sottostimata l'osservazione che i diritti sociali vanno considerati in una accezione che non è filantropica ma politica. Il loro fine principale, dal punto di vista liberale, è di rimuovere quei fattori di esclusione che, diversamente, precludono l'esercizio anche dei diritti civili e politici. Abitualmente si dice che i diritti sociali sono una derivazione dei diritti politici, ma si può sostenere anche che i diritti sociali sono la preconditione per l'esercizio dei diritti politici.

Penso che i liberali facciano bene ad occuparsi della diffusione dei regimi democratici nel mondo perché nel successo del liberalismo, dalla caduta del muro in poi, dobbiamo notare una asimmetria nell'affermazione degli istituti tipici del liberalismo. Una asimmetria tale per cui ad esempio Touraine cerca una via di uscita dal liberalismo, identificando tout-court il liberalismo con l'egemonia del mercato globale.

Quello di Touraine è una forzatura, ma non c'è dubbio che, mentre il mercato è diventato globale, la democrazia non lo è diventata altrettanto, tant'è che ci prepariamo a festeggiare il millennio con un conflitto tra capitalismo democratici e capitalismo non democratici. E ancora meno globale della democrazia rimane la diffusione dei diritti individuali.

Dunque, se assumiamo come istituti del liberalismo il mercato, la democrazia, la garanzia dei diritti individuali, credo convenga vedere nella democrazia liberale il sistema più desiderabile proprio per garantire e per promuovere la garanzia degli individui. Alla fine del secolo che ha conosciuto i peggiori totalitarismi e collettivismi si è fatta strada l'idea che la classe, la massa, la razza, la nazione siano soltanto simboli di aggregazioni fra gli individui: e che i diritti degli individui debbano prevalere sui feticci collettivi. La democrazia liberale è l'ordinamento più desiderabile per provarci.

# Liberalismo e Democrazia: quale costituzionalismo

## Introduzione

*Salvatore Carrubba*

Come Assessore alla Cultura mi preme innanzitutto ringraziare e salutare tutti gli ospiti che, in questi giorni in occasione dell'apertura al Castello Sforzesco della mostra sul Liberalismo, "Il Cammino della Libertà", stanno dando vita a questo convegno che, nelle sue quattro sessioni e nella Tavola Rotonda conclusiva affronta alcuni dei temi più attuali e più significativi dello sviluppo del Liberalismo in questi anni. È un convegno al quale abbiamo la fortuna di avere la partecipazione di molti studiosi tra i più importanti e che hanno dedicato una vita di studi a questi temi, anche in anni in cui non erano temi popolari e in cui i libri sul Liberalismo si contavano sulle dita di una mano. È un convegno importante per la nostra città che ci consente di affrontare questo grande tema sul quale si sono sommati anche tanti equivoci in questi anni. Festeggiamo il prossimo mese il decennale della caduta del Muro di Berlino e quindi questa è anche l'occasione per fare un piccolo bilancio di questi primi dieci anni senza il comunismo o meglio, di un mondo che ha visto la caduta del comunismo e che ha visto la conversione almeno nominale di molti, se non di tutti, al Liberalismo. Chi oggi non si definisce liberale? In realtà, dietro questa definizione credo che ci siano molti equivoci. Il liberalismo, come del resto mette bene in luce, in maniera

molto documentata e molto divulgativa la mostra, è una sommatoria di temi, di radici, di provocazioni, di personaggi, di idee e che non fanno di questa teoria soltanto un qualche cosa contro, ma fanno un corpus che bisogna conoscere per potersi dire veramente liberali. In questo senso è un sistema di valori e di credenze che non danno vita ad una ideologia. Quindi è opportuno che, in un momento in cui tutti si dicono liberali, si spieghi bene che cosa significhi essere liberali, affrontando anche alcuni temi come quelli che vengono discussi oggi.

Parlando di costituzionalismo, voglio riprendere e ricordare la definizione di Nicola Matteucci, Presidente del Comitato scientifico di Società Libera, che ringrazio per quello che fa per Società Libera e soprattutto per il Comitato Scientifico, di cui sono onorato di far parte. Matteucci ricorda come il costituzionalismo si possa definire tecnica della libertà, cioè quell'insieme di regole e di norme che, appunto, danno poi corpo alla libertà. Come si costruisce, come si inverte in un sistema politico la libertà? Appunto, attraverso le regole e attraverso le norme della Costituzione. Quindi è evidente come questo sia uno dei nodi su cui si realizza poi l'effettivo tasso di Liberalismo di una società, di un regime politico.

La storia stessa del liberalismo sappiamo che pencola o comunque ha al suo interno diverse enfattizzazioni. C'è chi, essendo liberale enfattizza l'aspetto della limitazione del potere nei confronti dello Stato. C'è chi, essendo egualmente liberale, enfattizza la centralità dell'individuo a difesa dei diritti umani e civili. Ci sono tanti filoni che naturalmente si riflettono poi nella concezione costituzionalista che si può avere di un regime e di una società.

Il tema del costituzionalismo è un tema essenziale per comprendere il tasso di liberalismo di una società e di un regime politico. Questo dibattito è quantomai attuale, nel momento in cui, si parla tanto di riforme istituzionali, nel nostro paese è un dibattito ormai lungo e purtroppo, fino ad esso, foriero di scarsi risultati. Se teniamo conto delle contrapposizioni del libera-

lismo, nello sviluppo anche delle società libere e moderne, tra diritto e potere, tra razionalità e forza, la riflessione sul costituzionalismo assume una particolare direzione a seconda dell'aspetto che maggiormente intendiamo evidenziare. Non entro, naturalmente, nel dibattito per il quale devo solo fare da moderatore tra illustri studiosi, ho voluto solo sottolineare l'importanza di questa Sessione, della centralità del costituzionalismo, nel comprendere il tipo di liberalismo da introdurre nei sistemi politici.

## Liberalismo e costituzionalismo

Giovanni Sartori

Siccome bisogna pur cominciare con un nome famoso, comincio con Rousseau, Jean Jacques! C'è un libro di Maurice Cranston che si intitola proprio Jean Jacques, per dire quanto l'autore è familiare con Rousseau. Rousseau fu uno scrittore straordinario. Io dissento da quasi tutto quel che mi fa leggere, ma sono sempre attratto da quello che leggo, perché la bravura stilistica dell'uomo è straordinaria. E una delle tante frasi, forse una delle più conosciute di Rousseau, è quella che ora ricordo: che "l'uomo è nato libero, ma è dovunque in catene". È giusto? Ostellino dice già di no di fronte a me; io avevo qualche dubbio, ma ora confortato dal suo no, convengo. La frase retoricamente è bellissima, ma se vogliamo essere più esatti dovremmo dire che l'uomo si è sempre trovato in catene e che oggi siamo riusciti a renderlo libero. Dunque, la *lectio* sartoriana è che l'uomo nasce con le catene già addosso, e che però siamo riusciti a renderlo libero.

Siamo chi? Io non ero nato ai tempi di Rousseau, quindi il mio non è un plurale *majestatis*. Intendo "noi liberali", i liberali che discendono da Locke, da Montesquieu, dai *Federalist Papers* (che sono uno dei grandi testi del costituzionalismo liberale), da Benjamin Constant e, ultimo, da Tocqueville. I padri fondatori, seppure con qualche omissione non offensiva, sono quelli che ho ricordato; e il miracolo che trasforma l'uomo nato in catene in uomo libero lo ha compiuto, appunto, il costituzionalismo liberale.

La prima domanda, la domanda dalla quale parto è, dunque: come si fa a rendere l'uomo libero? Ma prima di rispondere a questa domanda, debbo precisare cosa si intende per libertà. Libero in che senso? Quale libertà? *Le* libertà sono un plurale. *La* Libertà al singolare è un'entità metafisica che io,

da bravo liberale, guardo con diffidenza. Quindi tra la pluralità delle libertà, la libertà che ci interessa in questo contesto è - preciso - la libertà politica.

La distinzione fondamentale, di rito, in materia di declinazione delle libertà è quella tra libertà interiore e libertà esteriore. La libertà interiore sta nel foro interno della mia coscienza. Si può dire che è la libertà della volontà. La libertà esteriore no; la libertà esteriore vive invece nel rapporto con altri, e quindi è una libertà di fare, di agire. Posso essere libero interiormente anche se in catene, anche se in prigione; ma non posso essere libero esteriormente se sono in prigione, perché in prigione non ho libertà di fare, non ho libertà di agire.

È chiaro che la libertà politica è una libertà esteriore, non interiore. È una libertà di poter fare. E forse non è un paradosso se chi l'ha definita per primo meglio di ogni altro, questa libertà esteriore che è la libertà politica, è stato Hobbes.

Hobbes è noto per essere il teorizzatore del Leviatano, del despota assoluto. Ma proprio perché si intendeva di despotismo, capiva anche che cosa era la libertà. La famosa definizione di Hobbes della libertà è che "*liberty is absence of impediments of motion*", assenza di impedimenti di muoversi. Hobbes diceva *motion* perché parlava nel contesto della libertà naturale; ma poi trasmette questa definizione anche nel contesto della libertà civile. Quindi la libertà politica si definisce, hobbesianamente, come "assenza di impedimenti". E la sintesi di questa nozione è data dalla dizione "*libertà da*": la libertà politica è una libertà *da* e non una libertà *di*, e si definisce al negativo come assenza di impedimenti esterni. Questa definizione al negativo non deve essere considerata un segno di demerito o di inferiorità. Qui non si discute quale libertà sia più importante, quale sia la libertà maggiore e quali siano le libertà minori; qui si stabilisce un rapporto, un nesso procedurale. E il nesso procedurale è che la libertà *da* deve precedere la libertà *di*. Se non siamo liberi *da*, non

siamo nemmeno liberi *di*. Si capisce che in concreto la libertà si esplica sempre al positivo come libertà di fare; ma se siamo impediti il discorso si ferma anzitempo, e le libertà *di* non seguono. Quindi il problema, ripeto, non è di maggiore o minore importanza; è di priorità procedurale, di sequenza. *Prima* deve esistere la libertà *da*. Se no, non c'è *dopo*.

Ciò precisato, torno alla domanda: come si fa a rendere l'uomo politicamente libero? Nel dirlo, lo sappiamo da grandissimo tempo. Nel farlo, da meno. Perché lo diceva già Cicerone: "*legum servi sumus ut liberi esse possimus*", siamo liberi perché siamo sottoposti alle leggi, e cioè possiamo essere liberi se e quando obbediamo soltanto alle leggi. Con Cicerone siamo avanti Cristo. E questo detto è sempre stato ritenuto vero, non ne ricordo nessuna confutazione. E Rousseau ripete esattamente la stessa cosa, anche se la ripete con ineguagliato vigore e con insuperata insistenza. Io ho qui un florilegio di citazioni, ne leggo soltanto qualcuna. Cito dalle *Considerazioni sulla Polonia*: "il problema della politica che io paragono a quello della quadratura del cerchio in geometria - la famosa analogia che tutti ricordano - è di mettere la legge al di sopra dell'uomo". Cito dall'articolo sull'*Economia Politica*: "è soltanto la legge quella cui l'uomo deve giustizia e libertà". Cito dal *Discorso sull'Ineguaglianza*: "là dove viene meno il vigore della legge non vi può essere né sicurezza, né libertà per nessuno". Cito dalle *Lettere dalla Montagna*: "quando la legge è sottomessa agli uomini, non restano che schiavi e padroni". Cito ancora dalle *Lettere dalla Montagna*: "la libertà segue sempre la sorte delle leggi, regna e perisce con esse. Nulla mi è noto con maggior certezza". Potrei continuare con un centinaio di citazioni, ma ne basterà ancora una: che la sua domanda "fu sempre (confessa Rousseau nelle *Confessioni*) qual è la forma di governo che per sua natura si tiene sempre più accosto alla legge".

Dunque - riassumo - siamo liberi perché siamo sottoposti sol-

tanto a leggi, a regole impersonali, e non alla volontà arbitraria di altri uomini. Questo è il succo del discorso, da Cicerone a Rousseau; e questa è una verità acquisita. Si è pensato così da duemila anni.

Ma tra il sapere *in teoria* che la libertà è nel servire la legge e non altri uomini, tra il sapere questo in teoria e *attuare in pratica* un sistema che produca quest'esito, il passo è lungo. Tra il dire e il fare, come si dice, c'è di mezzo il mare. Infatti ai Greci questa impresa non riuscì. Gli antichi Greci oscillarono tra leggi inizialmente sacre e intoccabili, e poi troppo toccabili, e cioè troppo facilmente modificabili dalla sovranità popolare, dal *demos*. Quindi i Greci prima ebbero leggi fisse, ma poi arrivarono a un governo delle leggi che rifluisceva, vanificandosi, nel governo degli uomini.

Fecero meglio i Romani. I Romani effettivamente riuscirono nell'impresa del "governo della legge" soltanto a metà, cioè nel diritto civile, nel diritto privato, creando un "diritto giudiziario" simile al successivo *common law* anglosassone. Qual loro diritto giudiziario venne poi codificato durante l'Impero; e un sistema di "diritto romano attuale" veniva difeso, contro la codificazione Napoleonica, da Savigny e dalla scuola storica del diritto ancora agli inizi dell'800. Però i romani non arrivarono al governo delle leggi nel settore pubblico, nel loro diritto pubblico.

Pertanto i romani la libertà politica non la tutelarono. Caduta la Repubblica, cadde con essa anche la loro libertà.

Passano i secoli, e l'idea di una soluzione intermedia tra la catastrofe greca e l'insufficienza della costruzione romana emerge dal lungo cammino di quello che gli anglosassoni chiamano la *rule of law*, e cioè del diritto comune, del diritto giudiziario. Sono i giudici che fanno il *law finding* e che così costruiscono un sistema di diritto comune che si estende anche al settore giuspubblicistico. E il costituzionalismo di cui parliamo oggi nasce da questo *humus*, da questo suolo; ma ovviamente ne emerge perché l'idea che man mano si

afferma - e che è già chiara in Locke e in Montesquieu - è che anche il potere pubblico può essere controllato strutturalmente sia da un sistema di *checks and balances*, di freni e contrappesi, sia da un sistema di divisione del potere per il quale nessun potente ha tutto il potere. Questo è, allora, il primo limite che il costituzionalismo impone all'esercizio del potere. E il secondo è di stabilire che la costituzione è una "legge più alta", superiore alle leggi ordinarie, e quindi da riverire e da lasciare intatta quanto più possibile.

Questi sono i due ingredienti sui quali si costruisce il costituzionalismo. Ma il costituzionalismo *liberale*. Perché le idee democratiche in questo processo non c'entrano. Come ha osservato Duverger, quando Laboulaye appose alla raccolta degli scritti di Benjamin Constant il titolo *Cours de politique constitutionnelle*, intendeva dire "corso di politica liberale". Difatti le due dizioni sono in Constant perfettamente interscambiabili. Per lui i regimi costituzionali sono i regimi liberali, e la politica liberale è il costituzionalismo. Altrimenti dicendo il costituzionalismo è la risoluzione del problema della libertà nel contesto della legalità costituzionale.

Torno a dire, i principi democratici in tutto questo non c'entrano. Perché qui non c'entra il principio dell'eguaglianza, né c'entra il principio della sovranità popolare. Anzi, come scrive, Kelsen l'essenza della legge è "il senso del limite", e quindi una democrazia senza quella autolimitazione che rappresenta il principio della legalità si autodistrugge. E difatti la democrazia greca si autodistrusse proprio perché ai Greci la conquista del diritto come il limite non riuscì.

A questo punto il problema si sposta sulla legge. Cos'è "legge", e come si fanno le leggi? Alla fin fine, non è forse vero che le leggi le fanno gli uomini? Per Rousseau no. Per Rousseau la legge la faceva il Legislatore, la faceva Licurgo, la faceva Solone; e la soluzione roussoiana era di fare poche e immutabili leggi scritte dal legislatore originario e fermate

li. E questo conferma che Rousseau di costituzionalismo non capiva, che ne era lontanissimo; tanto vero che criticava Montesquieu scrivendo che gli inglesi credono di essere liberi, ma che lo sono soltanto nell'attimo in cui votano; perché il giorno dopo sono di nuovo schiavi. Quindi con Rousseau siamo ancora agli antipodi della concezione liberale.

Allora, cos'è legge? E quand'è che la legge ci rende liberi? Montesquieu scriveva: "siamo liberi perché sottoposti a leggi civili". Che vuol dire? Cosa e quali sono "leggi civili"? A Montesquieu questo problema non si poneva perché lui scriveva ancora sotto la protezione dell'ombrello giusnaturalistico. Quindi per lui le leggi civili erano in sostanza il diritto di natura, le leggi naturali. Ma noi questa protezione, questo ombrello non lo abbiamo più. E così arriviamo al punto cruciale, al fatto che le leggi devono essere fatte, e che non possono essere immutabili. Insomma, è inevitabile cambiarle; e a cambiarle sono gli uomini.

Allora, come mai il costituzionalismo funziona ed è efficace nel creare leggi che mantengono la libertà, nonostante il fatto che alla fin fine le leggi le fanno pur sempre degli uomini? È perché il costituzionalismo crea un corpo legislativo *ad hoc*, il Parlamento, che è un corpo di rappresentanti eletti, vincolati da un rapporto di rappresentanza, tenuti a rispondere ai loro elettori e operanti nel contesto di un potere diviso (o comunque condiviso) e di una costituzione che disciplina la produzione delle leggi. Questo è, in sintesi, l'edificio costituzionale che è riuscito a risolvere il problema che non avevano risolto i Greci, e che non avevano nemmeno risolto i Romani.

Dopo averla immessa in questa cornice, nella cornice della soluzione liberale del problema torno alla domanda: che cosa è legge? Per tutto il Medio Evo, e in verità fino alla concezione formalistica del diritto - uso un po' di latino perché il concepimento fu in latino, ma poi traduco - la legge, e quindi il comando, l'*iussum*, doveva anche essere *iustum*, giusto.

Cioè la legge non era concepita come un comando qualsiasi; era quel comando che conteneva un'idea di giustizia. Quindi la definizione del diritto (e la risposta alla domanda: cos'è legge?) che ci viene tramandata dal Medio Evo e che arriva fino al formalismo giuridico, è che legge non è soltanto "forma di legge", quella norma che ha la forma di legge, ma è anche un contenuto, è quel contenuto che realizza un'idea di giustizia. Un *ius* che è anche *iustum*.

Questo ancoraggio sostantivo della legge alla "buona legge" (non a tutto quello che ha forma di legge, ma a quelle leggi che soddisfano certi requisiti), ha funzionato, tutto sommato, fino a quando siamo arrivati alla teoria pura del diritto e alla concezione e definizione formale del diritto, per la quale è legge tutto quello che ha forma di legge. Il che vuol dire che, purché una certa norma abbia forma di legge, purché abbia seguito le procedure previste, è legge. Questa è dunque una definizione che prescinde totalmente dal contenuto. E in questo modo la legittimità si risolve in definitiva nella legalità. Questa concezione si afferma - beninteso - in tutta innocenza. Perché si afferma quando il costituzionalismo ha vinto, si afferma quando lo Stato di diritto esiste. Certo non è stata inventata per affossare il costituzionalismo. È, anzi, la dimostrazione della completa vittoria, alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento, del costituzionalismo. Il che non toglie che a questo modo si indebolisce quella legge che protegge la libertà. Perché se tutto quello che ha forma di legge è legge, allora le leggi di Hitler equivalgono alle leggi che fa il Parlamento inglese. E anche Stalin si può sostenere che governava sotto forma di legge. Quindi la legittimità sostantiva del diritto si risolve nella legalità. Questo è il problema. Purtroppo nessuna soluzione nella storia è mai sicura; e anche la soluzione del costituzionalismo a questo punto non è più sicura.

Due conclusioni. La prima è che proprio perché la libertà nella legge non è più così sicura come era nel giusnaturali-

simo e come era in passato finché l'*iustum* era anche *iustum*, proprio perché non è più così, allora è oggi più importante che mai mantenere il nesso libertà-legge nel contesto del costituzionalismo liberale. Dal che discende - secondo - che dobbiamo combattere (in senso politico, non in senso giuridico, per carità!) sia la definizione formale di diritto come la definizione puramente formale di costituzione. Per il formalismo giuridico ogni Stato ha la sua forma e questa è la sua costituzione. Quindi c'è la costituzione di Stalin, c'è la costituzione di Hitler, c'è la costituzione di Mao. Ma, per il costituzionalismo liberale non è così. Costituzione è solo quella forma dello Stato che attenda alla tutela dei diritti e della libertà. E questo deve essere un punto fermissimo perché, se no, in nome della legge possiamo tornare alla tirannide sotto forma di legge.

Concludo citando quello che scrivevo tanto tempo fa. Scrivevo così: "quando si dichiara che libertà e legalità sono indissolubili, si intende che c'è un solo modo per costruire un ordine politico non oppressivo; quello di spersonalizzare e vincolare il più possibile il potere politico. Quel che abbiamo in mente, insomma, è il costituzionalismo e lo Stato di diritto che sottopone il facitore delle leggi alle leggi che fa. E tanto più - soggiungevo - questo costituzionalismo è minacciato, tanto più lo dobbiamo sostenere e difendere". E questo è il messaggio liberale.

## Democrazia e cultura europea

Sul futuro della teoria costituzionale democratica

Agostino Carrino

### I. Premessa

Il Moderno si progetta come liberazione individuale: liberazione dalla tradizione, dai vincoli religiosi, economici, sociali e politici, dalle comunità d'ogni tipo, personali e professionali; questo processo di 'affrancamento' si è tradotto infine nel riconoscimento ad ogni singolo soggetto di una cerchia di 'diritti', premessa – almeno storicamente – per la successiva ascrizione di 'doveri', 'obblighi', derivanti dallo *status* giuridico di 'cittadino'. Ciò che ha garantito, realmente o idealmente, questo *status* di individuo libero è stata la costituzione moderna, un contratto scritto sul riconoscimento e le garanzie dei diritti e, funzionalmente alla tutela di questi diritti, sulle allocazioni dei poteri pubblici. L'idea stessa di costituzione in senso moderno si lega, quindi, all'idea di individuo libero, fornito di una volontà autonoma<sup>1</sup>, di contro al quale si costruisce uno Stato che si vorrebbe minimo, fondato innanzi tutto sulla separazione dei poteri (art. 16 della Dichiarazione dei diritti del 1789).

La teoria liberale è per sua natura ed essenza una teoria costituzionale, così come la teoria costituzionale si identifica in buona parte con la teoria liberale, nella misura in cui, appunto, ciò cui viene ascritto priorità è l'individuo sovrano; detto questo, sorge un interrogativo per alcuni aspetti inquietante: esiste, può esistere una teoria costituzionale democratica? Personalmente nutro dubbi, prima ancora che sul futuro, sulla costruibilità stessa di un costituzionalismo democratico pensato secondo concetti e categorie analoghi alla sua ben più ricca tradizione liberale, anche se, seguendo Friedrich,

credo che si possa certamente parlare di teoria e di governo costituzionale nel suo *rapporto* con la democrazia, ma soltanto di riflesso o per artificio di «teoria costituzionale democratica», posto che la teoria costituzionale si fonda sul presupposto di un governo delle leggi, mentre la teoria democratica – intesa qui in maniera idealtipica – postula un'identità tra governanti e governati, o anche – schmittianamente – la presenza di un popolo quale soggetto concreto del potere rappresentato da un capo.

Un altro aspetto va sottolineato e cioè che la teoria liberale si pone quale suo compito precipuo e 'naturale' quello di *limitare* il potere, partendo da un ideale di libertà che si fonda – in origine – sulla proprietà e la sua simbolica, non sul *potere* del popolo (democrazia)<sup>2</sup>, in una sorta di sospetto verso il potere, il 'politico' e la 'politica', mentre la teoria democratica (pur essendo questo un aspetto che viene talvolta dimenticato) la dimensione del potere la porta nel suo stesso nome, tanto che l'idea che i più si fanno della democrazia contraddice il concetto e il significato del termine. Inoltre, la città moderna è una città di individui, che la teoria liberale vuole certamente aperta a tutti, purché, però, questi tutti siano degli individui e non dei 'gruppi' o delle 'formazioni sociali'; a questa città moderna hanno bussato in tanti, negli ultimi duecento anni: i proletari, le donne, gli ebrei, i neri, oggi gli omosessuali, o altri titolari di pretese o di *status*; tuttavia, quando costoro sono stati ammessi entro le mura della città moderna, essi han dovuto abbandonare il loro 'status' (si ricordi il classico lavoro di Maine, basato appunto sul riconoscimento del processo moderno come movimento progressivo dallo 'status' al 'contratto'); i gruppi, le etnie, qui sono banditi: la città moderna è per eccellenza la città degli individui, non delle comunità. La legge Le Chapelier è la vera *costituzione* della città moderna, di cui il *Code civil* sarà in buona parte la traduzione coerente e razionale<sup>3</sup>, che organizzerà in una sintesi magistrale gli elementi differenti che ani-



mano il processo storico rivoluzionario della borghesia, dall'art. 2 della *Déclaration des droits de l'homme* del 1789 – «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression» – alla redazione effettiva del codice nel 1804, in una sublimazione certamente di vaglia, ma storicamente determinata, dell'individualismo originario.

## II. Dal liberalismo alla democrazia

Ciò premesso, si potrebbe pensare che oltre non si possa andare, in questa sede, su questo tipo di argomento: essendo costituzionalismo e democrazia fenomeni differenti, che persino si elidono, bisognerebbe a questo punto percorrere altre vie, interrogarsi su altri problemi. Tuttavia, un punto di contatto che consente il discorso e il dialogo tra le due prospettive esiste – oltre le differenze e i contrasti ben noti – e può essere rinvenuto in un dato storico-sociologico ma con forte ricaduta teoretica: il progetto moderno (se si vuole: il progetto liberale) di affrancamento individuale, l'ideale di una società di individui sovrani, liberi e responsabili entro un'organizzazione politica garantita costituzionalmente – il governo delle leggi – è per l'appunto un progetto, un'aspirazione, che nella concretezza storico-politica, storico-sociale e storico-spirituale è rimasta in buona parte tale, un'ambizione, un desiderio realizzato soltanto a metà e comunque – ed è questo il punto decisivo – basato su una contraddizione effettivamente esistente; detto in altri e più semplici termini, il piano di annientamento delle formazioni intermedie – gruppi, corporazioni, comunità, ceti, ecc. – tra individuo e Stato, ovvero la legge Le Chapelier e la filosofia di Rousseau che ha giustificato quella legge, hanno fallito il loro scopo, perché le società, le formazioni, le etnie, i ceti, le corporazioni,

le comunità – per usare un'espressione tanto forte ed ovvia, quanto, indubbiamente, ambigua – hanno continuato ad esistere e a rivendicare i loro privilegi.

Il mondo moderno non è soltanto un mondo di individui (più o meno liberi), ma anche di tante associazioni e formazioni che sole permettono al singolo di essere quel che è. Come ha osservato recentemente Michael Walzer, «la coesistenza di gruppi forti e di individui liberi, con tutte le difficoltà che comporta, è un tratto durevole della modernità»<sup>4</sup>. Queste formazioni sociali oggi rivendicano una loro pari dignità rispetto ai privilegi ascritti agli individui, rivendicano al tempo stesso una regola e delle libertà, uno spazio che sia indipendente dallo Stato come lo abbiamo conosciuto finora, motore della vita politica dell'Occidente. Si è creato, o forse meglio sempre più si è riconosciuto, il corto circuito che ha caratterizzato il progetto moderno sin dai suoi albori, in quel tentativo di scissione tra naturalità e socialità che costituisce il retroterra della filosofia illuministica e razionalistica.

Questa situazione di antinomie irrisolte e di aporie dottrinali mi appare come esito di una originaria debolezza della teoria liberale (la quale, del resto, ha spesso individuato una contraddizione tra democrazia e libertà<sup>5</sup>), rispetto alla quale la democrazia, se vogliamo restare nel campo del diritto pubblico, si presenta storicamente come una progressiva, ma sempre parziale correzione delle istituzioni liberali, mai come un'alternativa radicale a quella specifica tradizione. Dal governo di Jackson negli USA, al Reform Bill inglese del 1832, al discorso di Gettysburg di Lincoln, nel 1862 – il famoso discorso del governo del popolo, attraverso il popolo, per il popolo di questo controverso Presidente americano, noto soltanto liberatore dei neri mentre dovrebbe anche esserlo come sostenitore della differenza razziale –, il regime liberale che domina l'Ottocento si vede invadere dalle idee e dalla prassi di quella che noi chiamiamo 'democrazia' e che nella Repubblica di Weimar troverà la sua prima, concreta

formulazione come democrazia 'sociale'. La democrazia, come la conosciamo oggi, sorge, in effetti, all'interno della storia liberale, che è inizialmente aristocratica e sospettosa delle masse e della loro irrazionalità (si rileggano a questo proposito i *Federalist Papers*), come proposta di correzione e di rettifica di quella specifica storia; credo che si possa citare, a questo proposito, John Stuart Mill, quando invitava ad avvalersi di «mezzi artificiali», cioè di «un più esteso e frequente intervento dei cittadini nella gestione degli affari pubblici»<sup>6</sup>, un invito che sul Continente trovava, significativamente, un corrispettivo nelle limitazioni legali all'istituto giuridico del contratto, non più terreno sacro di manifestazione della volontà privata sovrana, ma già possibile oggetto di controllo da parte di un soggetto terzo, il giudice<sup>7</sup>, secondo una tendenza che avrebbe portato poi alle tante polemiche sullo 'Stato del giudice'.

Tuttavia, è bene precisare che lo stesso governo democratico si è esposto subito a critiche le quali, per alcuni aspetti, coincidono con le critiche e le proposte di soluzione che vengono oggi avanzate in molti paesi europei, dalla legittimazione diretta del governo, all'elezione 'diversa' del capo dello Stato, ed un ruolo più definito della magistratura e così via. Le polemiche degli anni Venti e Trenta del Novecento sulla democrazia e sul parlamentarismo, specialmente sul ruolo del così detto 'esecutivo', hanno, *mutatis mutandis*, a ben vedere una indiscussa attualità<sup>8</sup>.

### III. Partecipazione, conflitto, riconoscimento

In cosa consiste questa 'rettifica' in senso democratico? Sostanzialmente nella elaborazione, nel tentativo di affermazione e di diffusione, dell'idea di partecipazione. Il costituzionalismo così detto democratico è la teoria liberale con l'aggiunta – 'velenosa' in più sensi e significati – della richiesta di

una partecipazione politica tendenzialmente sempre più estesa. La storia della democrazia, della democrazia reale, che è poi democrazia rappresentativa, è la storia del sorgere e dell'estendersi – in maniera effettiva o fittizia – del concetto e della realtà concreta, istituzionale, dell'idea di partecipazione. La storia della partecipazione politica dei cittadini al governo della cosa pubblica (con l'ampliarsi del suffragio, il moltiplicarsi dei diritti, ecc., fino all'esplosione e alla successiva crisi delle utopie partecipative o 'panpartecipative' degli anni Sessanta e Settanta) si svolge nell'ambito di un'altra storia, per molti aspetti parallela, quella della *summa divisio* tra interventisti e minimalisti, una storia che va tenuta presente e che aveva già colto bene Tocqueville, quando osservava che le società libere si dividono in due grandi partiti, quello che lavora per restringere l'uso del potere pubblico e quello che lavora per ampliarlo<sup>9</sup>. Il 'costituzionalismo democratico' si distingue da quello liberale perché, nella *summa divisio* del grande Tocqueville, esso ha operato, almeno fino ad oggi, per ampliare la sfera di intervento del pubblico potere, dello Stato.

Questo partecipazionismo interventista (sociale, politico, economico) della democrazia è però l'esito oggettivo del dato sociologico del conflitto, da un lato, e del valore dell'egualianza, dall'altro. Ciò sulla base di un'idea che distingue nettamente la democrazia dalla tradizione liberale, l'idea della *necessità di un conflitto interno alla società*. La partecipazione politica invocata dalla democrazia presuppone una certa dose di conflittualità sociale non integrata, per così dire 'genuina', senza la quale la partecipazione stessa non si realizza. La partecipazione politica dei cittadini deve tendere all'unità politica (unità, non unione), deve cioè *volere* il bene comune, anche se questo è irrealizzabile e anche se i moventi dei singoli sono egoistici e settoriali. La partecipazione in situazione di conflitto genera riconoscimento e, paradossalmente, è in grado di avvicinare le parti antagoniste.

L'idea della negatività del conflitto è, nella prospettiva demo-

cratica, la morte della civiltà moderna, la quale vive sopra il conflitto e grazie al conflitto, che svolge anche, dunque, paradossalmente, una funzione integrativa<sup>10</sup>. La democrazia si rivela, così, essere non tanto accordo spirituale nell'idea (astratta) di popolo, ma proprio convinzione della inevitabilità della frattura e dell'antagonismo, società del conflitto e concezione realista della politica, tanto che il totalitarismo è alla fine un esito possibile inscritto nella genesi stessa della democrazia, come sorta di uscita di sicurezza in casi di conflitti non più gestibili o altamente rischiosi per la coesione sociale quale è data proprio dal conflitto. Come scrive Marcel Gauchet, il conflitto «invero è fattore essenziale di socializzazione. È a suo modo produttore particolarmente efficace di integrazione e di coesione»<sup>11</sup>.

In questa prospettiva necessariamente conflittuale, antagonista, il post-costituzionalismo democratico deve saper assumere come presupposti per auto-fondarsi concettualmente e organizzarsi come sistema politico vitale due criteri centrali: la partecipazione, da un lato, e il decentramento, dall'altro, sapendo recidere il legame che finora ha storicamente avuto con lo Stato nazionale<sup>12</sup>; l'alternativa a questa rifondazione anti-giacobina della democrazia resta la sua auto-negazione totalitaria, consistente nella prevalenza data al momento – originariamente insito nella contraddizione fondamentale che fonda il progetto moderno – dell'unità totalizzante e della coesione forzosamente imposta dal centro e dall'alto. Il conflitto, in questa visione, diventa allora ciò che salva la democrazia dal rischio della omogeneizzazione sociale, della tirannia delle maggioranze o semplicemente da quella deriva totalitaria inscritta nella genesi stessa della democrazia moderna. La democrazia come reinvenzione in forme nuove – sussidiarie all'idea di libertà – dell'ideale e della volontà di un certo tipo di uguaglianza presuppone appunto l'accettazione di una qualche conflittualità (e forse anche – ma questo è un altro argomento – di

una qualche fede, come osservava già ai suoi tempi Tocqueville). «Non c'è uguaglianza, infatti, senza scontro con l'altro: scontro iscritto nella logica stessa, che mi dà l'altro come indiscutibilmente identico, sempre, anche al di là di un'irrimediabile divergenza di posizioni, per nulla accidentale, bensì dipendente dall'ordine del mondo in cui dobbiamo coesistere»<sup>13</sup>. Questa dialettica ha caratterizzato le società democratiche fino ad oggi, presupponendo un'organizzazione democratica accentrata esclusivamente sul principio di uguaglianza come fondamento di ogni tipo di libertà (si pensi all'art. 3 c. 2 della Costituzione italiana); noi dobbiamo pensare, però, ad una democrazia nella quale il conflitto sia funzionale non all'eguaglianza, bensì al mantenimento e allo sviluppo delle libertà, ad un sistema politico che sappia essere anticipatamente critico dei rischi di involgarimento insiti in una struttura politica non differenziata. Ciò di cui abbiamo bisogno è una democrazia delle differenze, che non si confonda con l'idea di una democrazia veicolo di appiattimento e vuoto ugualitarismo; la teoria democratica deve saper immaginare una configurazione giuridica delle forme politiche all'altezza di queste nuove dimensioni della convivenza democratica, dove, tra l'altro, spetta all'uomo democratico quale suo dovere morale recuperare una dimensione aristocratica dell'esistenza senza la quale, come intuiva Camus<sup>14</sup>, la libertà e la democrazia non hanno futuro, ma quest'ultima è soltanto lo scenario e la forma di una omogeneizzazione ugualitarista in senso deteriore, dove tutti sono, ugualmente, servi.

#### IV. I partiti

C'è ancora un futuro per i partiti politici in questa democrazia delle libertà? Se per partito politico intendiamo il partito di massa e burocratizzato, sostanzialmente legato

all'affermarsi dello Stato-nazione, dobbiamo rispondere che questo tipo di partito non ha futuro. Tuttavia, lo sforzo di ripensare la democrazia come fondata su una struttura decentrata e dialettica, che miri alla convivenza pacifica (qualcosa di più, quindi, della mera 'tolleranza' reciproca), può forse riservare al partito politico un ruolo nuovo, certamente da ripensare a fondo. È chiaro, innanzi tutto, che la partecipazione politica implica anche l'esistenza di 'parti', cioè di partiti, inseriti in una dialettica sociale e politica complessiva che sappia tendere alla realizzazione del bene comune pur restando parte della dialettica politica. È evidente, in questa prospettiva, che l'art. 49 Cost. è arretrato rispetto a queste esigenze, perché coglie il partito soltanto, per così dire, normativamente e non sociologicamente, per quello che deve essere sul piano della politica nazionale e ne individua le condizioni di costituzionalità (il "metodo democratico"), che era forse molto cinquant'anni fa, ma è poco oggi. Il partito<sup>15</sup> di una società democratica rinnovata, non illuministica, è dentro una dialettica di autorità e partecipazione, in una tensione tra i poli che tendono però tutti alla realizzazione del comune interesse quali parti di una comunità più larga. La migliore definizione di questo tipo di partito è stata data da Edmund Burke nel 1770: «Il partito è un corpo di uomini uniti per promuovere, attraverso i loro sforzi congiunti, l'interesse nazionale in base a un particolare principio sul quale tutti concordano»<sup>16</sup>.

Si obietterà che questa definizione del partito politico, oltre che storicamente determinata, trascuri il dato della istituzionalizzazione specificamente moderna dei partiti politici, il loro essersi integrati in uno specifico sotto-sistema funzionale che «oggi non coincide più con la società generale»<sup>17</sup>, ma questa obiezione, valida negli anni Ottanta, è già oggi superata dalla crisi accentuata della forma-Stato e dal fatto che i rapporti tra centro e periferia (le regioni, le città, o i tanti villaggi uniti del mondo) sono cambiati a favore

della periferia, se non in quanto strumento di potere, certo come orizzonte più accessibile al singolo. Proprio questo nuovo rapporto fa sì che il partito politico, cioè un luogo di aggregazione e uno strumento di partecipazione 'dal basso', acquisti funzioni nuove, meno istituzionali e più sociali. Sicché il finanziamento pubblico dei partiti, la 'democratizzazione' dei partiti ecc. dovrebbero essere strumenti rimessi all'archeologia; il partito politico del futuro è il partito territoriale a base volontaria e auto-finanziato, espressione ed anche individuazione di interessi e ideali definiti, che segnala le differenze entro la comunità di cui è parte e contribuisce a marcare la diversità della comunità più piccola dalla comunità più ampia nella quale è inserito. Insomma, le 'parti' non possono più essere 'astratte', organizzate intorno ad ideologie calate dall'alto, ma un ritrovarsi spontaneo intorno ad comuni identità che le individuino come 'parti'; sicché mi immagino i partiti bretoni o catalani, siciliani o fiamminghi, scozzesi o anche secondo dimensioni più piccole, non necessariamente omogenei esclusivamente alla dimensione locale, ma certamente prodotti dalle realtà date.

Ripensare il partito in questo senso è un aspetto del rinnovamento della teoria che non può, oggi, operare al di fuori della prospettiva europea, della novità e della sfida che il processo di integrazione europea costituisce per ogni dottrina, politica ma specialmente e specificamente giuridica. Qui, infatti, il superamento, sia pure travagliato e ambiguo (si dimentica spesso, infatti che di crisi del diritto pubblico, di morte dello Stato, parlavano, per esempio, già cent'anni fa Santi Romano e Léon Duguit), della forma-Stato (dello Stato nazionale), esige l'individuazione di una dialettica nuova, tra un 'individuo-in-comunità', da un lato, e una forma politica diversa dallo Stato: «In questa prospettiva, anche i modelli istituzionali dell'Europa unita del futuro non potranno non allontanarsi dalla tradizione costituzionale degli Stati nazionali uni-

tari»<sup>18</sup>.

Date queste prospettive radicalmente nuove, sarebbe un errore, a mio avviso, legare questa idea del 'partito nuovo' alle problematiche dei sistemi elettorali, quasi che la democrazia delle libertà debba continuare ad essere pensata come il gioco delle schede fatto una volta ogni cinque anni. La democrazia delle libertà si immagina sull'orizzonte di un paesaggio nuovo, dove la partecipazione sia reale e non astratta, e quindi vicina alle dimensioni vitali più piccole (un'accentuazione del principio di sussidiarietà), dove tutti i pericoli per la democrazia oggi enfatizzati si trasformino in 'ciò che salva' gli individui: dalla 'fine del lavoro' alla rivoluzione telematica al villaggio globale.

Per questo non bisogna sopravvalutare l'influsso dei meccanismi elettorali quale momento di formazione del consenso e di produzione della legittimazione; i sistemi elettorali, alla fine, sono sempre, anche, specchio del contesto sociale, sicché un ambiente fortemente diviso finisce con il produrre un pluralismo di partiti che per quanto possa essere considerato eccessivo è alla fine espressione del contesto di quella data società. Per di più, oggi il voto è diventato un rito privo di interesse, mentre una volta qualcuno vi pensava persino come ad un gesto non privo di sacralità<sup>19</sup>.

#### V. *L'eguaglianza e la differenza*

Il partito politico ha avuto un significato particolare nella storia dell'Occidente moderno e degli Stati nazionali: esso ha rappresentato il canale decisivo della partecipazione politica quale 'correttivo' del costituzionalismo liberale e lo strumento privilegiato per l'affermazione dell'idea di eguaglianza. In effetti, la democrazia presuppone l'eguaglianza quale idea centrale; questa, tuttavia, non ostante quel che si dice e si pensa, non costituisce un valore di per sé. Già

Norberto Bobbio poneva le premesse di un discorso realistico sulla democrazia e sull'eguaglianza: «l'eguaglianza – egli scriveva – non è di per se stessa un valore ma è tale soltanto in quanto sia una condizione necessaria, se pur non sufficiente, di quell'armonia del tutto, di quell'ordine delle parti, di quell'equilibrio interno di un sistema, che merita il nome di "giusto"»<sup>20</sup>. Oggi, tuttavia, la teoria democratica, per poter aspirare ad un futuro possibile, deve immaginare un costituzionalismo democratico diverso da come si è presentato nel passato, deve saper mettere in discussione idee tramandate eppure sconvolte e travolte dalla storia. Non v'è dubbio che la teoria democratica non può rinunciare ad un'idea di eguaglianza che, in realtà, è alla base della storia dell'Occidente da Cristo in poi, cioè l'idea di eguaglianza in senso morale, quale rispetto della eguale dignità e dell'eguale rispetto che è dovuto ad ogni singolo individuo. Questa eguaglianza morale deve però essere distinta ed elaborata concettualmente in maniera differente rispetto all'eguaglianza sociale, la quale può persino (come di fatto è accaduto nella storia recente) trasformarsi in diseguaglianza morale, cioè nell'effettiva cancellazione della dignità della persona umana. L'idea di uguaglianza quale è contemplata dall'art. 3 c. II della nostra costituzione repubblicana potrebbe, da questo punto di vista, rivelarsi arretrata rispetto ad una nuova visione della democrazia, che prenda contemporaneamente in considerazione sia il primato della eguaglianza morale dei singoli sia la dignità dei gruppi o delle comunità sociali che l'eccessiva sottolineatura liberale della libertà individuale ha pensato di cancellare. Non è possibile, d'altro canto, dimenticare che l'eguagliamento voluto dallo Stato costituzionale era di per sé funzionale ad esigenze di mercato (lo dichiarava limpidamente già Condorcet duecento anni fa<sup>21</sup>), perché per entrare nel "mercato" ed essere soggetti dello scambio occorre, appunto, essere uguali<sup>22</sup>; né è possibile dimenticare che, contempora-

neamente, l'uguaglianza presupponeva, di fatto, una disuguaglianza rispetto a tutti coloro che erano privi dell'elemento indispensabile dell'uguaglianza, cioè l'essere parti, in senso formale, dello Stato-nazione. La contraddizione caratterizza in effetti ogni aspetto, ogni dimensione, ogni valore del pensiero e delle istituzioni liberali; il pensiero liberale non riesce ad affermare un principio suo proprio senza, al tempo stesso, ipotizzare di fatto la possibilità pragmatica del ricorso ad un principio diverso e opposto (individualismo *ed* altruismo, norma *e* fatto, essere *e* dovere, ecc.). L'uguaglianza politica, osservava per esempio Carl Schmitt rifacendosi all'esempio giacobino, presuppone come suo correlato la disuguaglianza di tutti coloro che si trovano 'hors la loi'<sup>23</sup>. L'omogeneità (l'uguaglianza, l'identità) quale caratteristica dello Stato nazionale moderno si fonda sul suo contrario e certo non è facile immaginare una '*politeia*' del futuro che sappia superare queste antinomie, cogliere la dialettica servo-padrone come la dialettica strutturale della modernità, questo antagonismo come un finto antagonismo. Eppure è qui che il pensiero deve lavorare, perché è qui che sta la duplice radice dell'eguaglianza moderna e dell'annientamento del 'diverso'. Storicamente, lo Stato di diritto liberale e il suo contrario, il lager (nazista o comunista), si tengono in un destino che a tutt'oggi ci domina e rispetto al quale la fuoriuscita in una condizione altra sembra persino un'utopia. Qui la democrazia deve sapersi re-inventare in forme di tipo comunitario e decentrato, localistico, perché proprio una visione più 'comunitarista' del rapporto tra individuo e società potrebbe infatti portare a privilegiare delle disuguaglianze reali che siano però manifestazione di una organicità del singolo alla comunità, del suo essere espressione di un ruolo all'interno del gruppo, per esempio dell'essere fornito di una autorità legittimata dal gruppo stesso. La democrazia del futuro può essere soltanto democrazia della differenza e della diversità

nella coesistenza pacifica e nel reciproco riconoscimento di queste differenze (che tra l'altro saranno sempre più differenze anche visibilmente tangibili: *chador*, colore della pelle, lingue incomprensibili, abitudini esotiche e così via): insomma una *democrazia europea* diversa dalla democrazia cosmopolitica dell'indifferenza e della riduzione formalistica, che sappia quindi, anche, superare l'epoca delle costituzioni scritte.

La partecipazione democratica e decentrata presuppone dunque oggi, dopo la crisi dello Stato nazionale e il crollo delle ideologie moderne, la differenza<sup>24</sup> e la disuguaglianza sociale nel quadro di una eguaglianza morale. Bisogna prendere le distanze da un'idea di uguaglianza sociale o sostanziale, che rappresenta di fatto anche una violenza all'integrità morale e ontologica dei singoli, come sarà sempre più evidente nella società multi-etnica che ci aspetta. Io devo teorizzare la disuguaglianza sociale, che è la diversità e il riconoscimento della diversità, nonché, contemporaneamente, il rispetto, la coesistenza pacifica tra soggetti (singoli e gruppi) diversi e diseguali socialmente e culturalmente.

La teoria democratica deve sapere fissare i limiti tra le varie sfere, e ciò significa che il potere politico deve essere in grado di giudicare con una certa dose di discrezionalità; ciò vuol dire anche discriminazione, ma il termine 'discriminazione', non ostante quel che si dice, non è di per sé un concetto negativo, perché 'discriminare', nel significato antico di *discriminatio* (implicito nella *discretio*), vuol dire sostanzialmente conoscere le distinzioni e le differenze essenziali che si danno tra le cose e gli uomini, una conoscenza preliminare per una corretta azione, responsabile e razionale. La discrezionalità del potere (o, meglio, dei poteri) appare dunque una necessaria premessa del rispetto e della pratica di una eguaglianza non astratta e, sopra tutto, non violenta. Ciò cui penso è una specie di 'politica della

differenza' che prenda atto delle rigidità del vecchio liberalismo delle procedure<sup>25</sup>, che per quanto invocate e considerate essenziali alle pratiche dello Stato di diritto si rivelano però anche sempre più impraticabili nel mondo moderno<sup>26</sup>.

## VI. *Il federalismo e le libertà*

Ciò deve anche fare i conti con una enorme rivoluzione verificatasi negli ultimi anni, che va sotto il nome di 'globalizzazione'. Oggi il referente tradizionale della decisione politica democratica, lo Stato nazionale, è stato superato dalla complessificazione delle interrelazioni di comportamenti, interessi, territori e via dicendo. Da più parti si è sottolineata la problematicità della vecchia figura di una comunità che si autogoverna democraticamente, di fatto entro la cornice dello 'Stato'. Come ha osservato David Held, «la fitta rete di interrelazioni regionali e globali non permette più di risolvere in ambito nazionale le questioni chiave della teoria e della prassi democratiche»<sup>27</sup>. Tuttavia, a me pare che la riflessione sul futuro (problematico) della democrazia non può ampliarsi senza precondizioni alla sfera mondiale e che, per restare aderenti alla concretezza, non si possa tralasciare quella dimensione ampia, ma ancora limitata, che è data dalla prospettiva dell'integrazione europea, dove per di più vive ancora una precisa tradizione politico-ideale che è la tradizione della civiltà europea.

I problemi di civiltà sono certamente quelli centrali; qui mi limito a ricordare il fatto che questa prospettiva di integrazione si presenta in primo luogo con i criteri stabiliti dal Trattato sull'Unione, il quale, ponendo i limiti della «crescita sostenibile» e non inflazionistica<sup>28</sup>, immagina un'attività sociale dell'Unione diversa da quella fino ad oggi svolta nello Stato sociale con economia mista all'italiana. Ciò significa che non è più possibile un eguagliamento sociale illimi-

tato, con le conseguenze di spesa che ciò comporta, ma soltanto un rispetto dei limiti minimi di eguaglianza sociale, da un lato, e di rispetto massimo della dignità umana, dall'altro. Noi dobbiamo anche qui ripensare la democrazia in questo quadro europeo, che sempre più costituisce una sfida per il pensiero: una democrazia che sia innanzi tutto *politeia*, 'isonomia', parità di leggi in quanto potere fondato sul diritto, garantita altresì da un ceto politico nuovo, che non esito a chiamare aristocratico, perché, come ricordava un grande storico, J. Huizinga, «soltanto l'aggiunta di un pizzico d'aristocrazia rende vitale la democrazia. Mancando questo elemento essa corre sempre il rischio di essere travolta dall'inciviltà delle masse»<sup>29</sup>.

Questo recupero della dimensione aristocratica dentro la democrazia, di questa «forma di reggimento umano nobile ed ideale, ma rara e pericolosa»<sup>30</sup>, e della tradizione sapienziale – fronetica – dentro la teoria democratica, deve sapere anche cogliere la inevitabile prospettiva, sociologicamente verificabile, di una necessità di decentramento del potere. La teoria costituzionale più avvertita, specialmente in Germania, ha da tempo segnalato il nesso esistente tra democrazia del futuro – o futuro della democrazia – e decentramento autonomistico, ovvero federalismo. Al di là del quadro politico nazionale, se noi guardiamo contemporaneamente alle esperienze federalistiche europee (Germania, Austria e Svizzera, ora anche al sistema spagnolo delle autonomie), all'esperienza originale del pur anomalo federalismo europeo e alla "europeizzazione della giuspubblicistica", come l'ha chiamata Peter Häberle<sup>31</sup>, ci rendiamo conto che un processo inarrestabile è in corso, un processo che va contemporaneamente verso l'alto e verso il basso, verso l'Europa e verso le autonomie locali, che segnala con forza il nesso, da autori come Konrad Hesse<sup>32</sup> colto da tempo, tra democrazia e federalismo, o se si vuole tra democrazia europea e regionalismo<sup>33</sup> o forse, anche, municipalismo, ove si ritenesse di individuare

nelle aree metropolitane accentrate sulle città antiche le unità di base del processo autonomistico. Il federalismo è insomma, almeno nella teoria costituzionale democratica più avvertita, l'elemento «complementare dell'ordinamento democratico fondato sullo Stato di diritto»<sup>34</sup>. Il federalismo, in questa prospettiva, si lega necessariamente con un'idea avanzata e articolata di democrazia, consapevole del rischio insito in ogni acritica elaborazione dottrinale del principio rappresentativo, formale e procedurale, del pericolo di una tirannia della maggioranza, che non è meno tirannia per il solo fatto di volersi 'democratica'<sup>35</sup>.

Federalismo partecipativo significa anche, entro i limiti fattualmente consentiti dall'espandersi della specializzazione, una certa dose di democrazia diretta, di partecipazione responsabile dei cittadini alle scelte tramite istituti referendari e plebiscitari, perché soltanto in questo modo è possibile ottenere quel recupero di legittimità che non è più concesso e consentito dalla mera legalità, dalla «legittimità procedurale». Occorre anche qui una legittimazione differenziata, nel senso che non va legittimato un unico soggetto sovrano rappresentativo di tutte le istanze sociali della collettività e ciò una volta per tutte, ma accogliere una pluralità di istanze legittimanti a vari livelli e su differenti questioni, sul presupposto che la legittimità si dà in sfere differenti, che vanno tenute separate. Un potere legittimo, del resto, dev'essere sempre un potere limitato, e ciò a più livelli, sicché in quest'ottica possiamo parlare di uno Stato di diritto limitato, riprendendo la definizione di Fleiner-Gerster, solo se si accolgono istituti giuridici di responsabilizzazione dei livelli bassi e intermedi della società, come vorrebbe fare il Trattato di Maastricht col principio di sussidiarietà.

Ma qui si pone allora anche un'altra questione teorica di eccezionale rilievo, la fine dell'idea di libertà in senso astratto, della libertà che una volta si chiamava 'borghese', la quale è certamente, come osservava Keyserling, «un valore

supremo nell'ordine dello Spirito», ma che non è applicabile «senza inconvenienti» all'ordine delle cose di questo mondo<sup>36</sup>. Nella misura in cui questa nuova, possibile democrazia si deve fondare sulla partecipazione, sull'eguaglianza morale che è riconoscimento delle differenze, sul federalismo regionale o municipale quale contrappunto dell'autorità centrale del governo e del parlamento europei, va allora ripensato anche il concetto di libertà, che non è più possibile coniugare al singolare, ma sempre al plurale: non più libertà – astratta e formale – del cittadino dello Stato-nazione<sup>37</sup>, bensì libertà concrete, al plurale, dei tanti cittadini europei radicati nelle loro *culture* particolari. Libertà e autotutela delle culture, dentro le quali v'è libertà del singolo e affermazione dei diritti del singolo garantiti da un'*auctoritas* e da una *potestas*. Ciò coglie la differenza tra (nuova) democrazia e (vecchio) liberalismo: non più diritti del singolo sul presupposto anti-politico di una neutralità dello Stato e del liberalismo procedurale dello Stato di diritto, ma *diritti dei singoli nelle culture differenziate e nelle formazioni socio-culturali che fondano quei diritti*.

## VII. Parlamento e governo

In quest'ottica vanno ridefiniti anche i rapporti tra rappresentanza parlamentare e governo, ovvero quella che preferisco chiamare rappresentazione governativa, in quanto il governo non può essere considerato soltanto come l'esecutivo dell'assemblea, ma come un organo fornito originariamente di autorità e di una sua propria legittimazione. Non si è pensato a sufficienza, credo, almeno nell'ambito della scienza giuspubblicista, sulle conseguenze e sul senso ampio del suffragio universale, che alla fine ha prodotto la crisi e la morte del parlamentarismo, come giustamente osservava un grande storico francese, Jacques Bainville, già mezzo secolo fa<sup>38</sup>.



In questa visione realista della democrazia, ciò che non ha ragion d'essere è il sospetto verso il governo, le cui conseguenze sono state per più versi catastrofiche, anche perché hanno costituito una sorta di legittimazione *a contrario* della mancanza di responsabilità dei membri del governo. Un governo sentito tendenzialmente come illegittimo è necessariamente votato alla illegalità, se non di tutti, almeno di una parte dei suoi membri<sup>39</sup>.

Le camere sono state storicamente i controllori dell'attività di governo, in particolare in quanto governo "regio", per molto hanno svolto cioè la loro funzione precipua, che è stata quella di controbilanciare e di controllare il così detto esecutivo; oggi, tuttavia, non ostante alcune tendenze in senso contrario e alcune modifiche, le camere sono diventate i padroni – sia pure incerti e poco rispettati – del governo, mentre per certi altri aspetti i giudici i padroni delle camere. L'autonomia e l'indipendenza della magistratura, in questa ottica, ha un valore e un senso unicamente nella misura in cui essa si associa ad una *pari autonomia*, ovvero una pari legittimazione a svolgere le loro funzioni, dell'esecutivo e del parlamento. Parlo, ovviamente, di una autonomia relativa, nel senso che tutti i poteri sono per l'appunto poteri dello Stato, riconducibili quindi ad una fonte unitaria di legittimità. Proprio in questa ottica, l'elezione del Capo dello Stato o da parte del popolo o da parte dei rappresentanti di una società plurale e quindi non solo politica, ma anche civile, assume un rilievo del tutto nuovo.

Qui l'idea stessa di costituzione scritta come pilastro delle garanzie politiche svanisce e, di conseguenza, si modifica un altro aspetto fondamentale dello Stato costituzionale come lo abbiamo conosciuto finora, l'esigenza di una giustizia costituzionale quale organo di tutela della costituzione. È vero che la giustizia costituzionale ha svolto un ruolo che il concetto di costituzione rigida in sé ovviamente non possiede, quello – per il tramite di alcuni principi generali,

in particolare quello di "ragionevolezza"<sup>40</sup> – di essere mutevole, mitigando, nella prassi, una durezza illuministica e razionalistica del concetto di costituzione. Ma rispetto ad una forma di convivenza post-costituzionale la stessa giustizia costituzionale finisce con il ricevere un significato e un ruolo diversi: non più garante della costituzione, ma garante del diritto, di una costituzione esistenziale, dinamica, storica, vivente, dei popoli europei che compongono il grande popolo europeo.

#### VIII. *La democrazia dopo la costituzione*

La conseguenza di tutto ciò è che il costituzionalismo democratico può oggi essere soltanto *post-costituzionale*. Lo Stato costituzionale, fondato sul primato della costituzione come patto scritto, rigido e articolato, nel quale si riconoscono reciprocamente i valori fondanti della società, è già ampiamente superato da una concezione della democrazia che vede la costituzione del legame sociale non più come sintesi temporale alta e fondativa data una volta per tutte, secondo l'idea di alcuni costituzionalisti americani, ma come processo, e nel processo, nel movimento di costituzione del legame sociale oltre il conflitto riconosce il fondamento della propria legittimità storica<sup>41</sup>. In quest'ottica, si può parlare di un ritorno allo 'Stato di diritto' e di un necessario primato dello Stato di diritto, non visto però come 'Gesetzesstaat', Stato della legge, ma come condizione socio-economica e storico-spirituale nella quale il diritto, in quanto altro dalla legge e superiore alla legge per una legittimazione diversa, non arbitraria, prevale nel processo di costituzione dell'identità del popolo. Questa democrazia non è più, quindi, semplicemente il 'potere del popolo', con tutte le ambigue conseguenze cui ha dato adito sia a livello pratico sia a livello teorico, ma il diritto del popolo di essere ben governato e di avere dei capi che siano responsabili

davanti a lui, che rispondano delle loro azioni e delle loro pratiche di fronte al popolo.

### IX. Conclusioni

In conclusione, vorrei osservare che la crisi congiunta della democrazia, del costituzionalismo e del liberalismo, se ci pongono dinanzi a sfide intellettuali fino a poco tempo fa impensate, non devono farci disperare. I rischi concreti di perdita della libertà, connessi all'esaurimento dei vecchi progetti settecenteschi, tra i quali proprio il progetto liberale-moderno (nella cui genesi è inscritta non a caso anche la soluzione totalitaria), ci impongono un forte sforzo di comprensione del reale, oltre gli astratti moralismi e i vuoti normativismi, che prenda sul serio le obiezioni portate al progetto liberale: la difesa degli spazi di libertà e il loro ampliamento non passano attraverso restauri o riscoperte, ma attraverso la fecondazione e contaminazione reciproca di idee anche contrapposte, capaci di dare forma a nuovi esperimenti. È stato osservato che noi abbiamo bisogno di modellare i regimi post-costituzionali «in modo che essi rafforzino i vari gruppi e, magari, addirittura incoraggino gli individui a identificarsi fortemente con uno, o con alcuni, di questi gruppi»<sup>42</sup>, ma ciò ha senso soltanto nella misura in cui resta un orizzonte di libertà, che è ciò che da sempre ha dato forma alla civiltà che noi chiamiamo occidentale. La teoria democratica avrà un futuro se saprà coniugare la libertà della persona con l'esistenza di comunità culturali aperte e in dialettica con i loro stessi membri, se insomma saprà far convivere la libertà del popolo (dei popoli) e dei singoli con l'autorità di un qualche 'senato' e la potestà di un qualche 'commissario'. Non dimentichiamo che la libertà, in fondo, la si conosce davvero e la si apprezza fino in fondo soltanto dove non è mai data per scontata. Una dimensione di rischio e di incertezza, che è sempre stata alle origini, non soltanto della ricchezza economica delle nazioni, ma anche della storia e

della grandezza dei popoli. Forse questa non è una teoria costituzionale democratica come molti ancora la immaginano, ma è certamente una conquista del pensiero che accetta le sfide del presente e le dure repliche della storia. Contrapporre liberalismo e democrazia, l'uno fondato sulla libertà e l'altra sull'uguaglianza, come han fatto avversari e difensori del metodo democratico, oggi non ha più senso. Il pensiero politico moderno deve saper andare oltre il concetto della rappresentanza, ma anche oltre quello dell'identità di tipo schmittiano<sup>43</sup>. Si tratta di ripensare una concezione della vita che vada oltre le contrapposizioni e gli schemi che ci portiamo addosso a partire dalla Rivoluzione francese, consapevoli o meno di questo ingombrante fardello. La libertà racchiude in sé una dimensione critica della democrazia borghese-rappresentativa che bisogna sapere cogliere e comprendere a fondo, perché c'è qualcosa che travalica l'opposizione politico-impolitico ed è ciò che si chiama 'metapolitica', un modo di guardare al mondo e alla vita che non si limita al chiasso e alle mode, ma va nel fondo della storia e coglie la significatività delle idee nella comprensione e costruzione del mondo. Non a caso un grande critico dell'Ottocento, J.J. Bachofen, scriveva di odiare la democrazia perché amava la libertà<sup>44</sup>; certo, la democrazia pensata acriticamente e con secondi fini è un rischio per la libertà. Bisogna cominciare ad immaginare una democrazia che ponga al proprio centro la libertà. Ciò è tanto più difficile perché sempre più appare che la democrazia è ormai *il* problema del pensiero politico e giuridico del nuovo secolo e perché la libertà si impoverisce quanto più se ne parla astrattamente. Ma a questo sforzo siamo obbligati, perché, come osservava Joseph-Bartélemy, «la liberté politique est le régime des peuple majeurs»<sup>45</sup>.

<sup>1</sup> Il liberalismo giuridico si è costituito esattamente intorno a questa idea della volontà individuale, teorizzata esplicitamente nella scuola dell'esegesi del codice civile fran-

cese dell'Ottocento, nella quale l'uomo viene trattato «essenzialmente come una volontà: non è un corpo (...), è una volontà sempre forte, chiara, tesa ad un fine e libera (...); l'accordo di due volontà, il contratto, vien fatto somigliare alla legge (art. 1134). Questo privilegio accordato al contratto nella vita giuridica si riallaccia del resto al massima della libertà economica: *laissez faire, laissez passer*»: J. Carbonnier, *Introduction au droit*, Paris, Puf, 1992, p. 129.

<sup>2</sup> Per i Padri Fondatori della Repubblica americana la libertà era addirittura minacciata dalla democrazia: «per essi la libertà non andava congiunta alla democrazia, bensì alla proprietà»: R. Hofstadter, *La tradizione politica americana*, trad. it. di G. Vetrano, Bologna, Il Mulino, 1960, p. 10.

<sup>3</sup> «Come ogni legislazione, il codice civile è un monumento della Paura (...), di una paura molto particolare, quella del piccolo borghese che ha visto esaudite le sue aspirazioni individualiste e vuole premunirsi contro il rischio di perdere i vantaggi acquisiti»: J.-A. Arnaud, *Essai d'analyse structurelle du code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise*, Paris, LGDJ, 1973, p. 55.

<sup>4</sup> M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Roma, Laterza, 1998, p. 120.

<sup>5</sup> È sufficiente studiare le opinioni politiche dei padri fondatori degli Stati Uniti d'America per rendersi conto che proprio là dove libertà e democrazia vengono ritenute, oggi, entità inseparabili, in origine esse erano considerate opposte; sul punto rinvio a R. Hofstadter, *La tradizione politica americana*, cit., pp. 3-16.

<sup>6</sup> J. Stuart Mill, *M. de Tocqueville on "Democracy in America"*, in M. Cohen (ed.), *The Philosophy of John Stuart Mill*, New York, Modern Library, 1961, p. 159. Sul tema della partecipazione in Mill cfr. W. Donner, *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 153 ss., 209 ss.

<sup>7</sup> Penso qui alla legge francese del 22 marzo 1841 che vietava il lavoro minorile negli opifici con più di venti operai.

<sup>8</sup> Si leggano le note riassuntive di L. Le Fur, *La démocratie et la crise de l'Etat*, in "Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique", 4. Année, 1934, pp. 7-49 e ci si renderà conto che i termini del problema sono in buona parte e nella sostanza gli stessi.

<sup>9</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. a cura di N. Matteucci, Torino, Utet, 1968, vol. I, p. 210.

<sup>10</sup> È stato merito di L.A. Coser studiare questa funzione: cfr. Id., *The Functions of Social Conflict*, London, Routledge, 1972 (1956), cap. 7.

<sup>11</sup> M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi. Sulla genesi delle società democratiche*, trad. it. a cura di P. Flores d'Arcais, Roma, Donzelli, 1996, p. 85.

<sup>12</sup> «Lo Stato è in un certo senso figlio della democrazia, e questa a sua volta è figlia dello Stato, quale si è venuto creando nel corso del XVIII-XIX secolo»: così A. Gross, *L'Europa come sfida per la democrazia*, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Il federalismo e la democrazia europea*, Roma, La Nuova Italia, 1994, p. 49. Sul legame tra Statonazione, democrazia, universalizzazione del mercato, solidarietà sociale, cfr. anche, però, P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Paris, Seuil, 1995. D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>13</sup> M. Gauchet, *Tocqueville*, cit., p. 82.

<sup>14</sup> Cfr., sul punto, F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Roma, Laterza, 1997, pp. 105-108.

<sup>15</sup> È semplicistico guardare al partito soltanto come un istituto politico superato. È vero che esso sta attraversando una fase di crisi radicale, ma nulla lascia pensare ad una sua scomparsa in una convergenza ideologica di tipo 'centrista'. Una recente ricerca mostra che né il cinismo né l'indebolirsi del senso di appartenenza hanno scosso alle fondamenta il partito politico. Cfr., sul tema, P. Webb, *Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Oxford UP, 1999, nonché "The Economist", *Empty Vessels?*, in "The Economist", July 24th 1999, pp. 33-34.

<sup>16</sup> E. Burke, *Pensieri sulle cause dell'attuale malcontento (1770)*, trad. it. a cura di G. Galliano Passalacqua, Genova, Ecig, 1987, p. 140.

<sup>17</sup> D. Zolo, *Complessità e democrazia*, Torino, Giappichelli, 1987, p. 149.

<sup>18</sup> V. Onida, *Quale federalismo per l'Europa?*, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Il federalismo*, cit., p. 64.

<sup>19</sup> «La politica è una scuola di lealtà attraverso la quale noi facciamo della repubblica un nostro possesso morale e giungiamo a guardarla con una sorta di reverenza. E il giorno del voto è la più importante celebrazione della repubblica. Non voglio esagerare la sacralità che un cittadino sente quando vota, ma penso che ci sia una sorta di sacralità, un senso di orgoglio, almeno quando le questioni che devono essere decise sono realmente importanti e quando l'ordine politico dipende da una scelta umana. Ci può perfino essere civiltà e cortesia nell'arena, e anche generosità, e rispetto per le regole (specialmente, come in guerra, fra professionisti e veterani), benché nella maggioranza dei casi ci si possa aspettare qualche cos'altro di più»: M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, trad. it. a cura di N. Urbinati, Marsilio, Venezia, 1992, p. 99.

<sup>20</sup> N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 8.

<sup>21</sup> «Come la verità, la ragione, la giustizia, i diritti dell'uomo, l'interesse della proprietà, della libertà, della sicurezza sono dovunque gli stessi, così pure tutti gli Stati non possono senza absurdità non avere le stesse leggi commerciali. Una buona legge deve essere buona per tutti, come un assioma geometrico è vero per tutti» (Opere, I, p. 378), cit. da L. Rougier, *La mistica democratica*, Roma, Volpe, 1965, p. 32.

<sup>22</sup> Come ha osservato N. Irti, *Codice civile e società politica*, Roma, Laterza, 1995, p. 24: «L'eguaglianza tra membri della stessa Nazione, sottoposti a leggi comuni e giudicati da magistrati comuni, significa, non soltanto unità e identità storica della Nazione, ma pure necessaria condizione del libero commercio: che è libero, perché intercorre tra soggetti eguali. I rapporti economici, nel loro costituirsi e svolgersi, sono resi calcolabili dall'eguaglianza giuridica dei soggetti». «Si spiega così lo stile dei codici, i quali, come voce della Ragione e della sovranità, non debbono né commuovere né persuadere: il loro ufficio è di ordinare i rapporti tra soggetti eguali; di rendere prevedibili e calcolabili i comportamenti dei singoli» (*ivi*, p. 45).

<sup>23</sup> C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993 (1928), p. 230.

<sup>24</sup> Discutendo del processo di integrazione europea e delle sue forme possibili, Valerio Onida, *Quale federalismo per l'Europa?*, cit., pp. 62-63, ha sottolineato la inadeguatezza degli Stati nazionali quali elementi e interlocutori del processo di integrazione anche sulla base del fatto che lo Stato nazionale è stato fattore di uguaglianza, mentre «la convivenza di più comunità nazionali o subnazionali richiede invece il riconoscimento delle differenze. (...) le articolazioni substatali – regioni o Stati federati – sono per loro natura il luogo della tutela delle differenze, sempre nei limiti imposti dal rispetto dei diritti di tutti e dunque dell'eguaglianza fondamentale: di quelle differenze che hanno natura essenzialmente collettiva e perciò non possono essere compiutamente tutelate solo attraverso il sistema della libertà individuale».

<sup>25</sup> Sul punto cfr. M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, pp. 25 ss.

<sup>26</sup> Cfr. sul punto C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 9-62.

<sup>27</sup> D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, Trieste, Asterios, 1999, p. 23.

<sup>28</sup> Sul punto cfr. G. Guarino, *Verso l'Europa ovvero la fine della politica*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 66 ss., pp. 88 ss.

<sup>29</sup> J. Huizinga, *Lo scempio del mondo. Ascesa e decadenza delle civiltà, cristianesimo, militarismo e democrazia*, trad. it. di E. Pocar, Milano, Rizzoli, 1958., p. 62.

<sup>30</sup> così H. Belloc, *L'anima cattolica dell'Europa*, trad. it. a cura di M. Bendiscioli, Brescia, Morcelliana, 1946, pp. 19-20.

<sup>31</sup> P. Häberle, *Federalismo, regionalismo e piccoli Stati in Europa*, in G. Zagrebelsky, *Il federalismo*, cit., p. 71.

<sup>32</sup> Cfr. in particolare K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart, 1990, pp. 87 ss.

<sup>33</sup> «La democratizzazione dell'Unione europea richiede infatti, in primo luogo, che le regioni non riproducano modelli e forme organizzative propri della tradizione degli Stati nazionali, e che la valorizzazione in ambito europeo della componente regionale rinvenga la sua giustificazione nella capacità delle regioni di essere sedi ove trovano sviluppo "diritti di cittadinanza": P. Ridola, *Il regionalismo italiano*, in P. Ridola (a cura di), *La costituzione europea tra cultura e mercato*, Roma, La Nuova Italia, 1997, p. 138.

<sup>34</sup> K. Hesse, *op. cit.*, p. 87.

<sup>35</sup> Forse il teorico più accorto di questo rischio resta il 'sudista' John C. Calhoun, sulle cui posizioni cfr. R. Hofstadter, *La tradizione politica americana*, cit., pp. 64 ss.

<sup>36</sup> Cfr. Keyserling, *La Révolution mondiale et la Responsabilité de l'Esprit*, p. 94, cit. da L. Le Fur, *Démocratie et crise de l'Etat*, cit., p. 36.

<sup>37</sup> Libertà e nazionalità sono apparse per lungo tempo «quasi inseparabili. Tuttavia sono diverse per origine e per sostanza, per effetto e per durata»: così Hans Kohn nel suo importante *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, trad. it. di P. Vittorelli, Firenze, La Nuova Italia, 1956 (1944), p. 684.

<sup>38</sup> Jacques Bainville, *Réflexions sur la politique*, Paris, Plon, 1941, p. 5: «Il suffragio universale ha smesso d'essere uno spauracchio per i governi. Gli uomini di Stato intelligenti hanno capito da molto tempo che il suffragio universale era il migliore dei correttivi al regime parlamentare e che facilitava la besogne del potere. Il suffragio universale è stabilizzatore e conservatore per eccellenza: si sa che il referendum alla maniera svizzera ha persino creato una nuova specie di votanti, i neinsager, così chiamati perché, per partito preso, rispondono no ad ogni riforma e ad ogni cambiamento. Ecco perché Bismarck non temeva di accordare il diritto di suffragio a tutti i tedeschi. Guizot era stato un po' meno preveggente. E tuttavia aveva ragione, aveva ragione, dal suo punto di vista, nel senso che il suffragio universale contiene un principio di morte per il parlamentarismo. Il regime par-

lamentare può prosperare soltanto nelle mani di aristocrazie o di oligarchie: è stato per molto tempo questo il caso per l'Inghilterra. Un vento popolare che soffia attraverso la costituzione inglese la farà stranamente crollare».

<sup>39</sup> Sul sospetto verso il governo quale uno dei fili conduttori dell'analisi storico-sociologica, cfr. G. Rebuffa, *La costituzione impossibile. Cultura politica e sistema parlamentare in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>40</sup> Sul punto, pur con delle riserve di vario ordine, v. A. Baldassarre, *Esistono norme giuridiche sopra-costituzionali?*, in *Le ragioni del diritto. Scritti in onore di Luigi Mengoni*, tomo III, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 1690 ss.

<sup>41</sup> Scorgo questo processo con chiarezza nella costituzionalizzazione dell'unificazione europea, un processo che non pare richiedere una vera costituzione in senso tradizionale e che dall'altro svuota le costituzioni nazionali di fatto, se non formalmente, se è vero, com'è stato scritto, che persino lo studio della costituzione italiana «deve prendere le mosse non più dal testo del 1948, ma da quello dei Trattati»: così G. Guarino, *Verso l'Europa*, cit., p. 179.

<sup>42</sup> M. Walzer, *Sulla tolleranza*, cit., p. 126.

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 223.

<sup>44</sup> «Proprio perché amo la libertà, odio la democrazia. Amo la libertà basata sull'autonomia esistenza di un popolo valoroso, devoto, operoso che ha una stima dei propri antenati superiore a quella che ha di se stesso, che non rompe con il passato e che si ricorda dei suoi discendenti prima di ogni effimero godimento personale»: J.J. Bacofen, *Diritto e storia. Scritti sul matriarcato, l'antichità e l'Occidente*, a cura di M. Ghelardi e A. Cesana, Venezia, Marsilio, 1990, p. 32.

<sup>45</sup> Joseph-Barthélemy, *La crise de la démocratie contemporaine*, Paris, 1931, p. 225.

## Liberalismo e costituzioni

*Giovanni Bogneri*

Vorrei portare l'attenzione da quelle che sono le origini ideali, anche storiche, del costituzionalismo liberale che sono state trattate da Sartori e da Pellicani, portare l'attenzione al dato istituzionale positivo e naturalmente anche a tempi più recenti.

Il modello di un ordinamento giuridico fondato sull'autonomia della società civile composta da individui che lavorano con istituti fondamentali di autonomia, questo modello della società civile e autonoma, tutelata da uno Stato, da un potere politico che tende a limitarsi alla definizione più precisa di questi istituti e alla loro tutela e non si intromette nel gioco degli istituti operati dai soggetti singoli, quindi dalla società civile, questo modello è stato splendidamente realizzato per circa 150 anni dalla costituzione americana. Anche nelle costituzioni europee, in particolare costituzioni in senso materiale, il modello ha avuto una sua realizzazione, ma la costituzione formale americana l'ha veramente realizzato in pieno. Quando questa è arrivata alla sua maturità, cioè dopo la guerra civile, tutte le libertà fondamentali dell'individuo, non solo quelle culturali, ma in particolare quelle economiche, erano difese da un sistema di judicial review estremamente efficiente ed intenso. Per di più la forma di governo si modellava al centro, ma anche nella periferia, negli Stati membri dell'Unione, si modellava secondo il criterio, il principio montesquieiano per cui la norma la fa solo il legislativo, l'esecutivo ha dei poteri, almeno in politica interna, discrezionali molto limitati, il giudiziario deve dirimere le controversie secondo norme esistenti nell'ordinamento senza inventarne retroattivamente degli altri.

Il federalismo, per di più frammentando ulteriormente il potere, rendeva difficile che il potere potesse fare quello che alla luce dei liberali europei e americani, era un male, cioè quello di

intervenire per redistribuire la ricchezza così come creata e distribuita dai meccanismi autonomi della società civile.

Questo modello credo che abbia un valore in sé molto alto. Un valore indicativo, di quali devono essere i criteri di ragionamento - se siamo liberali - che noi adottiamo nel valutare le diverse situazioni degli ordinamenti giuridici. Ma naturalmente si tratta di un ideale che solo in condizioni del tutto particolari può efficientemente e utilmente venire realizzato. Ci possono essere delle situazioni i cui non si dà questa possibilità e con l'emergere della società industrializzata, quelle che erano le condizioni favorevoli dell'America per la realizzazione piena di quell'ideale, sono in parte venute meno. Quale è stato l'effetto delle trasformazioni che hanno subito gli ordinamenti occidentali nelle loro costituzioni del ventesimo secolo? Tutte naturalmente in misura diversa. La tutela dell'iniziativa economica libera e della proprietà privata, della libertà di contratto è diminuita, non si è tolta interamente, non è stata abolita interamente, ma è certamente stata diminuita, è stata ridotta per fare spazio a un interventismo correttore dei risultati del mercato che si riteneva più equo, più tollerabile.

Le libertà di tipo culturale nelle nuove costituzioni novecentesche sono perfino state allargate, rispetto a quelle esistenti e protette nell'ottocento. Le libertà economiche sono state, come accennavo, ridotte, è stato potenziato in una misura ignota, nell'ottocento, anche nella Costituzione americana stessa, l'universalità dei diritti politici, cioè della partecipazione del cittadino alla determinazione dei contenuti delle leggi e sono anche sorti, proprio in funzione di quella redistribuzione di cui parlavo, i cosiddetti diritti sociali, cioè delle aspettative da parte dei gruppi idealmente più deboli. Ho accennato che affinché l'ideale liberale nella sua purezza possa, accettabilmente realizzarsi, ci devono essere delle condizioni tutte speciali. È comprensibile che nel resto del mondo, come accennava Carrubba, esistono queste condizioni ancora meno che nella società industrializzata del Novecento. Proprio in questi giorni assistiamo

all'estrema difficoltà del costruire, in Paesi che non hanno avuto le premesse storiche, gli istituti necessari per l'operazione di un mercato. Come giustamente diceva Sartori, è una enunciazione totalmente sbagliata quella di Rousseau: bisogna rovesciarla, per fare diventare gli uomini liberi occorrono sforzi giganteschi, intelligenze. Le condizioni possono non essere adeguate e occorre rassegnarsi; rassegnarsi anche con il senso che si sta facendo un'opera giusta, realizzare solo parzialmente quel tale ideale che in un certo momento della storia occidentale e in particolare negli Stati Uniti d'America si è concretizzato.

Mi sembra importante avere idee chiare, perché oggi la parola liberale è usata da molti con significati diversi. Nelle condizioni attuali dei paesi occidentali, credo, è un'opinione oggi molto diffusa, che la situazione sia favorevole, non dico per eliminare, ma per ridurre, per certi punti anche abbastanza intensamente, l'interventismo, la redistribuzione che lo Stato fa. Cose che si sono dimostrate, a volte produttrici, di gravi inefficienze, dannose quindi per l'interesse di tutti, creatrici di privilegi non giustificati. L'assistenzialismo è oggi largamente condannato. I liberali, oggi, non credo che possano auspicare il ritorno al modello ottocentesco. Negli Stati Uniti d'America alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, le spese pubbliche complessive, Stato federale e Stati membri, ammontavano all'8% del PIL. Oggi i nostri Stati riciclano in Europa oltre o attorno al 50% del Prodotto Interno Lordo annuo. Gli Stati Uniti stessi ne riciclano il 35% e la logica della lotta politica, per delle ragioni evidenti, può condurre i liberali ad auspicare una riduzione di questo interventismo misurato sull'entità delle spese pubbliche, ma certo non a pensare a un ristabilimento di quello che era il modello ottocentesco.

Che cosa accadrà in futuro? In un futuro in cui al limite il lavoro potrà perfino non essere più uno dei fattori della produzione, se le macchine meravigliose che stanno inventando produrranno di tutto. Quali dovranno essere le trasformazioni? In che

senso ci si potrà ancora dire liberali, quali gli adattamenti? Questo non si sa e credo neanche necessario entrare oggi in una previsione, in una speculazione. Mi pare invece importante dire che liberali, nella situazione attuale, si è se si prende quella posizione che dicevo. Se si è dei liberals all'americana, forse certo non lo si è più nel senso tradizionale classico della parola liberale.

Mi preme accennare che le nostre costituzioni vigenti, che giustamente si possono chiamare democratiche perché non sono più quelle del Liberalismo classico ottocentesco, possono essere interpretate in modo che in nessuna maniera siano conciliabili con l'ideale liberale. A differenza di quella conciliazione che è possibile con l'interpretazione che ho già dato. Le costituzioni attuali includono anche un principio di eguaglianza sostanziale che, se interpretato in una certa maniera ed è stato interpretato nell'ambito del nostro costituzionalismo, conduce se non direttamente, alla lunga a un superamento di quel minimo di rispetto degli istituti di autonomia in campo economico senza il quale non ci può essere collegamento e non ci può essere prosecuzione neanche con il liberalismo classico.

Anche un'altra interpretazione delle costituzioni liberali mi pare non accettabile, non solo quella socialista, cui accennavo adesso, ma anche quella puramente e semplicemente democratica, rappresentata da Kelsen. Se per Liberalismo si intende semplicemente il fatto che la volontà della legge viene determinata dopo una discussione libera e una deliberazione pure libera, con formazione di partiti politici liberi, ma il contenuto della legge può essere qual che sia, senza limite alcuno, beh, questa concezione democratica pura è certamente una concezione nemmeno raccordabile con il Liberalismo. Viceversa, nella sua versione fondamentale esso postula una società civile autonoma rispetto al potere politico composta da individui dotati di certi diritti di libertà anche in campo economico.

## Costituzionalismo e libertà

*Gianfranco Ciaurro*

Ritengo che vadano positivamente apprezzate, da un punto di vista liberale, quelle tendenze del costituzionalismo moderno che mirano a restituire un ruolo essenziale all'"anima" della Costituzione (com'è stata definita), ossia alla tavola dei valori fondanti del gruppo sociale che con la Costituzione stessa "si costituisce" in ordinamento giuridico. Del resto, fin dai primordi il costituzionalismo non è stato un movimento "neutro", promotore soltanto di una algida razionalizzazione dei meccanismi istituzionali secondo una logica efficientistica, polarizzandoli intorno ad alcune fondamentali norme procedurali che distribuiscono o disciplinano poteri e fondano organi per esercitare questi poteri; ma è stato un movimento "impegnato", che ha cercato anche e soprattutto di funzionalizzare queste norme fondamentali ad alcuni valori considerati indefettibili e preesistenti rispetto allo stesso Patto costituzionale, principalmente i diritti della persona umana e le libertà individuali e sociali, intesi quale fondamento ed insieme limite ai poteri costituiti.

Già la Costituzione francese del 1791 proclamava solennemente, all'articolo 16, che "una società in cui non è assicurata la garanzia dei diritti e non è determinata la separazione dei poteri non ha Costituzione". Sulla stessa linea di pensiero, qualche decennio più tardi Pellegrino Rossi rilevava lo stretto legame tra i valori del costituzionalismo e i valori delle libertà, affermando che la lotta per la Costituzione è sinonimo di lotta per la libertà, perché "la Costituzione è la legge dei paesi liberi, dei paesi che si sottraggono al dominio del privilegio e che riescono a darsi liberi ordinamenti". E sono note le tendenze del costituzionalismo francese, fin dall'inizio della sua affermazione storica, ad assumere i diritti

dell'uomo e del cittadino, considerati intrinseci alla natura umana e quindi anteriori allo Stato e alle sue leggi, come fonte permanente e insopprimibile della legittimità dell'ordinamento.

Queste tendenze erano così diffusamente condivise da dare luogo, specie nella prima fase del costituzionalismo, alla redazione di documenti separati, l'uno consistente in una Carta o Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, diritti che non promanano dallo Stato ma che lo Stato s'impegna a riconoscere e tutelare; l'altro, al quale veniva in genere riservato il "nomen" specifico di Costituzione, inteso a definire con norme e procedure giuridico-formali i rapporti tra Stato-autorità e Stato-società, fissando le regole del gioco tra le forze sociali e definendo la struttura organizzativa delle istituzioni politiche, al fine di porre limiti giuridici ai poteri autoritativi, per sostituire, in definitiva, in concreta attuazione di quei diritti, il governo delle leggi al governo degli uomini.

In realtà, nel concetto moderno di "Costituzione", che è tra i più tormentati ed ambigui del pensiero giuridico, coesistono entrambi questi aspetti, quello ideologico-politico e quello giuridico-formale (in diritto positivo questa è, ad esempio, l'impostazione della Costituzione italiana vigente). Ma l'accentuazione dell'uno o dell'altro di questi aspetti, sul piano tecnico-giuridico e sul piano dottrinale, ha dato luogo nel tempo a polemiche, questioni di principio e distinte scuole di pensiero.

Così, a fronte delle tesi più radicali del giuspositivismo, è stato osservato che il carattere sovraordinato della legge costituzionale nella gerarchia delle fonti, anche quando ha la forza, come nelle Costituzioni "rigide", di condizionare ogni altro atto o fatto normativo, non le toglie comunque il carattere di "legge", che come tale nasce dagli organi in cui si esprime la volontà collettiva, e pertanto non ha carattere originario ma derivato, in quanto presuppone lo Stato, o comun-

que un potere già dato e una preesistente fonte di legittimazione.

Questa fonte di legittimazione non può dunque che essere esterna rispetto al diritto positivo che su di essa si fonda. La si è volta a volta identificata, nel corso dell'evoluzione dei sistemi costituzionali, nella legge divina, nel diritto naturale, nella tradizione e nella consuetudine, nel consenso sociale e nel principio della sovranità popolare: ma in ogni caso vale ad connotare un nucleo indefettibile (ma anche storicamente estendibile) di principi supercostituzionali. Anche un giuspositivista come Kelsen riconosce che la validità del diritto positivo deve essere comunque ricollegata ad una norma fondamentale, intesa quale sintesi preliminare, concettuale e logica, dell'ordinamento. Si è parlato, in questo senso, di "giusnaturalismo minimale". Ma allora la differenza tra i due aspetti rischia di apparire più che altro formalistica, e al limite lessicale e documentale. E' giocoforza riconoscere, infatti, che la questione, più che di sostanza, diventa una questione di accenti: se cioè porre l'accento soprattutto sull'ispirazione ideologico-politica del sistema costituzionale o sui suoi meccanismi operativi.

A questa stregua credo debbano essere valutate le polemiche che anche in Italia hanno accompagnato la contrapposizione tra i due aspetti, e che furono assai vivaci all'epoca della redazione della Costituzione repubblicana vigente (una Costituzione d'ispirazione compromissoria, nella quale tuttavia - sia detto per inciso - l'attenzione dedicata ai gruppi sociali, ai partiti e alle comunità intermedie sovrachia largamente l'affermazione dei diritti individuali e della libertà d'iniziativa).

In quella sede Meuccio Ruini cercò di collocare le proposizioni programmatiche (inserite poi nei "Principi fondamentali" e nella prima parte "Diritti e doveri dei cittadini" del testo definitivo della Costituzione) fuori del vero e proprio contesto normativo della nuova Carta Costituzionale, in un



“Preambolo” di enunciazione astratta dei principi fondanti dell’ordinamento, attribuendo il carattere di norme precettive soltanto a quelle che sono state poi collocate nella seconda parte della Costituzione (“Ordinamento della Repubblica”). Nonostante il considerevole “peso” del Presidente della “Commissione dei 75” nella compilazione del testo costituzionale, il tentativo di Ruini di premettervi un “Preambolo” non ebbe esito positivo; ne è derivata tuttavia una consistente e persistente tensione dottrinale in ordine alla giuridicità (o meno) delle cosiddette “norme programmatiche” della Costituzione, dovunque allocate nel testo costituzionale. La polemica può essere bene riassunta nelle opposte tesi sviluppate allora da Calamandrei e da Mortati. All’opinione di Mortati, che sosteneva la giuridicità di quelle norme, benché avessero per destinatario, almeno di regola, non il comune cittadino ma il futuro legislatore, Calamandrei contrapponeva la categorica asserzione che le norme programmatiche della Costituzione non sono norme giuridiche, almeno nel senso pieno del termine, tali essendo soltanto quelle che definiscono diritti azionabili, coercibili e accompagnati da sanzioni, laddove, a suo parere, le “norme programmatiche” sarebbero soltanto disposizioni vaghe, precetti morali, direttive per le leggi future senza sanzioni per l’inadempienza, definizioni, velleità, programmi, propositi, magari manifesti elettorali, magari sermoni camuffati da norme.

Ancora recentemente, nella prospettiva di una riforma della Costituzione vigente, l’antica polemica è sembrata rivivere quando si è sostenuta la tesi dell’immodificabilità di alcune norme definite “super-costituzionali”, quelle cioè che definiscono il regime politico, peraltro differentemente indicate dai vari autori che hanno sostenuto questa tesi. Alcuni di essi hanno scomodato al riguardo anche l’articolo 139 della Costituzione, opinando che il divieto di revisione della “forma repubblicana” dello Stato non si riferirebbe soltanto

alla conseguente impossibilità di restaurare, per questa via, una forma monarchica, ma comporterebbe anche il divieto di modificare quella particolare forma di repubblica che è adottata dalla Costituzione (unitaria e non federale, parlamentare e non presidenziale, e così via).

A prescindere dallo scorso pregio obiettivo che a mio parere rivestono queste tesi, si deve comunque rilevare che la distinzione tra norme programmatiche e norme precettive della Costituzione appare tuttora intoccabile in dottrina; e che nella pratica legislativa se ne ritrova traccia anche nelle leggi costituzionali concernenti le Commissioni bicamerali De Mita-Iotti e D’Alema, le quali erano specificamente indirizzate alla revisione della seconda parte della Costituzione, così escludendone i “Principi fondamentali” e la prima parte, evidentemente perché ritenuti - con qualche eccesso di semplificazione - la sede di quella che abbiamo definito sopra “l’anima” della Costituzione, la sede cioè in cui sono fissati i valori e i principi costitutivi dell’ordinamento, perciò stesso immutabili.

Proprio quest’ultimo rilievo, peraltro, se non può essere condiviso nel merito (anche perché, in realtà, norme programmatiche e norme precettive sono presenti in entrambe le parti della Costituzione e persino nei “Principi fondamentali”: si pensi, per esempio, alle norme concernenti i rapporti con le confessioni religiose), indica una direzione di marcia che è indubbiamente nel senso di dare particolare rilevanza, anche sul piano tecnico-giuridico, ad alcuni principi che l’ordinamento non esprime, ma “riconosce” come preesistenti a se stesso. Essenziali tra questi - ed è ciò che qui preme rilevare - sono indubbiamente i diritti di libertà.

In questo senso, il costituzionalismo liberale non può che compiacersi dell’attuale ripresa d’interesse per la dimensione astratta e teleologica della Costituzione, dopo gli eccessi del giuspositivismo (particolarmente presente nei giuristi italiani, forse per l’influenza che ha avuto nella nostra dottrina

il pensiero giuridico tedesco). Questo fa bene sperare circa la possibilità che la battaglia per la Costituzione - che nell'Italia di oggi è battaglia per la riforma della Costituzione - riprenda a propria bandiera l'insegnamento di Mortati secondo cui "in ogni Costituzione i valori vengono prima dei meccanismi": primi fra essi i valori di libertà, ai quali tutti ineggiano, ma che tante difficoltà ancora incontrano per permeare compiutamente il tessuto sociale, non solo in Italia, ma anche in altri paesi del mondo occidentale del quale costituiscono patrimonio comune.

E allora, se l'ordinamento liberaldemocratico si distingue dagli altri per avere un fondamento di legittimazione del potere basato sulla libertà e sui diritti della persona umana, alle norme costituzionali programmatiche che definiscono il "manifesto" di questi valori va riconosciuto carattere normativo, superando una ormai obsoleta polemica che tale carattere vorrebbe attribuire soltanto alle norme "precettive" di tipo strumentale, procedurale ed organizzativo.

Il Patto fra i cittadini, infatti, si costituisce primieramente intorno ad un programma di cui tutta la Costituzione è espressione, sia nell'enunciazione dei principi, sia nell'identificazione degli strumenti con i quali organizzare, sulla base proprio di quei principi, la convivenza sociale. E quel programma non può che essere impegnativo per tutti i cittadini.

## Alle radici del costituzionalismo

*Luigi Compagna*

Dove il costituzionalismo è stato ed è davvero un sostantivo, l'aggettivo "liberale" non è che inutile orpello lessicale, che nulla aggiunge e nulla qualifica. Al contrario l'aggettivo "democratico", messo al fianco del sostantivo "costituzionalismo", tutto complica e tutto contraddice. Quella democratica è istanza, imputazione, attribuzione di sovranità. Il valore della costituzione, invece, si è espresso e si esprime proprio in contrapposizione alla sovranità, per arginarne le ragioni, le implicazioni, gli svolgimenti, per contenerne gli ambiti, per predefinirne i limiti<sup>1</sup>.

Emblematica e straordinariamente suggestiva la discussione del 1848 sul suffragio universale e sulla nuova costituzione repubblicana del 4 novembre di quell'anno. La nuova repubblica voleva essere non più liberale, ma appunto democratica, cioè in grado di affermare in Costituzione quei diritti all'istruzione, all'assistenza e al lavoro, che risalivano alla Dichiarazione del 1793<sup>2</sup>. Contro tale prospettiva prese la parola Tocqueville, in un memorabile discorso, tutto incentrato sul diritto al lavoro. E esso, a suo dire, non avrebbe aperto la via ad una repubblica sociale, caratterizzata dall'estensione dei diritti dal campo civile e politico a quello sociale. Quella repubblica sarebbe stata, piuttosto, e senza mezzi termini, "socialista", e in essa lo Stato sarebbe divenuto il "grande e unico organizzatore del lavoro", in fin dei conti "l'unico proprietario di ogni cosa"<sup>3</sup>.

Era la voce del costituzionalismo quella che risuonava in Tocqueville. Vi si avvertiva l'eco di un costituzionalismo proveniente da più di un secolo e mezzo prima di lui, maturato nel seno del giusnaturalismo, impregnatosi di illuminismo, ma poi anche di storicismo, che aveva sfidato e sradicato la sovranità

dell'assolutismo. Ma c'era pure l'anticipazione di un costituzionalismo proiettato più di un secolo e mezzo dopo di lui, riscoperto e riproposto contro i demoni del totalitarismo, accampatisi nel ventesimo secolo fra le pieghe della sovranità della moltitudine. Come in Tocqueville, così nel costituzionalismo, ma potrebbe anche dirsi nel liberalismo, c'è sempre qualcosa di nuovo, anzi di antico. C'era, prima che la sovranità fosse tale, un costituzionalismo medievale: quello, direbbe Nicola Matteucci, capace di tener distinti *gubernaculum* e *iurisdictionis*. La democrazia può pretendere - e talvolta ha preteso - di cancellare, per nuove imputazioni di sovranità, tale distinzione. La quale, invece, è irrinunciabile per il costituzionalismo, cioè per il liberalismo, per antica propensione alle limitazioni di sovranità, e, quindi, per fedeltà alle ragioni della libertà dei moderni.

Tornano in mente quelle pagine di *Democrazia e definizioni* in cui Giovanni Sartori, alla ricerca di quale democrazia fosse compatibile con "sua maestà" il liberalismo, descriveva il funzionamento della democrazia dei liberali. A un certo punto Sartori, rifacendosi a Bryce, affermava che "la chiave di volta del sistema non sono le elezioni, ma la pubblica opinione, in quanto tiene sospesa sui rappresentanti, a scadenza fissa, la minaccia di una sanzione"<sup>4</sup>. Sicché la democrazia liberale sarebbe da configurarsi "governo di opinione".

Fissati con le rivoluzioni inglese, americana, francese, i rapporti fra poteri costituiti e potere costituente, vissuta la stagione di potenziale tirannia della maggioranza in tempo di democrazia, sgretolati muri e mattoni di totalitarismo recente, c'è oggi generale seppur generica considerazione della virtù liberaldemocratica propria del "governo di opinione". Si tende a considerarlo sviluppo e non alternativa al "governo di leggi" dal liberalismo opposto al "governo di uomini" (siano essi uomini del re, o uomini del popolo, o anche uomini dell'opinione cosiddetta pubblica). Si vive, insomma, l'età del ritorno a Locke.

Nel senso che nei *Due trattati* di Locke, apparsi nel 1680 ma scritti dieci anni prima, si erano incontrati e fra loro compenetrati il momento giuridico "antico" del costituzionalismo ed il momento filosofico "moderno" della democrazia. Il concetto della limitazione del potere veniva a coincidere col concetto di consenso del popolo; la dottrina medioevale della supremazia della legge si congiungeva con la dottrina della sovranità democratica. Di qui il successivo rimbalzare del 1688 inglese sul 1789 francese, in una specie di plurisecolare *mare magnum* della rivoluzione atlantica (inglese, americana, francese), con la "nazione" di Sieyès evocatrice a suo modo del "popolo" di Locke.

Burke ne vedrà scaturire la mostruosità di un "pouvoir constituant", dislocatosi al di là e al di sopra di "King, Lords and Commons", inteso e praticato come diritto alla rivoluzione. Ne trarrà motivo, quindi, per condannare il 1789 prima di ogni *déravage* rousseauian-giacobino. Fra i suoi bersagli, in prima fila i Price e i Paine, ma al fondo non è difficile scorgere anche Locke.

Con qualche eccesso, forse, di democraticismo e qualche difetto, forse, di liberalismo, il popolo era stato promosso nell'impostazione di Locke, ed ancor più nella sua vulgata, a fonte di legislazione e di arbitrato di rango superiore, in caso di abuso dei poteri. Soprattutto esso si era sentito battezzato sovrano in quanto popolo e non in quanto rappresentato da Re, Lord, Comuni. Proprio quel che suonava inammissibile al costituzionalismo di Burke, per il quale diritti son quelli sanciti nel corso dei secoli, da amarsi come beni già conseguiti da conservare e mai come beni da acquistare nel mutamento delle cose, dei troni, degli altari.

Quanto le burkeane ragioni della ragione storica fossero più forti e stringenti delle ragioni della ragione emerse nitidamente nel dramma politico e umano di Condorcet. Questo liberale alla Locke, proteso all'ascolto della volontà generale di Rousseau, avrebbe voluto trapiantare in Francia quell'intima

fusione fra diritti della nazione e diritti degli individui realizzatasi nel costituzionalismo americano. Apostolo della volontà popolare, anche sotto forma di suffragio universale, egli riteneva che “le leggi non possono essere che conseguenti applicazioni del diritto naturale” e “diritto naturale” era per lui un diritto dettato da quella ragione che è incarnata nella maggioranza del popolo. Anche nel momento, però, in cui ribadiva che “il voto della maggioranza è il solo criterio che possa essere adottato da tutti senza ferire l’uguaglianza”, Condorcet ai diritti della maggioranza sulla società e sui suoi membri reputava andasse previsto un limite di non ingerenza sui diritti dell’individuo. Ivi compreso, per lui, l’individuo Luigi XVI. Condorcet lo fece rilevare alla Convenzione, quasi che l’istanza liberale si rifiutasse di abbandonarlo proprio quando più impetuosa si andava facendo l’istanza democratica.

Il suo amaro destino di vinto, mortificato e calpestato dalle ragioni della ragion politica, vissuta e gratificata come “re totale”, lo rende una sorta di milite ignoto del costituzionalismo “liberal-democratico” e sottolinea la precarietà di un costituzionalismo del genere. Poiché era sul serio un liberale, il marchese di Condorcet scelse di morire con tutta la grandezza e dignità di quella che Burke avrebbe chiamato la “vera, naturale aristocrazia”.

D'altronde, a Burke nel 1789 non premeva tanto un appello all'aristocrazia contro la democrazia. Gli premeva che contro i salotti di Mme du Deffand e di Mlle de l'Espinasse e contro le truppe del “generale popolare”, gli uni e le altre riconducibili ad un medesimo perverso circuito, si sentisse chiamata a resistere l'Inghilterra, col suo liberalismo, col suo costituzionalismo, con le loro comuni tradizioni. Per esser se stessa, una nazione - Burke lo aveva capito prima che Napoleone apparisse - in certe occasioni non può non sentirsi aristocratica, con l'orgoglio di rappresentare l'aristocrazia delle nazioni. Il che l'Inghilterra, fedele ancora a quell'appello, non si tirò indietro dal far valere anche un secolo e mezzo dopo contro un capora-

le assai più odioso del “generale popolare” figlio della rivoluzione.

Ai liberali del secolo immediatamente successivo, quello di Burke sarebbe parso un costituzionalismo per certi versi troppo piccino, per altri versi troppo maestoso. Fervori di conservatorismo ed eccessi di anglocentrismo, del resto, contribuivano a render ben poco esportabile quel suo rifarsi alla “constitution”, radicata nella “country-tradition”. Tocqueville gli rimprovererà di aver ignorato l’opera “rivoluzionaria” dell’assolutismo francese, che aveva sradicato le antiche libertà. “Burke - scrive Tocqueville - non sapeva bene in quale condizioni quella monarchia che egli rimpiangeva ci aveva lasciati ai nostri nuovi padroni”. Rémusat lo sentirà irrimediabilmente estraneo alla sua sensibilità liberale, a meno di non rassegnarsi ad uno storicismo che finisca con l’essere fatalismo.<sup>6</sup>

Ben diversa sarà nel nostro secolo l’adesione piena ed esplicita al costituzionalismo di Burke che esprimerà un Furet, rispetto alle riserve, appunto, di Tocqueville e Rémusat, o un Hayek, rispetto a quelle di Bentham e Stuart Mill. Ai Furet e agli Hayek l’enfasi di conservatorismo e di anglo-centrismo giungerà attutita e filtrata dallo scorrere di secoli, generazioni, fatti, idee. Ma sarà soprattutto per antitotalitarismo liberale che essi ritroveranno in quel costituzionalismo il naturale antidoto di una sovranità che ha preteso di tornare assoluta, anzi, peggio, di farsi totale.

Uno studioso di costituzionalismo medievale come Charles Howard McIlwain ed una letterata-filosofo come Hannah Arendt ravviseranno anch’essi nel costituzionalismo il miglior strumento di antitotalitarismo. Nella sua ansia di risalire alle radici di certe forme di “democrazia totalitaria”, il liberalismo ripercorrerà le strade delle sue origini, dei suoi sviluppi, delle sue sfide: tensioni e composizioni della dialettica fra poteri costituiti e potere costituente, ma anche lusinghe e insidie del nuovo dispotismo in tempo di democrazia.

Già nel 1939 Mc Ilwain avverte che “mai, forse, nella sua

lunga storia, il principio stesso del costituzionalismo è stato discusso come ora; mai gli attacchi contro di esso sono stati così determinati e forti. Il mondo, oggi, trema in bilico fra le ordinate procedure del diritto e i sistemi fondati sulla forza, che appaiono assai più rapidi ed efficienti: noi dobbiamo, dunque, scegliere tra questi, e dobbiamo farlo in un futuro molto prossimo. E per fare tale scelta intelligentemente, per decidere razionalmente, alla fine, per il diritto o per la forza, è necessario percorrere la storia del nostro costituzionalismo (la storia della forza è stata già fatta fin troppe volte) e tentare di valutare i suoi passati successi; ed è necessario, altresì, considerare la natura di ciò che gli è stato opposto<sup>77</sup>.

Il che lo induceva a ripetere, con gli stessi argomenti opposti da Burke a Paine, come “la vera ragione per cui l’Inghilterra, la più costituzionale forse delle nazioni dell’Europa moderna, è anche restata la sola in cui la costituzione non è mai stata imprigionata in un documento formale, non è che essa non ha mai avuto una costituzione (come dicono talvolta i francesi), ma piuttosto che i limiti al potere arbitrario han cominciato ad essere fissati così fermamente nella tradizione nazionale, che le minacce contro di essi non sono mai sembrate tanto serie da necessitare l’adozione di un codice formale<sup>8</sup>.

Tale sentiero approdava ad un antitotalitarismo liberale, animato da pregiudizi favorevole verso la rivoluzione americana e da pregiudiziale diffidenza verso la rivoluzione francese. Il bisogno di tradurre l’autonomia degli individui in potere sociale, secondo la Arendt, si era posto in contrasto nella rivoluzione francese con la garanzia dei loro diritti attraverso la limitazione della sovranità. Sull’ispirazione liberale si era così facilmente innestata la tentazione autoritaria. In tema di totalitarismo prima e di rivoluzione americana e francese poi, anche la Arendt aveva incontrato il costituzionalismo di Burke. La tradizione americana esprimeva una articolazione originale tra corpo politico e diritti fondamentali, nella quale questo corpo era stato organizzato prima di ricordarne i principi che ne fis-

savano i limiti (stabiliti dagli emendamenti della costituzione), mentre la tradizione francese si appellava ad un principio prepolitico (i diritti dell’uomo), mal dissimulando certa radicata diffidenza rispetto all’idea di una legge fondamentale. Nella Rivoluzione francese, per la Arendt, la rivendicazione dei diritti dell’uomo, in quanto protesa a “riconduurre la politica alla natura”, era stata antipolitica.

“Le ambiguità dei diritti dell’uomo - ella sostiene - sono molteplici, e la famosa argomentazione di Burke contro di essi non è né obsoleta, né reazionaria ... Il nuovo stato, così come lo si intendeva, doveva esser basato sui diritti naturali dell’uomo, sui suoi diritti in quanto l’uomo non è altro che un essere naturale, sul suo diritto a cibi, vesti e riproduzione della specie, ossia sul suo diritto e soddisfare le necessità della vita”. Terreno di scontro fra antico regime e rivoluzione, insomma, era stato quello sociale più che quello liberale. L’ancien régime, a suo dire, “era accusato di aver privato i suoi sudditi di questi diritti, i diritti della vita e della natura, piuttosto che i diritti della libertà e della cittadinanza<sup>9</sup>”.

La tesi della Arendt, secondo cui gli uomini sogliono entrare nella rivoluzione con l’illusione della restaurazione, o meglio della continuità, per poi cedere ad un’illusione ancor più forte, quella della rottura, è per molti versi tocquevilliana. D’altro canto non c’è dubbio che nel 1848 la voce di Tocqueville sia l’ultima del costituzionalismo antico e la prima del costituzionalismo moderno. Sotto il profilo dell’antitotalitarismo, e lo si è detto. Ma anche sotto il profilo della forma di governo che meglio si addice alla democrazia.

Si pensi al suo discorso del 5 ottobre, quando il cittadino de Tocqueville avrebbe preso la parola in aula, a nome della commissione per la Costituzione, sull’elezione a suffragio universale diretto del Presidente della Repubblica.<sup>10</sup> “Vi sono, in effetti, - affermò allora Tocqueville - in fatto di costituzione, due sistemi distinti: un primo sistema in cui il capo del potere esecutivo è irresponsabile; ma, siccome in realtà, egli non può

fare nulla senza il concorso dei ministri, e i ministri sono sottoposti al controllo dell'assemblea legislativa di cui fanno parte, l'azione di quest'ultima sul governo rimane molto grande; è il sistema delle monarchie costituzionali. C'è un secondo sistema: in questo caso il capo del potere esecutivo è direttamente responsabile, ma nello stesso tempo egli non ha bisogno per agire del concorso di alcuno dei suoi ministri; i suoi ministri sono scelti da lui fuori dall'assemblea. E' questo sistema che è stato praticato finora in tutte le repubbliche che non hanno confuso i poteri; lo si ritrova non soltanto nella costituzione degli Stati Uniti, ma, in Francia, nella costituzione dell'anno III. Infatti, i capi del potere esecutivo erano responsabili, ma potevano agire liberamente; la costituzione degli Stati Uniti presenta lo stesso carattere". Si avverte nelle sue parole l'eco di una grande sensibilità liberale all'esperienza della democrazia americana. La classica idea della monarchia costituzionale, momento e garanzia di "potere neutro", quale l'avevano coltivata i Constant e i Guizot, sembra cedere il passo a un'esigenza di "monarchia repubblicana", nella quale il potere esecutivo sia espresso del voto popolare.

"Che cosa fa sì - domanda Tocqueville - che il potere esecutivo, malgrado la sua dipendenza legale, possa lo stesso godere di un certo peso negli affari se viene eletto dalla nazione? Lo sapete, signori? E' che accanto a questo essere tanto debole, si vede camminare la grande ombra del popolo; è l'immagine del popolo che appare al suo fianco; è l'ombra del popolo che in qualche modo aleggia su di lui, e costituisce la sua unica forza. Toglietegliela; e ai termini della costituzione, non gli rimane nulla". Ci si muove in quella terra di confine, ma anche di incontro, fra democrazia dei liberali e liberalismo dei democratici. Rispetto alla dittatura d'assemblea che svuota i poteri del governo, come nel sistema della Convenzione, meglio un vertice dell'esecutivo eletto dal popolo, come negli Stati Uniti. Del resto, era proprio a Tocqueville che nel 1835 Guizot aveva riconosciuto: "Vous jugez la démocratie en aristocrate vaincu

et convaincu que son vainqueur a raison<sup>11</sup>. Ma la verità è che il problema della sfida democratica al liberalismo Tocqueville lo sente come sfida liberale alla democrazia; il settecentesco lockiano diritto alla Rivoluzione e l'ottocentesca constantiana legittimità della Restaurazione non gli paiono più attuali; il diritto del popolo a scegliersi il governo può rivelarsi meno illiberale dello spontaneo suadente conformismo di maggioranza; anzi, si può dedurre da Tocqueville, meglio il popolo elettore in costituzione formale del popolo cosiddetto dei fax in costituzione materiale; e se è sempre liberale lo sforzo della prima di pesare sulla seconda, non lo è mai la pretesa della seconda di travolgere la prima.

Nella storia del costituzionalismo dopo Tocqueville, le sue ragioni e le sue passioni sarebbero tornate a vivere in Bryce. Anche per lui, il governo di opinione sarebbe stata la nuova dimensione del confronto politico ed il diritto si sarebbe ritrovato nel ruolo di una sorta di opinione pubblica qualificata, specificata, codificata in regole. Essere un costituzionalista avrebbe significato sapersi fare sempre storici, oltre che giuristi, senza per questo confondere il compito del giurista con quello dello storico. Sotto la spinta dell'opinione pubblica, anche una costituzione rigida può esser qua e là modificata o, addirittura, venir trasformata in flessibile<sup>12</sup>. Il che, però, non implica un arretrante illimitato dispiegarsi in tutto e su tutto del "governo di opinione". Anzi, nelle pagine dedicate da Bryce a *The American Commonwealth*, nonché in quelle sulle *Modern Democracies*, Hamilton e Tocqueville non sono affatto dimenticati.

"Se è vero - per Hamilton - che l'opinione pubblica rappresenta la colonna di qualsiasi regime, è anche vero che la forza dell'opinione di ciascuna dipenderà molto dal numero di coloro che, a parere dell'interessato, tale opinione condivideranno. La ragione dell'uomo, come l'uomo stesso, è timida e prudente se lasciata sola ed acquista fiducia e fermezza via via che viene confortata da altri"<sup>13</sup>. Ancor più drasticamente, mezzo secolo

dopo, Tocqueville avrebbe aggiunto: “finché la maggioranza è incerta, si parla; ma dal momento in cui essa si è pronunciata, ciascuno tace e, amici come nemici, sembrano allora concordemente attaccarsi al suo carro”<sup>14</sup>.

Con l’eleganza della miglior tradizione whig, Bryce avrebbe parlato di “fatalismo della moltitudine”, per indicare quanto e perché anche nel “governo di opinione” le regole del gioco fossero prioritarie, nel senso “costituzionale”, rispetto al gioco delle parti o dei partiti. Sicché non era questione di avvicinarsi, o rassegnarsi, alla democrazia. Ma di non consentire al liberalismo, cioè al costituzionalismo, di abdicare a se stesso. Se fosse stata liberale la democrazia, il liberalismo sarebbe stato meno antidemocratico di quanto aveva dovuto esserlo Constant contro Rousseau.

<sup>1</sup> Cfr. M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 71-170

<sup>2</sup> Cfr. P. Rosanvallon, *La repubblica del suffragio universale*, e F. Melonio, *1848: la Repubblica intempestiva*, entrambi in AA. VV. *L’idea di Repubblica nell’Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 389 ss.

<sup>3</sup> A. de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro* (12 settembre 1848), in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino, UTET, 1968, vol. I, pp. 281 ss.

<sup>4</sup> G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino, 1969, p. 63.

<sup>5</sup> A. Tocqueville, *L’Antico Regime e la Rivoluzione*, (1856), Torino, Einaudi, 1989, p. 315.

<sup>6</sup> “Qui - si legge in un articolo di Charles de Rémusat sulla “Revue des deux monds” del 1853 - è la debolezza del ragionamento di Burke. Se per esser liberi bisogna esserlo già stati, se per darsi un buon governo bisogna averlo avuto... la situazione dei popoli è resa immobile dai loro antecedenti, il loro avvenire è fatale, e vi sono nazioni disperate...”

<sup>7</sup> G.H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, p. 27.

<sup>8</sup> C.H. McIlwain, *cit.*, pp. 38 s.

<sup>9</sup> M. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 116 ss.

<sup>10</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici* (1839-1852), Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 185-199, discorso ripubblicato anche su “Libro Aperto”, n. 4 nuova serie, gennaio-marzo 1996, Ravenna, pp. 15-20.

## Diritti umani: la globalizzazione inesistente

Giuseppe De Vergottini

1) Vi è una tendenza largamente diffusa a dare una definizione estensiva al concetto di globalizzazione. In pratica in qualsiasi settore delle attività umane, e quindi anche nel campo della regolamentazione dei diritti propri della concezione liberale e della loro tutela, si pretende individuare la caduta dei limiti tipici di una condizione di convivenza chiusa nei confini di una comunità nazionale e si insiste sul superamento delle antiche barriere e sulla ormai raggiunta intercomunicabilità degli spazi tradizionalmente controllati dalle autorità statali.

Questo atteggiamento si abbina, o meglio segue, a quello che è da qualche tempo un altro luogo comune della pubblicistica non solo italiana e cioè l’affermazione non dimostrata del superamento del concetto di sovranità dello stato nazionale.

2) Iniziando da quest’ultimo aspetto, che in realtà va chiarito subito in quanto condizionante quello della estensione effettiva del regime liberale dei diritti, è agevole constatare come la sicura crisi di potere in alcuni stati non comporti in generale una obsolescenza generalizzata della sovranità statale. Una delle conclusioni inaccettabili cui giungono alcuni osservatori dello stato delle istituzioni politiche è proprio data dalla tendenza a presentare in termini generalizzanti rilievi e notazioni che probabilmente sono già opinabili con riferimento ai temi oggetto delle loro ricerche. E’ appena il caso di ricordare come nella letteratura degli ultimi decenni abbondino analisi che individuano la crisi della sovranità facendo riferimento sia a processi di contestazione dall’interno dello stato, sia dall’esterno. Esempio del primo tipo è offerto dalla spinta dei gruppi di interessi di vario segno e,

più recentemente, dal recupero delle autonomie locali che spingono la loro azione addirittura verso forme di secessione e smembramento dello stato. Si aggiungano poi significativi episodi di azioni criminali che si dimostrano in grado di sottrarre al controllo del potere legittimo dello stato estese aree del territorio nazionale, come nel caso dell'attività delle diverse mafie che imperversano in alcune regioni del Mezzogiorno italiano. Esempio del secondo tipo è costituito dall'affermarsi di interessi legati alla diffusione di nuove tecnologie della comunicazione e della itercomunicabilità degli spazi economici e finanziari al di là dei confini statali, fenomeno che è alla base di una delle definizioni più correnti dell'abusato termine "globalizzazione". Ma si aggiungano almeno altre due relevantissime ipotesi di aggressione alla sovranità in ambito internazionale. La prima è offerta dal consolidarsi dei processi di aggregazione di stati tramite la partecipazione ad unioni che richiedono secondo qualcuno cessioni, secondo altri, forse più esattamente, limitazioni di sovranità. A tale riguardo oltre al notissimo processo di formazione della attuale Unione europea va citato il caso della Alleanza atlantica e della sua organizzazione (Nato) oppure il caso del Mercosur. La seconda è offerta dal permanere del più antico ma pur sempre efficace modo di eliminare una sovranità ostile e cioè la guerra internazionale, mirante a distruggere il potere politico su un territorio, come dimostra la decurtazione della sovranità territoriale jugoslava nella provincia jugoslava del Kosovo. Ma l'aver individuato una serie di cause che possono destabilizzare il potere sovrano dello stato o addirittura eliminarlo in certe particolari circostanze non significa assolutamente poter giungere alla affrettata e sicuramente infondata conclusione della crisi generalizzata del concetto di sovranità. Basta osservare la realtà di tutti i giorni per verificare come esistono stati la cui sovranità non è messa in discussione, potendosi quindi più correttamente riportare il discorso alla evidente differenza fra stati

"forti" e stati "deboli", sottolineandosi che la crisi della organizzazione del potere in alcuni ordinamenti e quindi il precario stato di salute della loro sovranità, non comporta assolutamente la obsolescenza del concetto di sovranità. Similmente non è fuori luogo ricordare come la sovranità sia ancora oggi percepita come valore veramente "globale", in quanto sentito in tutti i continenti, e non solo nell'ambito delle vecchie consolidate statualità, come pure dalle statualità in formazione come indicato dal tormentato processo di acquisizione del controllo del territorio da parte dei palestinesi o come illustrato dalla aspirazione degli albanesi del Kosovo a trasformare una forma di autonomia anarcoide sotto protezione internazionale in una piena sovranità sul territorio storico di insediamento.

3) Uno dei problemi maggiormente sentiti dall'opinione pubblica in anni recenti riguarda la compatibilità col permanere della sovranità statale di interventi limitativi svolti al fine di salvaguardare valori umanitari, valori che hanno portata universale e quindi anch'essi riconducibili a una visione globalmente condivisa dei medesimi. La questione è dibattuta e per niente pacifica. Per essere espliciti è sufficiente menzionare che alla Assemblea generale delle Nazioni Unite nella sessione del 20 settembre 1999 il Segretario Generale ha affermato il diritto di intervento anche armato in caso di violazione dei diritti umani, escludendo che le frontiere nazionali siano di ostacolo. Ma in contrasto a tale tesi si sono dichiarati Russia, Cina e numerosi stati di recente indipendenza, mentre altri stati hanno subordinato la possibilità di intervento alla attivazione delle procedure previste dalla Carta delle N.U., e gli Stati Uniti hanno fatto capire di essere favorevoli soltanto nei casi in cui la decisione dell'intervento coincida con i loro interessi nazionali.

Dunque al momento si può dire che esista un potenziale bilanciamento fra valore "sovranità" e valore "diritti umani" per cui non è affatto detto che il primo sia recessivo rispetto



al secondo. Al riguardo è interessante notare che la dichiarazione di Washington del 23-24 aprile 1999, relativa al rinnovato ruolo della Alleanza atlantica, ha ribadito sia il ruolo irrinunciabile delle sovranità statali, sia il valore basilare dei diritti umani e il ricorso a eventuali interventi sotto l'egida delle N.U.. Di fatto la recessività del valore sovranità scatta nel momento in cui la sovranità di una potenza mondiale imponga una valutazione che comporti la penalizzazione di una sovranità debole, destinata ad essere colpita da provvedimenti repressivi che nel caso di specie saranno motivati dalla esigenza di tutela dei diritti umani. Il caso Kosovo insegna. Soltanto ai fini di un inquadramento corretto della questione appena richiamata va ricordato che il problema delle limitazioni alla sovranità statale per la salvaguardia dei principi umanitari non è un fenomeno recente. Anche se sotto il profilo di forme di autolimitazione, gli stati sono abituati ad accettare vincoli giuridici tramite accordi internazionali: eliminazione della schiavitù e divieto di commercio di schiavi (trattato di Berlino, 1885), protezione dei civili in caso di conflitto (convenzione dell'Aia, 1907), protezione delle minoranze (vari accordi dopo la prima guerra mondiale), protezione dei diritti umani (Carta delle N.U. e diversi trattati conseguenti a far tempo dalla metà degli anni quaranta del secolo ventesimo). In tutti questi casi è comunque certo che l'obiettivo della tutela umanitaria veniva conseguito mirando a forme di consenso da parte degli stati che accettavano forme di autocontrollo e a volte di verifica da parte di terzi e ipotetiche sanzioni. In tempi recenti un ulteriore passo è stato fatto tramite il tentativo di giungere alla costituzione di una giurisdizione internazionale incaricata di assicurare il rispetto dei diritti basilari a livello globale. Anche se il cammino in tale direzione appare arduo a causa delle cautele manifestate dagli stati, è indubbia l'importanza della decisione della conferenza delle Nazioni Unite conclusasi a Roma nel 1998 con l'approvazione dello statuto di una Corte permanente inter-

nazionale per i crimini contro l'umanità.

4) Veniamo ora alla supposta universalizzazione della concezione liberale dei diritti o se si vuole del costituzionalismo liberale. Come tenderemo di porre in risalto il facile e ormai abusato ricorso alla c.d. globalizzazione non ci aiuta per dimostrare ciò che non può essere dimostrato con riferimento a tale argomento. E ciò sia perché il superamento delle barriere statali in tema di circolazione della informazione, dei capitali, delle tecnologie non significa assolutamente circolazione e affermazione di un unico modello di concezione del ruolo della persona umana e del potere politico e quindi dei diritti, sia perché ad un tempo è rimasta in larga parte ben salda la concezione dominante della sovranità statale per cui nei confini di ogni stato sono la costituzione, le leggi e i giudici a dirci quali sono in concreto i diritti riconosciuti ai cittadini del medesimo stato. E ciò, sia ben chiaro, a prescindere dal riscontro di relevantissimi fenomeni di progressiva omogeneizzazione in certe aree regionali del modo di concepire i diritti, ricorrendo a forme di integrazione di diversi spazi politici, economici e giuridici attraverso trattati che implicano significative limitazioni di sovranità. Il richiamo alla attuale Unione europea è d'obbligo. Ma esistono altri interessanti esempi di integrazione quali il Mercosur.

5) Ciò che non può essere affermato, in quanto non trova conforto nella realtà, è il riscontro della avvenuta globalizzazione dei principi che caratterizzano il costituzionalismo liberale: oramai dovrebbe apparire pacifico che la fine della contrapposizione fra blocco occidentale e blocco orientale avvenuta un decennio fa, seguita dal varo di una miriade di costituzioni condividenti sul piano formale i principi liberali non ha assolutamente comportato la effettiva affermazione di tali valori. Il coro che si è levato al momento del crollo del muro e della frana dell'impero sovietico è stato smentito da un più ponderato giudizio che tenesse conto di una semplice verifica della realtà dei regimi postcomunisti.

A questo punto sarebbe inevitabile operare attente distinzioni, analizzando diversi gruppi di ordinamenti scaturiti dalla decomunizzazione. Sarebbe quindi agevole riscontrare profonde differenze e in particolare sensibili incongruenze fra affermazione dei principi liberali sia politici che economici e mantenimento di residui del precedente sistema politico-costituzionale. Bisognerebbe anche ricordare che per alcuni stati che hanno optato per i valori liberali sarebbe erroneo parlare, come si è fatto, di “ritorno” ai principi democratici occidentali che in realtà non hanno mai conosciuto nelle loro esperienze storiche. Solo la Cecoslovacchia fra le due guerre mondiali era una democrazia liberale, e così pure la Germania, compresa la parte orientale, durante la breve repubblica weimariana. Ma c'è fondato dubbio che Polonia, Ungheria, paesi baltici e meno che mai Romania e Bulgaria abbiano consolidato in passato ordinamenti democratici. Il dato caratteristico dei paesi dell'Europa orientale era quello di ordinamenti caratterizzati da governi autoritari che dal punto di vista organizzativo formale ricordavano spesso lo stato liberale oligarchico e predemocratico affermatosi in Europa occidentale nella seconda metà dell'ottocento.

Va anche sottolineato che alcuni dei nuovi stati sorti dalla frantumazione dell'URSS e della Repubblica federativa jugoslava avevano avuto una statualità precaria fra le due guerre mondiali, come nel caso delle repubbliche baltiche, o che la loro territorialità era ricompresa in più ampi stati sovrani, come nel caso di Bielorussia, Ucraina, Macedonia, Croazia, Slovenia, che quindi non avevano un proprio precedente ordinamento cui far riferimento.

Comunque sia è vero che la generalità degli ordinamenti postcomunisti provenienti dallo smembramento della URSS e della Jugoslavia ha fatto proprio, anche se spesso con profondi adattamenti, il modello democratico liberale. Diffusissimi sono quindi i richiami allo “stato di diritto”, al riconoscimento dei diritti civili e politici oltre che a quelli

economici e sociali, alla disciplina garantista del potere giurisdizionale, inclusa la previsione di corti costituzionali.

Purtroppo frequentissima è la divaricazione fra previsioni formali e realtà fattuale. In effetti i rapporti periodici delle organizzazioni internazionali di tutela dei diritti dell'uomo ci dicono che nella maggior parte degli ordinamenti riformati che si dichiarano liberali avvengono gravissime violazioni dei diritti basilari della persona, prevaricazione della opposizione politica, ostacoli alla indipendenza della magistratura, violazione del diritto di difesa nel processo. Uno degli aspetti più preoccupanti è dato dalla chiara tendenza in molte aree all'affermarsi dello stato monoetnico, in cui i soggetti che non appartengono alla etnia maggioritaria vengono gravemente discriminati se non addirittura perseguitati. In pratica pluralismo e garanzia dei diritti finiscono spesso per risultare meramente nominali.

Ci si è limitati a verificare in via esemplificativa la insoddisfacente recezione dei principi liberali negli ordinamenti già inglobati nel mondo comunista. A non meno preoccupanti conclusioni dovrebbe giungersi, ove vi fosse spazio sufficiente per i necessari richiami, facendo riferimento alla realtà di numerosi paesi di diversi continenti che hanno seguito la moda dilagante dell'adozione formale degli istituti del costituzionalismo liberale.

6) Quando ci si rende conto della insoddisfacente resa dei principi liberali si potrebbe essere indotti a ritenere che ci si trovi di fronte a una situazione transitoria di crisi tuttavia superabile in un momento successivo. E in effetti non si può assolutamente escludere che in certe esperienze a fasi di mancata attuazione dei principi garantisti possano seguire fasi di loro osservanza. Così una certa alternanza di momenti di osservanza e non osservanza si è riscontrata e si riscontra in diversi ordinamenti ibero-americani.

Ma esistono anche casi di grande rilevanza in cui non ci si trova di fronte a fasi alternanti bensì a casi di rifiuto di osser-

vanza di principi che non sono condivisi a causa di profonde e ben note divergenze culturali storicamente ben decifrabili. Di significativo interesse è ricordare quello che è avvenuto alla Conferenza di Vienna sui diritti umani nel 1993, quando i rappresentanti dei paesi islamici, confuciani e buddisti hanno con chiarezza affermato il relativismo della concezione dei diritti, scandendo una profonda differenza rispetto ai paesi di tradizione liberale nell'individuare quelli che sono i valori caratterizzanti le diverse aree regionali del mondo, e ciò a causa di una profonda differenziazione culturale e religiosa. Così, in particolare, i diritti relativi alla libertà di pensiero, stampa, comunicazione, riunione, religione, del tutto pacifici negli spazi culturali influenzati dal liberalismo che ci è familiare, non hanno cittadinanza in tali paesi o, comunque, non sono assolutamente configurabili seguendo linee assimilabili a quelle proprie del costituzionalismo occidentale.

Si aggiungano, più in generale, le formulazioni contenute nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam, adottata dalla Conferenza dei ministri degli affari esteri della Conferenza islamica (al Cairo luglio/agosto 1990) e nella Carta araba dei diritti dell'uomo adottata dalla lega degli stati arabi (1994). Basti ricordare che tali documenti contengono vistose discriminazioni per lo stato della donna, prevedono ancora oggi la legge del taglione, impongono la religione islamica come unica religione naturale. Problemi analoghi può porre anche la Carta africana dei diritti (1981). Innumerevoli sono poi gli esempi di contestazione del modello occidentale di matrice liberale contenuti nelle diverse carte costituzionali. Si veda ad esempio la costituzione iraniana del 1979 che fa integrale rinvio alla legge coranica. Infine non si trascuri il fatto che la caduta del muro di Berlino non ha impedito il permanere in vita dei regimi comunisti in Cina, Corea del Nord, Viet Nam e Cuba, confermando che larga parte del mondo vede ancora la perma-

nenza della concezione realsocialista dei diritti notoriamente inconciliabile con quella di derivazione liberale. Più in generale occorrerebbe ricordare come la stessa affermazione formale contenuta nella Dichiarazione Universale dei diritti del 1948 in realtà sia necessariamente illusoria ove si pretenda di voler far coincidere affermazione dei principi, della cui generalità non si dubita, ed effettiva condivisione degli stessi e quindi effettività della loro vigenza. E in effetti la dichiarazione altro non fu che la trasposizione in un documento internazionale dei valori liberali, condivisi per ragioni tattiche dalla Unione Sovietica, la stessa che nel periodo di convivenza con le democrazie occidentali aveva riconosciuto nella sua costituzione i diritti propri delle costituzioni borghesi. Era assente la quasi totalità del mondo africano e asiatico ancora non coinvolto dal fenomeno della decolonizzazione ed è quindi comprensibile come da tale area siano poi iniziate le sostanziali contestazioni che hanno dimostrato come la universalità finisse per rivelarsi spesso solo formale.

Non è poi difficile constatare che non soltanto in aree che coprono una vasta parte del globo la concezione dei diritti è profondamente diversa da quella liberale, ma che la stessa concezione della costituzione, di sicura derivazione storica liberale, in realtà è accettata in quanto modalità organizzativa del potere, escludendo la parte garantista dei diritti, e in quanto simbolo della raggiunta indipendenza nazionale e quindi strumento attraverso cui accreditarsi nell'ambito della comunità internazionale. Non sarebbe difficile trovare le giustificazioni del perché società dotate di culture profondamente diverse da quella occidentale abbiano fatto proprio, almeno sul piano formale, sia lo strumento "costituzione", sia spesso anche una disciplina più o meno soddisfacente dal punto di vista formale dei diritti. Basti pensare ai processi imitativi attivati dalle vecchie dipendenze coloniali al momento della decolonizzazione in diversi continenti, quando il ricorso da parte dei costituenti al modello della potenza

coloniale era l'unica scelta effettuabile, o addirittura ai casi di costituzioni sostanzialmente imposte da una potenza vincitrice (Giappone, 1946) o di costituzioni preparate con l'assistenza delle Nazioni Unite o di altri organismi internazionali (Namibia, Cambogia, Bosnia). In tutti questi casi il rischio di una successiva divaricazione fra forma e sostanza è evidente. E' infatti raro che i valori effettivamente condivisi nelle società interessate alla attuazione di scelte costituzionali imposte dall'esterno, e quindi ispirate a valori sensibilmente diversi e lontani dalla tradizione culturale e dalla situazione sociale ed economica delle società che dovranno "eseguire" le scelte costituzionali, dimostrino accettazione, se non assimilazione, dei valori contenuti nel documento costituzionale. Il caso del Giappone è, in questo senso, forse unico.

Si può quindi concludere osservando che nel settore della disciplina e tutela dei diritti non esiste globalizzazione nel senso di un'universalizzazione della concezione liberale dei diritti come non esiste una condivisione dei valori costituzionali di derivazione liberale. E del resto, come la precedente esposizione dovrebbe aver aiutato a chiarire, uno degli ostacoli a una permeabilità degli spazi interstatali è dato dal fatto che gli ordinamenti continuano ad assicurare la netta separazione del controllo di ogni stato sul proprio territorio e sulle persone e interessi che vi fanno riferimento, rappresentando i collegamenti consentiti dal superamento delle barriere statali una eccezione, anche se di grande rilievo, a una regola, quella della sovranità, che resta tale.

## Liberalismo e democrazia: quattro interrogativi

*Sergio Fois*

1- Ad uno studioso di diritto costituzionale e di dottrina dello Stato, il tema del Convegno indica quattro interrogativi che implicano una qualche successione logica ed un qualche condizionamento progressivo.

1. Se quella che è stata denominata, e che ancora viene chiamata, come libertà dei moderni, oggi possa considerarsi superata e soppiantata da quella che forse si potrebbe pretendere di chiamare come libertà dei contemporanei. In altri termini, se i soggetti di libertà possano considerarsi assorbiti dagli oggetti istituiti di libertà.

2. Se le libertà più antiche e tradizionali, nella loro struttura "negativa" che esclude l'interferenza del potere, siano da considerare come qualcosa di intrinsecamente e reciprocamente connesso con la democrazia. In particolare, se non solo sia inconcepibile una democrazia senza tali libertà, ma anche, e specialmente, se siano inconcepibili tali libertà senza la democrazia.

3. Se la democrazia possa essere intesa, di diritto e di fatto, come qualcosa capace di entrare anche in conflitto con la libertà ed i suoi aspetti giuridici. E, nel caso di risposta affermativa, se, per garantire la compatibilità della democrazia con la libertà propria dell'individuo, la democrazia stessa debba essere intesa innanzitutto qualche "metodo" e quale "procedura", per la quale rilevi più come si governa prima e più di chi governa; se, inoltre, tale democrazia debba implicare o accettare limiti e correttivi, formali e sostanziali, capaci di incidere sulla principale regola del gioco democratico quale è il principio di maggioranza.

4. Se il "costituzionalismo" sia qualcosa di distinto, e addirittura di diverso, dal liberalismo, in quanto il primo sarebbe rivolto prevalentemente, o addirittura esclusivamente, alla disciplina "organizzativa" del potere politico; o invece se il costituzionali-

smo altro non sia che, come è stato detto, “la tecnica giuridica delle libertà”.

I quattro interrogativi accennati mi sembra che scandiscano gli snodi cruciali del rapporto - anche e specialmente in termini di teoria del diritto costituzionale - tra libertà e democrazia; occorre perciò chiarire che la problematica da esso implicata sembra partire da un fondamentale presupposto: dal presupposto cioè che il termine libertà sia inteso come qualcosa di riferito o riferibile a, e di predicabile nei confronti dell'individuo. In altri termini, mi sembra che i suddetti interrogativi abbiano un senso in quanto si consideri la libertà come qualcosa di necessariamente legato al concetto di individuo inteso questo, per ragioni etimologiche e storico-culturali - come l'unità elementare e irriducibile di qualsiasi entità sociale: quindi anche della società politica. So bene che quello ora detto non è un presupposto che in sé stesso possa darsi per scontato, ma la sua dimostrazione mi sembra appartenga ad un altro livello di discorso, che in questa sede non è possibile fare; ora posso solo dichiarare che lo accetto in quanto tale e nelle sue implicazioni.

Sempre in tema di presupposti quanto al modo d'intendere il concetto di libertà (nel senso, come detto, di libertà dell'individuo), qualche cenno di chiarimento mi sembra sollecitato dalla chiara ed esauriente relazione di Sartori. Giustamente è stato sottolineato che tale libertà è, prima di tutto e necessariamente, libertà da, perché solo in tal modo (e perciò) può essere libertà di. Solo se è garantito al singolo individuo un ambito (una sfera) in cui è precluso l'intervento - esterno ed eteronomo - e/o l'intromissione, da qualsiasi “potere” esso derivi, può correttamente parlarsi di libertà, almeno in riferimento a quelle che possono essere qualificate come libertà tradizionali ed insieme fondamentali. Almeno per esse, ha senso parlare di libertà di appunto solo nell'ambito di tale sfera, perché in esso, protetto dalle intromissioni esterne, l'individuo potrà operare tutte le scelte quanto ai comportamenti - da porre (o da non porre) in essere - potenzialmente compresi nella sfera stessa.

La sfera ora detta rappresenta una sorta di “cerchio magico”, all'interno del quale l'individuo, in quanto libero da, potrà (se, quando e come vuole) esercitare la sua libertà di: ad esempio, di usare il proprio corpo, di spostarsi nello spazio, di comunicare con altri, di esprimere pubblicamente il proprio pensiero, di unirsi ad altri individui, di godere dati beni, ecc. Poiché la libertà considerata indica una situazione che esclude (intromissioni), in quanto libertà da essa non può non assumere la configurazione (la struttura socio-giuridica) negativa.

Una volta che siano fissati - in quanto riconosciuti, o accertati, o decisi - i confini di simile “cerchio magico” (il che deve avvenire, sia pure a seconda dell'ordine di riferimento, in maniera in qualche modo stabile e duratura, ma comunque seguendo il criterio principe di comprendere nel “cerchio” tutti i comportamenti individuali che non nuocciano all'eguale libertà degli altri individui), la libertà da si presenta come esclusione (e quindi negazione) di ogni comando, coercizione, limitazione (divieto od obbligo) che possa pretendere di invadere la sfera in questione. In questo senso la libertà individuale si presenta come pretesa all'assenza di qualsiasi forma di comando e/o coercizione, da qualsiasi potere esterno alla volontà dell'individuo essa possa provenire: in particolare, anche e specialmente (ma non solo) dal potere “politico” pur se questo sia qualificabile (o qualificato) come “sovrano”.

Formulando il suddetto presupposto secondo la terminologia da altri usata, la libertà di cui parlo non è libertà garantita da leggi, ma è invece libertà nell'assenza di leggi; o meglio, nel linguaggio più vicino al profilo giuridico-costituzionale, è libertà che si presenta prima di tutto (in senso logico ed assiologico) quale assenza di leggi (eteronome), e solo in via secondaria e subordinata si presenta come garantita da leggi, nel senso che queste ultime riconoscono e garantiscono i confini del “cerchio magico” assicurando la coesistenza della libertà di ognuno: la legge interviene nella doppia valenza e direzione di riconoscere la libertà dell'individuo e di tutelare la libertà di ogni altro.

Di fronte a simile (presupposto) concetto di libertà, la legge se intesa come comando (che, per una serie di ragioni, deve essere generale, astratto e predeterminato) deciso dall'organo che esprime la volontà "politica" risulta essere (insieme) fonte di (possibile) garanzia, ma anche (ed invece) fonte di (possibili) attentati rispetto alla libertà individuale. Di possibili attentati, in quanto la legge stessa, in quanto comando eteronomo, può tradursi in (prevedere, disporre o consentire) un'intromissione nella sfera della libertà negativa. Solo se una regola, di valenza costituzionale, fissa in maniera permanente i confini del "cerchio magico", e quindi anche i limiti che le decisioni legislative dell'organo politico debbono rispettare, la legge può rappresentare (secondo il principio di legalità e le sue possibili specificazioni tecniche) una necessaria forma di garanzia della libertà individuale.

Concludendo, il presupposto del quale ho parlato è il seguente: la libertà individuale, nella sua intrinseca connotazione negativa, è prima di tutto e necessariamente libertà nell'assenza di leggi (assenza costituzionalmente garantita nella sfera del "cerchio magico") e quindi, in questo senso, anche libertà contro le leggi; solo se ed in quanto tale caratteristica venga concettualmente e praticamente riconosciuta e rispettata può parlarsi di una libertà garantita da leggi; garantita da leggi solo dal punto, e dopo il punto in cui, l'intervento della legge in tale sfera è precluso. Solo da tale punto in poi si può (in un ordinamento "democratico") tentare di assimilare la legge ad una forma di "auto-limite" (espressione dell'"autonomia" dei cittadini appartenenti al ed operanti come "popolo"), legittimato dalla partecipazione "politica" dell'individuo alla formazione della volontà legislativa: altrimenti ogni pretesa di concepire e configurare la legge come espressione di una qualche "volontà generale" (secondo Rousseau e, per altro verso, Carré de Malberg) si risolve in una pura e intrinseca finzione, specie se tale volontà sia intesa come in qualche modo trascendente la volontà dei singoli.

2 - Cercherò ora di considerare i singoli interrogativi.

Quanto al primo - se la libertà dei contemporanei sia diventata

qualcosa di più e di diverso rispetto alla cosiddetta libertà dei moderni - occorre chiarire che, specie nelle più recenti dottrine di diritto costituzionale, spesso si tende ad affermare che la precedente configurazione dei singoli aspetti della libertà, e quindi giuridicamente delle singole libertà (qualificate tecnicamente come diritti di libertà, come libertà civili o meglio come diritti di libertà civile), deve ritenersi superata e trasformata: anche i suddetti diritti di libertà - quali (tanto per intenderci) quelli ("capostipite") di libertà personale e di libertà di opinione - sarebbero da considerare come trasformati e per così dire assorbiti nei nuovi diritti "complessi", "trasversali", "multidimensionali" o addirittura nelle libertà quali "istituti di diritto obiettivo".

Di fronte ad un interrogativo del genere, la mia risposta è in senso decisamente negativo: le suddette tendenze teoriche (ma anche pratiche) non possono in alcun modo essere accettate. Nonostante le intenzioni (proclamate da tali tendenze) di insieme garantire e prender atto della trasformazione delle precedenti libertà "negative" in libertà "positive", la suddetta mutazione non è né vera né auspicabile: i tradizionali diritti di libertà hanno ancora un senso solo a condizione che ad essi si riconosca e si garantisca struttura e contenuto giuridici di carattere negativo. Essi hanno senso quando ed in quanto vengano fatti (possano essere fatti) valere contro ogni forma di potere che provenga dall'esterno delle sfere e delle aree riconosciute all'individuo come ambiti delle sue libertà: in particolare hanno senso specialmente se rivolti contro il potere pubblico, contro il potere politico, contro il potere dello Stato. In questo senso sono diritti di libertà (a struttura) negativa.

La mia conclusione si basa essenzialmente sulle due motivazioni. Prima di tutto, sulla considerazione che i pretesi diritti "trasversali" (e/o "istituti di libertà") possono e debbono essere scomposti e disarticolati in modo che da tale operazione concettuale emerga l'autonoma permanenza in essi di diritti a struttura negativa; diritti che per di più risultano spesso contrappugnabili e conflittuali rispetto ad altri aspetti dei presunti diritti "trasversali", e

che rischiano di essere sacrificati in nome ed in base a tali altri aspetti. Caso tipico ci è offerto dal diritto a liberamente informare che, quale corollario della libertà di manifestazione e di opinione, sempre più si tenta di sacrificare in nome dell'esigenza di garantire alla generalità una buona, completa e corretta informazione.

La seconda considerazione è che le tendenze teoriche e pratiche prima indicate si discostano in modo abbastanza trasparente dal presupposto del riferimento della libertà all'individuo, presupposto che prima ho sottolineato: le configurazioni che ho chiamato in causa tendono a negare (più o meno radicalmente) la dimensione individuale e la connotazione strettamente soggettiva delle (dei diritti di) libertà anche più classiche e tradizionali; quindi confliggono con il concetto e le concezioni del più essenziale nucleo della libertà inteso in un'accezione rigorosamente individualista.

3 - Il secondo interrogativo riguarda la concepibilità o meno di una intrinseca, indissolubile e necessaria connessione tra libertà e democrazia: in termini giuridico - costituzionali, l'interrogativo riguarda l'esistenza di una simile connessione tra i più tradizionali diritti di libertà con i regimi democratici e/o gli ordinamenti che abbiano carattere democratico.

Se la democrazia, sinteticamente, venga intesa come "governo" del popolo, come ordinamento in cui solo il popolo è in qualche modo sovrano, come governo che funziona principalmente in base al criterio della maggioranza popolare, a mio giudizio anche in tal caso (nonostante possa destare stupore ed addirittura suscitare scandalo) la mia risposta è nel senso che la suddetta indissolubile connessione non esiste: essa non è asseribile concettualmente, e non risulta neppure provata storicamente.

Infatti, considerando le risultanze storiche, si deve rilevare che i primi aspetti delle più tradizionali libertà tendono ad essere affermati (e tentano di farsi valere) in periodi e circostanze storiche ben precedenti all'instaurazione di quelli che possono essere in qualche modo considerati come regimi democratici. La libertà

personale, almeno come habeas corpus, e la libertà religiosa, risalgono: l'una addirittura al periodo medievale, e l'altra al periodo delle guerre e delle lotte di religione (come, tra l'altro, traspare dalle molte suggestive descrizioni della Yourcenar nella sua "L'opera al nero"). Inoltre la libertà di opinione e di diffusione è proclamata e difesa dalla cultura dei libertini francesi in un periodo anteriore a quello della Rivoluzione francese. E, se in tali periodi mancavano od erano embrionali le condizioni per far giuridicamente valere tali libertà, ciò è dipeso molto di più dall'assenza o dall'imperfezione della garanzia di una giurisdizione indipendente dal potere, invece che dalla mancanza di istituti e meccanismi modernamente democratici.

Dal punto di vista concettuale, inoltre, ciò che appare determinante ai fini di un riconoscimento e di una garanzia delle libertà individuali (almeno di quelle più elementari ed essenziali) è il concepire o meno il potere politico "sovrano" come qualcosa anch'esso soggetto ed assoggettabile a limiti, e quindi il configurare anche la "sovranità" come qualcosa di intrinsecamente limitato, nel senso di una sovranità solo relativa ed effettivamente condizionata. Proprio tale concezione della sovranità, anche se non è la più diffusa, consente di configurare gli individuali diritti di libertà come i principali tra i limiti ora accennati. E, sotto il profilo ora detto, è concettualmente irrilevante se il potere sovrano sia imputato a soggetti singoli come il monarca od invece a soggetti collettivi come il popolo: in altri termini, anche se il soggetto in questione è il monarca, tutto dipende dal fatto che si ritenga valido il principio delle "Lex supra regem, quia lex facit regem", o invece il principio opposto del "Rex legibus solutus", e quindi del "rex supra legem, quia rex facit legem".

Per affermare una connessione reciprocamente assoluta tra diritti di libertà - nel senso che tali diritti non sarebbero non solo praticabili, ma anche neppure concepibili senza la democrazia, e quindi indipendentemente da un regime democratico - bisognerebbe dimostrare che i diritti in questione non sarebbero conce-

pibili né usufruibili senza la contemporanea titolarità o godimento dei diritti politici; ma così non è, perché risulta non solo dall'esperienza storica, ma anche dal diritto costituzionale positivo, che le due categorie di diritti possono essere scisse, e che quella dei diritti di libertà già esisteva teoricamente e praticamente senza il riconoscimento dei diritti politici. Ad esempio, nella nostra Costituzione i principali diritti di libertà spettano a tutti e quindi ad ogni individuo, e non solo ai cittadini, e quindi non solo a quei soggetti ai quali spettano i diritti (appunto politici) in base ai quali essi partecipano alla gestione democratica del potere.

Se si ragiona in termini di libertà quali diritti individuali (a struttura negativa) contrapposti al potere, diventa allora del tutto fuorviante rilevare che solo in un regime democratico i limiti derivanti dalla pur necessaria disciplina dei diritti in questione possono essere considerati come autolimiti, come conseguenza dell'autonomo contributo che si ritenga prestato da ogni soggetto alla fissazione di tali limiti. Infatti: se da un lato può essere vero che l'autodeterminazione dei singoli (nella partecipazione al procedimento che conduce alle decisioni democratiche) può offrire una qualche - ma solo indiretta e relativa - garanzia che i limiti alle libertà individuali siano accettabili e sopportabili in quanto stabiliti da quel popolo del quale ogni singolo cittadino fa parte; dall'altro lato è però anche vero che la figura dell'autolimiti è e può essere soltanto una finzione, perché le decisioni democratiche riguardanti tali limiti non possono che conformarsi al principio di maggioranza, e quindi possono derivare da una maggioranza alla quale il singolo cittadino non appartiene o che in ogni momento ha il diritto di abbandonare.

Per concludere sul secondo degli interrogativi all'inizio indicati, mi sembra che il rapporto tra libertà e democrazia - e giuridicamente il rapporto tra individuali diritti di libertà e regimi democratici - non sia affatto biunivoco. Se infatti è vero che non è concepibile né praticabile un corretto modo d'intendere la democrazia senza il riconoscimento e la garanzia degli essenziali diritti di

libertà (poiché altrimenti sarebbe impossibile l'effettivo libero godimento ed esercizio dei diritti politici), non è invece vero l'inverso, e cioè che senza la democrazia i diritti di libertà non sarebbero né concepibili né praticabili: al massimo concedere si potrebbe solo dire che senza democrazia le esigenze insite nei diritti di libertà non sarebbero - forse - adeguatamente soddisfatte. Perciò i diritti di libertà possono essere considerati, come ad esempio ha sottolineato Bobbio, quali "pre-condizioni" e "condizioni pregiudiziali" della democrazia, o meglio del suo corretto modo di intenderla. Ma, poiché solo tali diritti sono appunto "condizioni pregiudiziali", risulta che essi rappresentano un antecedente logico ed assiologico rispetto alla democrazia.

4 - Considerando il terzo interrogativo, esso implica due alternative. La prima è se la democrazia possa essere intesa in modo che possa concettualmente e praticamente entrare in conflitto con le libertà individuali. La risposta mi sembra debba essere affermativa, e ciò anche trascurando le concezioni della democrazia che prescindano dal criterio della verifica numerica, che considerino il popolo come una entità organica capace di volizioni trascendenti quelle della soma dei suoi componenti, che considerino del tutto prevalenti l'esigenza di realizzare un'uguaglianza sostanziale quale requisito indispensabile per un'effettiva partecipazione democratica: tali concezioni, pur diffuse molto più di quanto si avverta, andrebbero una per una analizzate in altra ed apposita sede per mostrare come e fino a che punto esse si risolvano, o comunque possono implicare, un sacrificio più o meno radicale e più o meno temporaneo dei tradizionali diritti di libertà a struttura negativa.

Prescindendo dunque dalle suddette concezioni, bisogna chiedersi se la democrazia possa entrare in conflitto col riconoscimento ed il rispetto delle libertà individuali ove la consistenza concettuale e pratica della democrazia stessa si ritenga che si esaurisca nel suo principio insieme elementare ed essenziale, cioè nel principio di maggioranza pur inteso nella sua accezione meramente numerica. Tale modo di concepire e di praticare la



democrazia può entrare in conflitto con le libertà individuali? Come ho detto, la mia risposta è affermativa. Come ho in qualche modo accennato nella risposta al secondo interrogativo, le decisioni democratiche, pur prese dalla maggioranza, ma proprio perché prese dalla sola maggioranza, di per sé stesse non garantiscono in alcun modo il rispetto di un'individuale sfera di libertà: tali decisioni sono comunque espressione di un potere di governo pur democratico, e in quanto potere di governo ad esso concettualmente e praticamente si oppone ogni diritto di libertà che, in quanto tale, abbia una struttura negativa, cioè sia rivolto ad escludere l'intervento di ogni forma di potere, e quindi anche il potere della maggioranza democratica.

La vera e più profonda - anche se non unica - ragione di quello che è stato denominato come "dispotismo democratico", come "democrazia totalitaria" (od altro) risiede appunto e proprio in una concezione della democrazia che si fonda e si esaurisce esclusivamente nella presenza e nella operatività, a tutto campo, del principio maggioritario: proprio tale principio, considerato isolatamente ed in quanto tale, collide col diritto del singolo individuo e quindi con la sua individuale libertà. Tutt'al più si può dire che il sacrificio, più o meno radicale, che il potere della maggioranza impone o può imporre alla libertà del singolo è un male necessario: necessario per varie ragioni e sotto vari profili, ma pur sempre un male.

La prima alternativa, dunque, va risolta affermativamente; proprio perciò ha senso la seconda alternativa: se la democrazia, per essere compatibile con la libertà individuale, debba essere intesa in modo più definito ed articolato di quello che si esaurisce e si risolve nell'impero del principio di maggioranza, e se essa debba subire correttivi e limitazioni, formali e sostanziali rivolti a consentire, indirettamente o direttamente, la suddetta compatibilità. Come è intuibile da quanto prima ho accennato anche in tal caso mi sembra che la risposta debba essere affermativa.

Per quanto riguarda un primo aspetto, si deve sottolineare che la democrazia, come condizione per essere compatibile con la

libertà, deve essere intesa come "metodo", come "procedura": bisogna cioè accogliere una concezione della democrazia per cui conta molto di più come si governa rispetto a chi governa. La maggioranza, diretta o indiretta, del popolo, deve poter esercitare il potere di decidere, ma solo dopo lo svolgimento di procedure intessute di regole rivolte anche ad assicurare un confronto dialettico tra maggioranza e minoranze, a garantire nelle varie fasi delle procedure i diritti delle minoranze, a permettere la mobilità e la non predeterminazione rigida della maggioranza. Le procedure impediscono che la maggioranza decida come e quando vuole ciò su cui si deve decidere ed impedisce che la maggioranza abbia l'assoluta signoria sui tempi, sui modi e sugli aspetti della decisione.

Quanto ai più evidenti correttivi del principio di maggioranza, le tecniche costituzionali hanno configurato i seguenti: quello delle maggioranze speciali o qualificate, come qualcosa che più si allontana dal principio della maggioranza ordinaria e che più si avvicina al raggiungimento dell'unanimità; hanno prescritto vari quorum per la validità delle riunioni e le deliberazioni degli organi democratici; hanno indicato la necessità della ripetizione delle deliberazioni per le sue decisioni che esigono particolare ponderatezza e che coinvolgono i diritti delle minoranze; hanno suggerito l'intervento di organi diversi per richiedere ed esigere, almeno in certi casi, la ripetizione delle deliberazioni degli organi democratici.

Quelli ora accennati sono probabilmente i più noti correttivi "formali" praticati per circoscrivere e condizionare il principio maggioritario. Sempre a titolo esemplificativo, si possono ricordare quei limiti o correttivi che presentano caratteristiche sia formali che sostanziali: è il caso in cui sia prescritto che l'organo democratico non possa limitarsi a decidere solo per affidare ad altro organo il potere di decidere, ma è invece obbligato a decidere esso stesso nel merito: è il caso della riserva di legge, che dovrebbe rappresentare anche e specialmente un limite alla sovranità della maggioranza dell'organo legislativo.

Veri e propri limiti di carattere sostanziale alla volontà della maggioranza democratica sono quelli costituiti dall'inviolabilità dei fondamentali diritti individuali: proprio perché tali diritti rappresentano le più necessarie "condizioni pregiudiziali" di ogni forma di democrazia, tale democrazia non può comprometterli, pena la sua stessa auto-negazione: come ha detto ad esempio Calamandrei, si tratta di diritti che neanche l'umanità dei consociati può sopprimere, e che quindi, a maggior ragione, non possono essere compromessi da quel principio di maggioranza (di qualunque entità essa sia) pur essenziale alla e nella democrazia.

Nel caso dei limiti derivanti alla democrazia dal rispetto dei diritti inviolabili siamo però non solo nel cuore del tema riguardante le condizioni di compatibilità tra democrazia e libertà individuali, ma anche e specialmente in quell'altro tema (di carattere ben più generale) per cui le libertà individuali sono concepibili e praticabili, specie giuridicamente, solo se ed in quanto ogni potere che si presenti come "sovrano" venga considerato come necessariamente limitato e condizionato.

Per concludere sul terzo degli interrogatori indicati all'inizio del mio discorso, in sintesi ritengo possibile dire che la democrazia, se considerata nella indiscriminata operatività del suo principio di maggioranza, può essere non compatibile con le libertà individuali; tale compatibilità può essere assicurata solo se la democrazia subisce, sopporta, o addirittura implica, una serie di limiti e correttivi formali e sostanziali.

5 - Il quarto interrogativo si chiede se il liberalismo sia (o possa essere considerato) qualcosa di distinto e di diverso dal costituzionalismo. Ove si ritenga che abbia senso parlare di liberalismo come comun denominatore di varie specie (e particolari accentuazioni) di liberalismi; ove si ritenga che ci si possa riferire al liberalismo, come teoria e fatto politico, individuati dall'affermazione del riconoscimento e della garanzia dei vari aspetti della libertà individuale di fronte ad ogni forma

di potere (ed in primis del potere politico); in tal caso mi sembra che non sussista apprezzabile distinzione e diversità tra liberalismo e costituzionalismo.

Infatti può anche essere vero che in determinate fasi storiche, ed in dati orientamenti politico-culturali, il costituzionalismo è prevalentemente rivolto ad indicare ed a realizzare principi relativi all'organizzazione e distribuzione del potere "sovrano", senza dedicare specifica ed apposita attenzione al riconoscimento ed alla garanzia delle libertà individuali; è anche vero però che il costituzionalismo da sempre si rivela rivolto non solo ad assicurare un assetto ed un funzionamento del sistema costituzionale tale da essere insieme ordinato ed equilibrato: anche se in certi casi ed in certe fasi questa si rivela la sua preoccupazione in qualche modo prevalente, il costituzionalismo risulta comunque determinante in rapporto alle libertà individuali anche quando si concentra sulla formula organizzativa (o apparentemente solo tale) della separazione, divisione o distribuzione dei poteri. Tale formula ha infatti l'obiettivo finalità (specialmente) di limitare il potere sovrano per impedirne la concentrazione nelle mani di un unico soggetto. Anche tale forma di limitazione del potere sovrano, e quindi della sovranità stessa, non solo si rivela quale presupposto sicuramente necessario (pur se forse non sufficiente) per il riconoscimento delle libertà individuali, ma ha anche una ricaduta più o meno diretta per l'apposita affermazione di tale riconoscimento e della corrispondente garanzia. Sotto il profilo ora detto, è stato esattamente notato da Matteucci che la più antica e (per certi aspetti) embrionale rivendicazione della separazione dei poteri, e cioè quella tra gubernaculum e iurisdictio, "più che rappresentare una divisione del potere, costituiva un limite al potere": è alla distinzione-contrapposizione tra iurisdictio (subordinazione alla "lege", anche del monarca) e gubernaculum che sicuramente si ricollega la possibilità di affermazione di una garanzia di tipo giurisdizionale a favore delle più elementari libertà individuali quali quella personale e

quella patrimoniale.

In conclusione, si può dunque ritenere che il costituzionalismo in quanto tale (nella sua formulazione teorica e nella sua realizzazione di diritto positivo) sia qualcosa che implica necessariamente, o che in qualche modo è sempre finalizzato ad assicurare, i valori tipici del liberalismo: ciò è evidente nella più ampia ed articolata espressione del costituzionalismo che più di recente sfocia nella garanzia di un apposito controllo giurisdizionale di costituzionalità, ma è presente anche nella sua accezione apparentemente circoscritta al principio della separazione dei poteri.

Si può consentire quindi con la opinione di Matteucci, per cui il costituzionalismo è, almeno prevalentemente e nella motivazione più profonda, la “tecnica giuridica delle libertà”: il costituzionalismo perciò è la traduzione, in termini giuridico-costituzionali, dei valori propri della concezione liberale relativa alla società civile e politica. Liberalismo e costituzionalismo sono, molto in sintesi, due facce della stessa medaglia.

6 - Con le ultime motivazioni, ritengo di aver offerto elementi utili, per rispondere ai quattro interrogativi indicati all’inizio del mio discorso: tali risposte, nella loro impostazione e nei loro cenni di soluzione, tentano di alludere sempre al modo corretto di considerare il rapporto tra libertà (dei moderni) e democrazia. Voglio però concludere con la citazione di un brano tratto dagli Appunti di Alexis de Tocqueville. Dice l’autore: “Ho per le istituzioni democratiche un gusto della mente, ma sono aristocratico per istinto, cioè disprezzo e temo la folla. Amo con passione la libertà, la legalità, il rispetto dei diritti, ma non la democrazia. Questo il fondo dell’anima. Odio la demagogia, l’azione disordinata delle masse, il loro intervenire violento e poco lungimirante nelle questioni politiche, le passioni invidiose delle classi basse, le tendenze irreligiose.

Questo il fondo dell’anima. Non sono né del partito rivoluzionario, né del partito conservatore. La libertà è la prima delle mie passioni. Questa è la verità”.

## Globalizzazione, cittadinanza “sottile” e post-liberalismo

*Piergiuseppe Monateri*

Se c’è un contesto di libertà senza democrazia, probabilmente è proprio quello della globalizzazione.

Rispetto a tale contesto, nel mio intervento, io intendo affrontare tre questioni: se la cittadinanza abbia ancora un senso; se le costituzioni siano ancora necessarie; e se la legge debba essere ancora fonte del diritto.

Intendo, qui, per globalizzazione la dislocazione sul piano planetario dell’impresa.

Il fatto, cioè, che una data impresa abbia la propria sede alle Isole Kayman, ma la “sua” banca, con cui opera giornalmente, si trovi in Irlanda, mentre i lavoratori stanno in Cina, e il prodotto è destinato al mercato interno americano.

Questa situazione fa sì che il giurista debba fare i conti con il diritto del lavoro cinese (meglio se non esiste), con il diritto societario delle Isole Kayman, con il diritto bancario irlandese, e così via. Oltretutto con i valori costituzionali sottesi dal fatto che tutti questi paesi, a loro volta, hanno una costituzione, dei valori, (con qualche eccezione) dei giudici e degli avvocati locali.

Inoltre occorre far i conti, soprattutto, con ciò che fa l’ILO, l’International Labour Office, il World Trade center (WTO), e il Fondo Monetario Internazionale.

Orbene, rispetto a questa situazione di dislocazione globale dell’impresa che cosa ne è dei nostri valori costituzionali, e ha senso che l’Italia faccia una nuova costituzione? Quale valore hanno ormai i vari diritti locali?

La mia impressione è che si stia affermando un concetto di cittadinanza molto diverso da quello che ritenevamo fino a qualche fa. Rispetto a una teoria classica della cittadinanza,

che potremmo chiamare teoria “spessa” della cittadinanza, *thick theory of citizenship*, si sta avverando una teoria “sottile”, una *thin theory of citizenship*. La teoria classica, che potremmo definire “aristotelica” era quella della cittadinanza come perno della libertà individuale” che si esplica soprattutto nella partecipazione del cittadino all’agone politico, e quindi della politica come modo più nobile per emergere nella società e quale agorà della libertà. A tale visione si contrappone ormai una teoria dello statuto del cittadino in quanto consumatore..

La vera cittadinanza, sul mercato globale, è data dal fatto che ci sono delle norme che ci salvaguardano dai microfoni difettosi, dai prodotti che eventualmente ci fanno male quando siamo in casa, dalle clausole abusive dei venditori, e così via. Cioè la cittadinanza globale è la cittadinanza del consumatore. Una cittadinanza “sottile” con buona pace delle grandi questioni politiche locali!

Allora, quello che effettivamente si afferma è questo nuovo tipo di cittadinanza che non ha più nulla a che fare con la vecchia teoria classica. Il che pone il problema di quale sia effettivamente il ruolo che possono avere le costituzioni in questo scenario?

Anche in questo campo i giuristi hanno elaborato due teorie abbastanza semplici e contrapposte: quella di Teubner, da un lato, e quella di Habermas, dall’altro. Secondo Teubner il diritto della globalizzazione si deve sviluppare come diritto della *lex mercatoria*, cioè come diritto elaborato dalla professione giuridica, teoria ripresa con grande calore in Italia da Galgano. Viceversa, secondo Habermas bisognerebbe sviluppare dei centri di controllo democratico costituzionale a livello multi, o sopra-nazionale. Quindi una teoria che indica la necessità di sviluppare delle costituzioni regionali o sopranazionali con dei tipi di controllo democratico sulla formazione globale del diritto.

Perché la teoria di Teubner, della *lex mercatorum* rispetto a

quella, se volete più classica, di Habermas è importante da un punto di vista liberale? Secondo me perché richiama il pensiero hayekiano. Secondo Hayek la costituzione in realtà non è niente altro che lo statuto di una singola organizzazione, lo Stato, rispetto al diritto privato che invece è il diritto dell’*over all order of society*, per cui quello che conta veramente è il diritto privato, il diritto dei contratti, della proprietà e della responsabilità civile, giacché questo è l’ordine generale della società, all’interno del quale agiscono molti individui, molte imprese, e anche quella particolare organizzazione, che si chiama Stato, e che si dà una sua costituzione.

In questa teoria hayekiana evidentemente la costituzione ha un valore molto diverso da quello che assume nei nostri discorsi abituali: non è la carta fondamentale, non è certo la Grundnorme, risolve alcuni problemi di *governance* di una singola organizzazione, all’interno delle regole del diritto privato, che non possono mai essere violate. Quindi la teoria di Hayek si adatta particolarmente bene al contesto della globalizzazione. Il diritto della globalizzazione è sostanzialmente il diritto privato, è il diritto dei contratti, è il diritto, se volete anche della responsabilità civile, di certe proprietà, soprattutto intellettuali, o su determinati beni, rispetto alle varie costituzioni locali, che quindi sono costituzioni di singole organizzazioni; di queste 200 cose al mondo che si auto-chiamano Nazioni, e che si danno delle costituzioni, che rappresentano il modo che loro hanno di risolvere i loro problemi interni di *governance*. In questo scenario l’aver o meno una costituzione è un problema poco rilevante. Rimane una questione essenziale per i “municipali”, ma tutto sommato di scarsa rilevanza globale.

Terza questione da affrontare è il ruolo della legge.

Anche la legge è, forse, sostanzialmente diventata irrilevante; nel senso che la globalizzazione ci pone di fronte al fatto evidente che il diritto è soprattutto elaborato da élites di professionisti. La *lex mercatoria* è elaborata nei grandi studi

transnazionali di Londra, di New York, di Parigi . In realtà il diritto è sempre stato elaborato sostanzialmente dai giuristi. La *legge* del legislatore ha sempre dovuto inserirsi, trovare il suo spazio, nel *diritto* di elaborazione forense . Il contesto della globalizzazione rende semplicemente più evidente questo fenomeno, perché tale elaborazione professionale del diritto non avviene più entro gli stati, ma al di fuori dei quadri di riferimento statali.

È bene porre l'accento su questo dato nascosto della storia del diritto: da sempre il diritto è stato elaborato da élites professionali. Abbiamo ricordato i giuristi romani, ma i giuristi romani chi erano? Dei privati cittadini! Erano delle élites professionali che facevano il diritto. Le cose non sono cambiate molto nel Medio Evo. Bracton, chi era costui? E Baldo degli Ubaldi, chi era? Erano privati, membri di élites professionali, che hanno guidato l'elaborazione del diritto europeo, fino ad arrivare ai Pothier, ai Domat, ai pandettisti tedeschi. In sostanza questa elaborazione professionale del diritto è stata occultata dalla retorica paleo-liberale della legge e del giudice.

In questo campo il Liberalismo ha operato una "classica" prassi ideologica" col sostituire alla realtà effettiva, il mito del valore della legge, e del giudice bocca della legge. Vediamo, allora dove ci ha condotti il discorso fin qui fatto. La globalizzazione rende evidenti gli scricchiolii, e impone quindi di riconsiderare, alcune costellazioni classiche intorno a cui ruotava il nostro pensiero: la cittadinanza, i valori costituzionali, la centralità della legge in quanto diritto elaborato dallo Stato.

La cittadinanza diviene "sottile", le costituzioni divengono "statuti regionali", la legge perde la sua centralità.

Io credo che la globalizzazione, come uscita dell'impresa dai circuiti ristretti degli stati, più che cambiare le cose, "sveli" che le cose non stavano come ce le raccontavamo, e sicuramente

non possono più stare nei limiti dei discorsi cui eravamo abituati. Nei campi aperti, a sera, si sono spente le voci dei grilli...

Cioè, secondo me, alla fine di questo millennio si può effettivamente scoprire come gran parte dei discorsi liberali classici siano stati una retorica estremamente legata al modernismo, e se il Liberalismo, come ha detto ieri qualcuno, è legato al progetto modernista, allora è, forse, ormai irrecuperabile, esattamente come il modernismo!

In un setting post-moderno, c'è forse, allora, bisogno dello sviluppo di un *post Liberalismo*. Si tratta qui di osservare delle illusioni che stanno svanendo. E, quindi, se è vero che la nottola di Minerva prende il volo sul far delle tenebre, forse il successo, e la diffusione del liberalismo, oggi, sono il segnale principale del suo possibile tramonto.

## Il ruolo del mercato nella dottrina liberale e in quella democratica

### Sistema politico e mercato

*Hugo Büttler*

Sul mercato, sulla democrazia e sul liberalismo sono state già scritte delle intere biblioteche. Dal punto di vista dello storico si potrebbe quindi essere tentati di partire da un panorama cronologico dell'evoluzione etimologica ed istituzionale di questi tre termini per poi arrivare a qualche conclusione per il presente e per il futuro. Una tale impresa è destinata a fallire se non si possiede l'illimitata disinvoltura di un giovane storico oppure l'equanimità di un saggio erudito. Personalmente non mi vedo né nella prima né nella seconda categoria, e quindi devo scegliere un altro metodo – un metodo più orientato alla personificazione per snellire e sintetizzare la tematica in discussione. Terrò conto di tre aspetti : lo studioso ha a sua disposizione il laboratorio delle fonti storiche originali oppure di opere critiche, il laico interessato si fida del suo buon senso e il giornalista dovrebbe – perlomeno – avere il dono di formulare le proprie idee in modo chiaro e comprensibile.

Cercherò perciò nel mio approccio di combinare questi tre punti di vista.

*Giovanni Sartori* ha trattato i problemi in discussione oggi nella sua opera classica "*The Theory of Democracy revi-*

*sited*”(1987), tradotta in tedesco con il titolo *“Demokratietheorie”* (Darmstadt 1992). Personalmente devo molto a questo libro; é ovviamente impossibile riassumere in mezz’ora un’analisi di 600 pagine. Sartori intitola un capitolo: che cosa è il mercato ? Un “meccanismo voluto dallo stato”, come assume la Scuola Neoliberale di Friburgo in Germania, oppure un fenomeno di ordine spontaneo che storicamente esisteva già prima che si creasse lo stato, come presumono i rappresentanti della Scuola della Teoria Economica Austriaca, in primo luogo Friedrich August von Hayek? Sartori manifesta una chiara preferenza per la seconda versione. (Citato: “I capitalisti non hanno inventato il mercato, ma il mercato ha inventato i capitalisti.”p. 400). La questione che cosa sia il mercato in essenza, interessa Sartori meno che la questione cosa risulti dal mercato, a che cosa potrebbe servire e per quali cose sia veramente inadatto. Comincio con un citato positivo: “Un ordine organizzato mal compreso – per esempio la democrazia – deve forzatamente menare a risultati negativi. L’ordine del mercato non deve essere capito (costi di cognizione non esistono), e i costi d’informazione sono minimi. Il mercato non è solamente una mano invisibile; il mercato è – per completare l’immagine – anche una testa invisibile.”(p.398). Più avanti leggiamo frasi più critiche: “Il mercato è crudele. Si basa sulla legge del successo del più abile ... Il mercato è ceco verso l’individuo; privo di considerazione è una macchina che serve alla società umana.” Fin qui le riflessioni di Sartori. Oggi per termini come “mercato” e “democrazia” non si trovano – almeno a prima vista – avversari da prendere sul serio. Al contrario: molti ex-comunisti ed ex-socialisti si fanno invece acclamare come modernizzatori di grande capacità e pretendono che sia “mercato” che “democrazia” facciano da sempre parte della base di certi postulati del socialismo. È certamente più attraente dire “ho imparato qualcosa” che di concedere “mi sono sbagliato”

oppure addirittura di ammettere onestamente “voi avevate ragione e noi torto”. Ciò che oggi emerge per i convinti liberali sostenitori del “mercato” e della “democrazia” è la facoltà di differenziare. La massima è: differenziare invece di trionfare, e il differenziare include anche una diligente autoanalisi ed autocritica. Non è certamente l’ora di scatenare una lite sul liberalismo, nella quale gli aderenti all’economia di mercato ed i sostenitori della democrazia si rinfacciano a vicenda di non essere veramente liberali. E anche il dibattito sulle diverse forme di neo - e paleo-liberalismo ha – a parte i malintesi non voluti o anche intenzionali – ben poco di positivo. Tuttavia, senza un certo chiarimento terminologico sarebbe difficile proseguire. Proprio il differenziare richiede un minimo di consenso sul significato di ogni termine. Per questo motivo cercherò di limitarmi al necessario anche per facilitare la discussione; in ogni caso vorrei evitare delle “fissazioni terminologiche” che non farebbero altro che ostacolare il dialogo. Il mercato come fenomeno primitivo, come procedimento e come luogo dove si può pacificamente e liberamente fare degli scambi, è certamente più antico che lo stato, e perciò anche più antico della “democrazia” come forma di governo. A questo punto posso di nuovo citare la teoria della democrazia di Sartori: “Il sistema del mercato è qualcosa di spontaneo; nessuno lo ha inventato e progettato, sicuramente non i capitalisti” (op.cit.p.400).

Per lo storico che si pone la questione a chi si deve attribuire il primato, alla “economia” (ossia al mercato come forma economica) oppure alla “politica” (ossia alla democrazia come forma politica), la risposta è ovviamente già data.

Prima ci fu il commercio come elemento essenziale del sopravvivere dell’ essere umano nelle piccole comunità, poi venne l’evoluzione e l’imposizione di norme obbligatorie per tutta la società.

Malgrado tutto non vorrei a questo punto rispondere alla que-

stione del primato dell'economia o della politica in modo definitivo; però la questione è d'importanza decisiva nella disputa sul ruolo del mercato nella dottrina liberale e democratica. È ben possibile che la parola "mercato", essendo stata divulgata sconfinatamente e praticamente in ogni settore dell'attività umana, abbia perso parzialmente il suo significato primordiale.

Non sarebbe allora più adeguato usare espressioni come "concorrenza" o "autonomia privata"?

Nell'ambito della nostra discussione preferirei proporre, in una prima fase, di separare il termine "mercato" dal sistema politico malgrado ci siano buone ragioni per interpretare la democrazia come un'applicazione dell'idea del mercato sulla ripartizione del potere politico.

Chi cercasse un'alternativa puramente quantitativa tra "più mercato" e "più democrazia" si troverebbe ben presto in un vicolo cieco. A questo livello non si tratta di quantità, sono gli aspetti qualitativi che contano. Non sarà un semplice bilancio tra "tanto" e "poco" che potrà decidere della futura evoluzione del liberalismo e della democrazia. Saranno invece decisive le risposte alle diverse questioni del "come", ossia "come definire", "come strutturare", "come organizzare", "come combinare" o "come coordinare". Quali mercati e quali processi democratici potranno dunque decidere sul futuro della libertà?

L'insigne storico svizzero *Jacob Burckhardt*, un liberale conservatore e uno scettico a riguardo della democrazia, ha possibilmente presentato una soluzione per il futuro nella sua opera "*Weltgeschichtliche Betrachtungen*" – in italiano Osservazioni sulla storia mondiale – (scritti postumi, pubblicati nel 1905).

Le sue analisi non sono dedicate alla ricerca di sistemi o di cicli storici adatti a fornire la base per periodizzazioni e previsioni. Burckhardt si concentra sulle forze – "potenze"

secondo la sua terminologia – che potrebbero con una interdipendenza condizionata incidere sul corso della storia.

Quale valore posizionale viene dunque attribuito sia alla "potenza economia" che alla "potenza mercato" da questo punto di vista? Rileggendo le "Osservazioni" si rimane a prima vista delusi avendo il dubbio che lo studioso basilese, data la sua predilezione per l'arte, potesse aver addirittura dimenticato o almeno sottovalutato le forze economiche. Burckhardt discerne solo tre "potenze": "stato", "religione" e "cultura". Dato che queste tre "potenze" si influenzano dialetticamente la questione del primato diventa obsoleta.

Jacob Burckhardt non ha però dimenticato né il mercato né l'intera economia eliminandoli dalla sua visuale storica. Gli aspetti economici sono – come mi pare per buone ragioni – inseriti nella "potenza" della "cultura" in generale come risulta palesemente ancora nel termine agri-coltura nel senso originale della parola. La cultura include secondo Burckhardt tutto ciò "che si è realizzato spontaneamente per stimolare l'incremento di valori materiali e come espressione della vita intellettuale e morale, incluso la socievolezza, tutte le forme della tecnica, le arti, la poesia e le scienze." (capitolo 2, delle tre potenze). Anche il guadagno, il traffico ed il commercio fanno quindi parte della cultura. *Chi si trova nella posizione di interpretare "economia" e "mercato" come elementi della cultura in questo ampio senso non ha bisogno di aver paura di attribuire a questa potenza un ruolo determinante per il futuro*, e vede – come Burckhardt – anche buone ragioni per proteggere questo settore dal potere interventistico dello stato.

"L'assoggettamento" della cultura da parte della religione – anche su questo aspetto ci mette in guardia Burckhardt – non è più un problema in un mondo secolarizzato; al contrario: la perdita di concetti morali ed un totalitarismo religioso verso lo stato e l'economia rimangono all'ordine del giorno come



future minacce per la pace mondiale. Facendo a questo punto un bilancio provvisorio si vede che è senz'altro possibile stabilire un ordine di priorità delle potenze storiche dal punto di vista liberale anche se si lascia aperta la questione iniziale e la graduatoria finale. *Sia lo stato che la religione non devono determinare forzatamente la cultura, ma l'economia deve integrarsi nel quadro generale della cultura.*

Ci sono ormai prove sufficienti che forme arcaiche del commercio, anche su grandi distanze, esistevano già prima che si formassero organismi che si possono definire come stati o "sistemi politici" strutturati. Il mercato è – come anche lo stato – nello stesso tempo sia un prodotto che una premessa del processo della civilizzazione umana. Senza ordine primordiale, senza un concetto comune del possesso e della proprietà e senza il principio che i patti devono essere rispettati non è possibile che qualsiasi forma di mercato possa esistere o svilupparsi. Quali sono però i poteri indispensabili per uno stato capace di garantire questa cornice di ordine generale?

Il problema della relazione tra il mercato e la base regolamentare dello stato non è solo una questione rilevante per la cultura e la storia dell'economia; un'ulteriore attualità risulta dalla discussione sulle riforme politiche ed economiche in paesi con regimi autoritari, ossia dal dibattito sulla trasformazione – possibilmente pacifica – di un'economia sottoposta a rigidi comandi in un'economia di libero mercato. Si deve scegliere se è preferibile – per mantenere un ordine minimo – di tollerare per un periodo più o meno lungo un resto di strutture interventistiche o perfino totalitarie aprendo i mercati a piccoli passi (cosiddetto gradualismo) oppure se sarebbe più opportuno realizzare lo shock del cambio completo al più presto per permettere processi spontanei che possono creare un ordine adeguato. I due poli della discussione sono descritti in una raccolta di saggi apparsa sul tema "*Contending with Hayek*", *On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition* (edit.

*Christoph Frei/Robert Nef, Berna 1994*). Da un lato difende il socio-liberale *John Gray* il gradualismo mentre il "libertario" *Antony de Jasay* sostiene, basandosi su Adam Smith, che il mercato crea l'ordine necessario alla sua propria esistenza, ossia il senso morale per la norma del "pacta sunt servanda", da se stesso dato che il mercato punisce sostanzialmente secondo la sua legalità inerente ogni individuo che non rispetta le regole e quindi lede il proprio "enlightened self-interest". De Jasay ci presenta anche la facilmente comprensibile tesi che "*property breeds order*" (op.cit.p. 61).

Ulteriormente ci fornisce anche degli esempi storicamente plausibili per "*the ability of international, footlose, stateless trading community to govern and increasingly complex system of spot and credit exchanges across and above territorial jurisdictions, by spontaneously emerging Law Merchant, enforced mainly by peer pressure*" (p.60). Dato che nessuna delle due strategie – né il gradualismo né la terapia dello shock – è stata realizzata con la purezza necessaria non sarà probabilmente mai possibile ottenere una prova storicamente empirica per la giustizia o la erroneità dell'una o dell'altra strategia; ciò vuol dire che i rappresentanti delle due scuole potranno facilmente sostenere che il relativo fallimento della propria teoria è dovuto a "non abbastanza mercato" o "non abbastanza interventi politici".

La stessa ambivalenza si ritrova anche nei relativi successi realizzati con certi programmi economici basati su compromessi politici, come per esempio il "*Poldermodell*" in Olanda o le riforme di Jospin in Francia. Ci sono però buone ragioni per attribuire il successo relativo piuttosto alle componenti liberali ed anche a certe forze della globalizzazione che non hanno un rapporto causale con le misure scelte. Bisogna perciò approvare ulteriori studi empirici su questo campo, indipendentemente dal rischio che la verifica diventi una falsificazione. Da approvare sono anche i cosiddetti "Ratings" internazionali che mirano a misurare il grado della

“libertà economica” (ad esempio i rapporti annuali del Cato Institute negli Stati Uniti o del Frazer Institute in Canada) oppure le analisi empiriche sulla relazione tra democrazia e benessere (Robert J. Barro, *Demokratie, Folge oder Ursache von Wachstum?* Schweizer Monatshefte, Nr. 9, 1995, p.28). Questi studi devono tuttora essere interpretati con la prudenza necessaria. Una nuova analisi del Professor Bruno Frey, docente all’Università di Zurigo, che tenta di fissare la relazione tra “democrazia” e “felicità umana” addirittura in cifre arrivando su queste premesse a risultati positivi va certo ai limiti del misurabile o anche oltre... Una suddivisione definitiva tra successo e fallimento di strategie rimane, anche nell’economia politica, una chimera. Non ci resta dunque – come nei risultati positivi o negativi di una terapia in medicina – di accettare perfino troppo sovente un “Post-hoc-ergo-propter-hoc” – un fatto che irrita naturalmente gli empirici e i dogmatici di ogni possibile tendenza.

Se si cerca – in un nesso più ampio – di misurare non solo la “quota del mercato” ma anche la “quota della democrazia” nella soluzione di problemi, come ci è proposto in questo convegno, allora l’analisi storica diventa ancora più difficile. Si trova – almeno in dimensione parziale – anche delle economie di mercato senza democrazia: basta pensare a Hong Kong e a Singapore, oppure – un’aspetto ancora più problematico – anche al Cile dell’era di Pinochet. E lecito tollerare o addirittura introdurre delle strutture politiche totalitarie durante il “periodo di magra” della trasformazione economica per poi creare con “più mercato” le premesse per “più democrazia”? Quali concessioni è permesso fare al retaggio del totalitarismo – sia di “sinistra” o di “destra” – durante i processi di trasformazione? Esiste un’evidenza empirica che le strutture autoritarie di destra con economia di mercato siano più aperte per il liberalismo e la democrazia che le economie socialiste con regimi autoritari di sinistra? E se ci fosse questa evidenza sarebbe lecito dedurre che esista una

classifica di ordine politico etichettato “second-best” o al caso anche “third-best”? Qual è la dimensione di caos che si può rischiare se si vuole arrivare ad un ordine nuovo e meno coercitivo? È probabilmente impossibile stabilire la relazione ideale tra le strategie di liberalizzazione economica e i processi di democratizzazione in modo generale. Ci troviamo qui confrontati con un problema assolutamente fondamentale: a che punto siamo a proposito del condizionamento reciproco, della parziale inconciliabilità, tra economia di mercato, liberalismo e democrazia? E come e in quale ambito si può sviluppare ulteriormente questi tre principi in modo ottimale, ossia tenendo conto della persistenza politica, economica e sociale? Ho già accennato che l’epoca dell’appoggio globale di questi principi come uno slogan anti-totalitario integrale, come una specie di anti-strategia, ha subito la stessa fine della “guerra fredda”. Chi potesse offrire oggi delle ricette pronte e valide a questo livello terrebbe in mano la chiave per la soluzione di problemi che datano da secoli se non da millenni. Anch’io non sono in grado di prestare questo servizio.

Ciò che però posso offrire concludendo ed anche pensando alla discussione che seguirà è un riassunto delle esperienze della Svizzera a questo riguardo. Un tale sommario non ha niente in comune colla presunzione di presentare questo paese – una volta di più – come un “modello per altri stati” e soprattutto non per l’Europa come si presenta oggi. Vorrei solo mettere in rilievo un paio di esperienze che forse possono essere di una certa importanza a livello generale.

L’interventismo e soprattutto la redistribuzione economica a carico delle minoranze e a favore delle maggioranze sono di una popolarità praticamente senza confini che si manifesta palesemente alle urne. Anche il plebiscito della democrazia diretta non ha più la facoltà di porre ostacoli notevoli alla crescita dell’onere fiscale che aumenta la quota dello stato quando la progressione dell’imposte dirette ha superato certe

quote. Risultati migliori sono da registrare per quanto riguarda i limiti costituzionali del debito pubblico e del controllo della spesa statale dato che in questi settori è richiesta una maggioranza parlamentare qualificata. Quando la macchina di redistribuzione e l'ingranaggio delle pensioni statali hanno raggiunto la fase che permette alla maggioranza di sfruttare le minoranze, il sistema democratico è diventato corrotto e non si può più parlare di una "democrazia liberale". Il termine più adeguato sarebbe a questo punto "democrazia assistenziale", ossia un meccanismo che offre la sicurezza collettiva a spese della libertà individuale. Già Aristotele ha messo in rilievo le possibilità di degenerazione dalla vera democrazia alla democrazia di compiacenza popolarizzante, al parassitismo delle sovvenzioni ed alla dittatura abusiva delle maggioranze. È difficile constatare se questo genere di evoluzioni dipende dal sistema politico o no ed anche di rendersi conto se la Svizzera sia già arrivata a questo punto. Come liberali abbiamo però motivi seri per tener d'occhio l'ambivalenza della democrazia, questo "fianco aperto" nella lotta per mantenere la libertà individuale e arginare il potere dello stato. Per il momento la Svizzera approfitta ancora del fatto che – in confronto ai paesi limitrofi – l'onere fiscale è tuttora relativamente a basso livello e che l'autonomia privata è ancora largamente rispettata.

Un ruolo importantissimo nella restrizione e nella neutralizzazione del potere dello stato è dovuto sia al federalismo che all'autonomia comunale – principi che permettono una concorrenza di sistemi diversi e che neutralizzano almeno in parte le tendenze antiliberali del centralismo e della socializzazione che fanno parte del principio della maggioranza indiscriminata. Il successo del sistema politico della Svizzera non è dovuto in primo luogo al principio della democrazia (semi)-diretta ma alla combinazione della democrazia diretta con nuclei autonomi con competenze di decisione e di tassazione che non sono in concorrenza con l'autorità centrale. Anche le dimensioni topografiche modeste facilitano la visuale per la trasparenza tra i

compiti e le spese pubbliche e le diverse imposte che al livello locale si concentrano sulle stesse persone che sono simultaneamente utenti di tutte le infrastrutture, contribuenti del fisco ed elettori. Gli esponenti politici sono quindi esposti regolarmente al controllo diretto e permanente da parte di cittadini ed elettori.

Ciononostante anche la Svizzera non è stata in grado di arrestare il lento, ma continuo processo d'erosione dell'importanza di queste piccole entità di decisione decentralizzata e concorrenziale. Lo stato assistenziale ha visto negli ultimi tre decenni uno sviluppo pesante, e il liberalismo, sempre scettico a riguardo dell'interventismo, soffre perdendo tendenzialmente il suo elettorato. La "variante svizzera" dello stato assistenziale non è stata formata da una temporanea maggioranza socialdemocratica ma da una democrazia di concordanza nella quale una sinistra con tendenze abbastanza docili, per quanto riguarda il potere statale, raramente ha raggiunto i voti di più di un quarto dell'elettorato. L'economia di guerra ha naturalmente favorito gli interventi dello stato in questo secolo provocando in diversi settori dell'economia tendenze alla centralizzazione praticamente irreversibili, per esempio e soprattutto nella politica agraria. Per un periodo abbastanza lungo la democrazia diretta, abbinata ad entità fiscali concorrenziali, è in grado di ostacolare il continuo incremento della quota statale; quest'effetto di frenatura si manifesta però anche contro i programmi di liberalizzazione e di abolizione di regole superflue. Riforme radicali della politica economica, come sono state realizzate nel Regno Unito da Margaret Thatcher e nella Nuova Zelanda da Roger Douglas, sarebbero quindi impossibili nel sistema politico della Svizzera che ha la decentralizzazione e la democrazia diretta come base. Con queste premesse riforme radicali sarebbero facilmente impediti da coalizioni di avversari di vari schieramenti e con motivi completamente differenti.

L'economia di mercato permette l'autodeterminazione decentralizzata basata sull'autonomia privata nell'ambito delle fac-

gende individuali; la democrazia permette la condeterminazione socialmente autonoma nella soluzione comune di problemi comuni. Come massima queste due procedure sono metodi equivalenti e combinabili per la soluzione di problemi. Dal punto di vista liberale la meta comune di queste due procedure è: il massimo di autodeterminazione possibile e – dove questa arriva ai suoi limiti – il massimo di condeterminazione possibile.

Il prezzo del principio della maggioranza si manifesta nel fatto che per le minoranze si tratta di decisioni prese da altri e che perciò limita il loro diritto di autodeterminazione fino ad annullarlo. Per questo motivo è necessario combinare il principio della maggioranza con la protezione delle minoranze e con diritti di libertà che devono essere schermati da possibili interventi della maggioranza politica. Il se, fino a che punto e come questo sia possibile fanno parte delle questioni fondamentali della teoria liberale concernente la costituzione e la sua applicazione reale. Aperta rimane anche la questione del genere di criteri con i quali si definiscono i problemi che devono essere – a vantaggio della società – risolti con norme collettive e obbligatorie.

Non è la limitazione conseguente ma l'infrenato e continuo gonfiamento di compiti e spese dello stato che portano alla fine al collasso del sistema politico che corre il pericolo di trovarsi in una situazione nella quale – nel doppio senso della parola – non ha più nessun credito. Anche la fuga in una comunità più grande non serve a frenare questa evoluzione in modo serio, al massimo può rallentare il processo in corso. Malgrado tutto non vorrei concludere con una confessione a favore di un ruolo sempre più importante del mercato; ciò è per me piuttosto un fatto che un "*desideratum*". Vorrei invece concludere con paio di frasi essenziali sul valore posizionale permanente di una politica sottoposta al controllo democratico.

Il sistema politico, la "*res publica*", non è alla fine. Il governo

deve essere controllato democraticamente, ossia il governo deve poter essere continuamente criticato e cambiato senza forza illecita. (*Karl Popper* ha ridotto le cose al punto cruciale: "*L'importante in una democrazia è che si possa destituire il governo senza spargere del sangue*", in: *Ich weiss, dass ich nichts weiss* – ossia "Io so che non so niente" – Francoforte, 1991, p.8).

La democrazia ha la forza di sopravvivere ed è compatibile con l'economia di mercato ed il liberalismo se si limita alle questioni importanti e fondamentali tentando nel medesimo tempo di contenere il raggio d'azione dell'intervento dirigistico e fiscale nell'ambito veramente necessario di costrizione e di obbligo generale. L'interesse pubblico che deve essere più protetto è la garanzia della libertà individuale. La democrazia può essere molto più diretta se si limita il suo raggio d'azione sia nell'economia sia nella società. Meno distanza reale si trova nella relazione tra i compiti dello stato, le spese pubbliche ed il controllo da parte di tutti i partecipanti, più efficace è infine il controllo del potere politico.

## Liberalismo e mercato

Richard A. Posner

La libertà degli antichi, il cui esempio più eminente è costituito dalla democrazia ateniese, consisteva nel diritto dei cittadini a partecipare direttamente al governo della comunità. Col trascorrere del tempo, il progressivo aumento delle dimensioni delle comunità politiche ha reso impossibile la pratica della democrazia partecipativa. Di conseguenza, quando la democrazia partecipativa si è ridotta al periodico esercizio del diritto di eleggere i propri rappresentanti politici, si è imposta una nuova concezione della libertà. Tale concezione consisteva nella libertà dalla coercizione statale e, in talune varianti, anche nel diritto alla protezione dello Stato, principalmente nei confronti della violenza privata. La nuova libertà, la libertà dei moderni, è fondamentalmente una libertà "negativa" consistendo in un diritto *contro*, anziché essere un diritto a qualcosa, e rappresenta la pietra angolare del liberalismo classico, il liberalismo sviluppato da Locke, Montesquieu, Adam Smith, Bentham, John Stuart Mill e altri pensatori nel corso dei secoli Diciottesimo e Diciannovesimo, soprattutto - ma non esclusivamente - in Gran Bretagna e precipuamente in Scozia. In seguito si sono prodotte concezioni alternative della libertà, tra le quali spicca quella del liberalismo welfarista, che sostiene il diritto alla fornitura da parte dello Stato dei servizi sociali e si estrinseca in una serie di misure redistributive della ricchezza. Nel corso degli ultimi anni i principi del liberalismo classico, grazie in particolare alle opere di Friedrich von Hayek e Milton Friedman, si sono nuovamente imposti all'attenzione e hanno guadagnato il sostegno degli studiosi.

L'argomento di questo scritto consiste nella relazione tra il liberalismo classico e il libero mercato; questo rende innan-

zitutto necessario considerare la teoria economica dei liberali classici in relazione alla teoria economica moderna, spesso definita "neoclassica" per riconoscerne gli elementi di continuità e al tempo stesso le differenze con la tradizione classica. Quest'ultima può essere riassunta, sia pure a rischio di un eccesso di semplificazione, nelle proposizioni che seguono (si tenga in mente il fatto che sto esaminando esclusivamente la teoria economica dei liberali classici e non i loro principi politici ed etici):

1. Non è possibile confidare nell'altruismo per ottimizzare le attività economiche tra estranei, a differenza di quanto accade solitamente nei rapporti tra membri della stessa famiglia e amici intimi.
2. Le politiche statali miranti a dirigere le attività economiche tipicamente producono l'effetto di ridurre, e non di accrescere la ricchezza. L'esempio più classico è rappresentato dal mercantilismo, ossia dalla politica di massimizzare le riserve auree di una nazione. Si noti che anche le leggi contro l'usura (ossia quelle leggi che impongono tetti massimi agli interessi sui prestiti e a quelli relativi ad altre transazioni commerciali) hanno l'effetto di ridurre la ricchezza.
3. Il modo più efficiente, nel senso della massimizzazione della ricchezza, per organizzare le attività economiche consiste nell'affidarsi all'interesse personale dei singoli individui agenti in mercati liberi e privati.
4. Per funzionare efficacemente, tuttavia, un sistema di mercato libero ha bisogno di un ordinamento giuridico che riconosca e faccia rispettare i diritti, precipuamente i diritti di proprietà e quelli derivanti dai contratti e, se necessario, punisca la violazione di tali diritti applicando le pene previste dalla legge. Queste attività statali, per quanto esigue, comportano spese che devono essere coperte dalla tassazione.
5. La ricchezza non conduce necessariamente alla felicità. In particolare, in virtù della riduzione dell'utilità marginale del

reddito, gli aumenti della ricchezza producono aumenti di felicità proporzionalmente minori e pertanto (giacché gli individui sono generalmente simili, nel senso che posseggono criteri di utilità marginale grosso modo analoghi) i trasferimenti di ricchezza dai ricchi ai poveri aumentano il grado di felicità complessivo di una società.

6. Il bene ultimo non è rappresentato né dalla ricchezza, né dalla felicità: la riflessione morale può rendere possibile l'individuazione di piaceri "superiori" e "inferiori", la critica della ricerca della ricchezza e il riconoscimento di norme sociali che possono favorire o ostacolare la ricerca della ricchezza o della felicità.

Consideriamo l'effetto che un secolo e mezzo di studi economici ha avuto su queste proposizioni. La prima è chiaramente ancora valida: la storia degli ultimi centocinquanta anni è costellata di esperimenti sociali falliti fondati sull'assunto che gli individui possano essere obbligati a comportarsi in modo altruistico con perfetti estranei al punto da poter abbandonare, o anche solo limitare, il sistema di mercato fondato sull'interesse personale.

La seconda sopravvive ancora: le scienze economiche moderne hanno in ampia misura confermato le critiche mosse dal liberalismo classico all'intervento statale nei mercati, sia per il tramite di politiche mercantilistiche o di altre interferenze negli scambi internazionali e interni, sia per mezzo di leggi sull'usura e di altre forme di controllo dei prezzi, o per mezzo della miriade di altre intromissioni nel funzionamento del libero mercato. Gli economisti classici, tuttavia, non avevano compreso adeguatamente il pericolo per l'assegnazione delle risorse posto dalla presenza di monopoli e di cartelli privati (compresi i cartelli sindacali) o quale effetto - negativo o positivo - possano avere sui terzi talune attività economiche apparentemente limitate ai contraenti. È possibile che le esternalità fossero meno comuni in un'epoca caratterizzata da economie meno complesse e

meno integrate di quelle moderne, nonché da una ridotta densità della popolazione, ma comunque sia, il problema venne riconosciuto solo molto più tardi. Oggi comprendiamo che gli Stati rivestono un importante ruolo dal punto di vista della massimizzazione della ricchezza, sia stimolando la produzione di beni e servizi che portano considerevoli benefici esterni, come ad esempio l'istruzione, sia limitando la produzione di beni e servizi che, invece, causano notevoli costi esterni, come le diverse forme di inquinamento. Ritengo inevitabile che le nazioni moderne abbiano apparati statali più vasti, relativamente alle dimensioni generali dell'economia, rispetto alle società del Diciottesimo e Diciannovesimo secolo.

Il quarto punto ha ancora una validità accettata. Un ordinamento giuridico ha un'importante funzione economica, consistente sia nel facilitare le transazioni nell'ambito del mercato e, laddove i costi di transazione imposti dal mercato siano proibitivi, nel riprodurre i suoi esiti per mezzo di regole e norme giuridiche concepite come forme di assegnazione del prezzo a beni non commercializzati (come, ad esempio, la sicurezza personale). Quest'idea è la pietra angolare della fioritura di studi che analizzano il rapporto tra economia e diritto.

È sul quinto punto che la dottrina economica moderna diverge più nettamente da quella classica. Abbastanza sorprendentemente, la differenza comporta che sotto un importante aspetto l'economia classica sia nettamente più "libertaria" di quella neoclassica. Il pensatore fondamentale per comprendere tale divergenza è Jeremy Bentham. Sebbene si tratti sotto molti aspetti di uno dei principali liberali classici (fu lui, ad esempio, a correggere Adam Smith in tema di leggi sull'usura, di cui Smith in principio sosteneva l'utilità), il suo convinto utilitarismo gli fece sostenere (mi pare che sia stato il primo ad avanzare un'ipotesi del genere) l'idea che parificare la ricchezza avrebbe accresciuto la felicità generale. Bentham non era direttamente a favore dell'uguaglianza

della ricchezza per gli individui in quanto riteneva che sarebbero venuti meno gli incentivi a lavorare e produrre. Tuttavia egli fornì i fondamenti intellettuali per la redistribuzione della ricchezza; sulla base del suo pensiero, John Stuart Mill e altri studiosi elaborarono le proprie dottrine (non dimentichiamo che Mill attraversò una fase socialista). In particolare, Mill minimizzava gli effetti della redistribuzione sugli incentivi, sostenendo che lo Stato dovesse avere sostanzialmente mano libera nella redistribuzione, anche se non nell'allocazione delle risorse. Mill, inoltre, fu il più ardente sostenitore della distinzione tra piaceri superiori e inferiori e del dovere di spingere la popolazione a ricercare i primi.

I liberali neoclassici accettano l'idea dell'utilità marginale decrescente del reddito, ma rifiutano l'assunto implicito in Bentham, Mill e altri pensatori classici, secondo il quale è possibile confrontare i criteri di utilità marginale di diversi individui o immaginare che tali criteri siano analoghi. Rifiutando tale assunto, i liberali neoclassici hanno minato le basi della redistribuzione di Bentham e dell'incoraggiamento verso la fruizione dei piaceri più elevati di Mill. Più precisamente, ne hanno minato le basi economiche o utilitaristiche, giacché i loro sostenitori potevano ancora fare ricorso ad argomentazioni di carattere politico ed etico. Inoltre, gli studi sugli effetti concreti della politica di redistribuzione riportarono l'attenzione sul problema dei loro effetti incentivi, ossia sul medesimo problema che aveva impedito a Bentham di sostenere tale politica, nonostante la sua convinzione che i criteri di utilità marginale fossero confrontabili.

Una volta che si sia negato che gli economisti siano in grado di esprimere pareri su come massimizzare la felicità o l'utilità e accettando invece l'idea che la scienza economica non possa stabilire un fine o un obiettivo sociale ultimo (e anzi rafforzando tale convinzione sulla base del crescente riconoscimento di quanto sia controversa qualsiasi riflessione morale), si pone la questione della capacità degli economisti

di fornire pareri in ambito politico e, di conseguenza, viene messa in discussione la validità della tradizione classica (perfezionata nella sua versione neoclassica) come sistema normativo.

La scienza economica è sempre stata strettamente legata al riformismo sociale. La difesa del libero scambio di Adam Smith, la critica di Bentham delle leggi contro l'usura, la giustificazione di Keynes dei deficit del bilancio statale in periodi di depressione, il sostegno di Friedman al monetarismo, alle forze armate professionali e alla tassazione negativa del reddito non sono che alcuni dei molteplici esempi della propensione degli economisti a tradurre le proprie diagnosi delle patologie economiche in ricette per la loro cura. Gli economisti, tuttavia, raramente hanno ritenuto che fosse opportuno gettare un ponte tra l'"essere" e il "dover essere", ossia porre su solide basi la pratica di trasformare l'economia da scienza semplicemente positiva a normativa. La branca della scienza economica che affronta rigorosamente il problema della normatività, ossia l'"economia welfarista", ha sempre rappresentato un settore secondario della disciplina, proprio come la bioetica rappresenta un ramo periferico della medicina. Il motivo che permette agli economisti di aggirare con tanta facilità il problema della normatività del loro campo di studio è che solitamente essi possono fare appello ad un obiettivo generalmente accettato, come ad esempio massimizzare il valore della produzione, evitando così di discutere il valore intrinseco dell'obiettivo proposto. Mostrando come un mutamento di politica economica possa rendere possibile il raggiungimento dell'obiettivo, gli economisti possono avanzare un'affermazione normativa senza essere costretti a difendere le proprie premesse e gli assunti sui quali si fonda la loro teoria. Possono così mantenere il dibattito al livello tecnico, in cui la discussione è sui mezzi e non sui fini. Gli economisti possono dimostrare che l'esistenza di un cartello di produttori ha come effetto la riduzione del valore del prodotto e,

giacché la massimizzazione di tale valore è uno degli obiettivi generalmente accettati per una società commerciale, la loro dimostrazione fornisce un'argomentazione apparentemente inconfutabile per la proibizione dei cartelli.

È questo "apparentemente" a risultare importante. Gli avversari delle proposte di riforme economiche non esitano a proporre obiettivi alternativi a quello dell'efficienza o della massimizzazione del valore. Questo avviene in particolare quando gli economisti si avventurano in campi tradizionalmente lontani dall'economia, cosa che accade con sempre maggiore frequenza. Dire che un campo non è tradizionalmente considerato pertinente all'economia significa che qualunque ipotesi destinata ad orientarlo in direzione di una maggiore efficienza o di altri valori economici è destinata a stonare, in quanto si presume che i problemi che non sono esplicitamente economici siano analizzati alla luce di valori non economici. Che deve fare, dunque, l'economista? Egli può sempre affermare di aver dimostrato che una determinata politica potrebbe aumentare l'efficienza, ma non può sostenere in modo convincente che adottarla sia cosa saggia o opportuna. È possibile fare di più?

No, a meno di collegare i valori economici ad una concezione di valore più ampia. Storicamente, per tornare alla mia breve disamina del liberalismo classico, ciò ha significato collegare la scienza economica all'utilitarismo, ossia alla dottrina che afferma che massimizzare la felicità rappresenta il bene supremo. L'economia moderna impiega numerosi termini derivati dall'utilitarismo, come "utilità prevista", "utilità marginale" e "massimizzazione dell'utilità". Ma in pratica l'economia normativa è raramente utilitarista in senso stretto, proprio in virtù del rifiuto neoclassico della commensurabilità delle utilità di diversi individui. Per tornare all'esempio del cartello, se è vero che una collusione tra produttori riduce il valore della produzione, esso ha altresì l'effetto di trasferire ricchezza dai consumatori ai produttori stessi:

questo potrebbe a sua volta aumentare l'utilità complessiva in misura superiore alla diminuzione del valore della produzione (ciò dipenderebbe principalmente dal rapporto tra il piacere che i beneficiari del cartello deriverebbero dai profitti superiori e lo svantaggio per le vittime del cartello). L'economia moderna, come abbiamo visto, ha abbandonato il tentativo di misurare l'utilità, in quanto tale obiettivo richiede informazioni in merito alle preferenze alle emozioni degli individui che sono pressoché impossibili da ottenere.<sup>1</sup> Il collegamento storico tra economia e utilitarismo è stato così reciso. Il significato pratico del concetto di utilità nella scienza economica moderna si limita principalmente alla valutazione della propensione al rischio, che può ampliare il divario tra la ricchezza e un più generico senso del valore. È inoltre necessario rilevare che l'utilitarismo, anche a prescindere dai problemi connessi all'impossibilità di misurare le utilità individuali, non rappresenta una guida affidabile per realizzare una qualsivoglia politica sociale.<sup>2</sup> Le ragioni sono sostanzialmente tre: in primo luogo poche persone credono realmente (e non c'è modo di dimostrare che esse abbiano torto) che massimizzare la felicità, o la soddisfazione o la gioia o provare più piaceri che dolori o qualsiasi altra personale interpretazione di utilità sia o debba essere il proprio obiettivo nella vita. La felicità è importante per molte persone, ma non è tutto. Quanti di noi vorrebbero inghiottire una pillola che ci facesse cadere in uno stato di *trance* beato e felice per il resto della nostra vita, anche se fossimo assolutamente convinti che questo rimedio è perfettamente sicuro ed efficace?

In secondo luogo, aggregando le utilità di persone diverse, l'utilitarista considera le persone alla stregua di cellule dell'organismo sociale e non come individui. È questa l'origine della nota propensione dell'utilitarismo di sfociare nella barbarie, come nel caso del deliberato sacrificio di un innocente per la maggiore felicità del "mostro dell'utilità". I difensori



dell'utilitarismo cercano di rispondere alle critiche affermando che la mancanza di fiducia nei funzionari dello Stato non può che rendere vano qualsiasi tentativo dello Stato stesso di massimizzare l'utilità individuale. L'unica forma realizzabile di utilitarismo, l'unico regime che potrebbe massimizzare l'utilità nel mondo reale, sarebbe una sorta di utilitarismo sposato dal governo che limitasse il potere dello Stato!

E tuttavia le obiezioni pratiche alle implicazioni logiche dell'utilitarismo non colgono l'essenza del problema: è la logica stessa che è repellente. Quand'anche ammettessimo che fosse possibile risolvere il problema dell'applicazione pratica dell'utilitarismo il risultato (ossia la beatitudine per la popolazione prodotta da funzionari totalmente benevoli e democraticamente responsabili) non ci piacerebbe.

In terzo luogo, in via di principio l'utilitarismo non ha confini, tranne forse quello di applicarsi ad esseri senzienti. Peter Singer, il principale sostenitore dei diritti degli animali, è un utilitarista.<sup>3</sup> Gli animali provano dolore, così come, a maggior ragione, gli stranieri; quindi l'utilitarismo entra in conflitto con il principio intuitivo che i nostri obblighi sociali verso le persone della nostra stessa società sono più forti che nei confronti degli stranieri e che i nostri obblighi verso un essere umano sono più forti di quelli verso un (altro) animale.

Alcune delle obiezioni mosse all'utilitarismo possono essere eliminate sostituendo la ricchezza all'utilità come elemento da massimizzare. Ciò comporta in un certo senso un ritorno ad Adam Smith e alla sua marcata distinzione tra ricchezza da una parte e felicità (o bene) dall'altra. In questo caso la "ricchezza" non va intesa semplicemente in termini monetari ma piuttosto come la somma di tutti gli oggetti, tangibili e intangibili, ai quali attribuiamo valore nella società, pesati rispetto al prezzo che avrebbero se fossero scambiati sul mercato. In altre parole, la transazione di mercato viene considerata come paradigma dell'azione moralmente corretta.

Questo modo di vedere, sebbene sia vista come il fumo negli occhi da chiunque conservi anche solo tracce di convinzioni socialiste in quest'epoca di capitalismo trionfante, può essere spiegata facendo ricorso alla nozione di consenso palese o implicito. Supponiamo che A venda la propria collezione di francobolli a B per 1.000 dollari. Questo comporta il fatto che la collezione vale meno di 1.000 dollari per A e più di quella stessa somma per B. Purché la transazione non abbia effetti su terzi, essa migliora le condizioni delle due parti e non peggiora quelle di nessun altro. Si tratta dunque del prodotto di una libera scelta unanime.

La massimizzazione della ricchezza mitiga il noto problema della massimizzazione dell'utilità. Il valore è più facilmente stimabile dell'utilità: non occorre decidere quello che gli individui desiderano, che sia la felicità o altro. L'ambito possibile per la coercizione diminuisce (anche se, come vedremo, non si annulla) perché il diritto di agire per soddisfare i propri desideri è limitato dalla disponibilità a pagare (B non può impossessarsi della collezione di A solo perché gli darebbe più piacere di quanto non ne dia ad A); i valori non economici, quali la libertà e l'autonomia vengono conservati e il problema dei confini viene risolto in quanto la comunità viene definita sulla base di chi possiede il denaro sufficiente a soddisfare i propri desideri.

Rimangono tuttavia alcuni importanti problemi. L'obiezione fondamentale al principio di massimizzazione della ricchezza come norma etica non è, come si potrebbe credere, che gran parte delle transazioni hanno effetti su terzi e che l'economia non può essere organizzata su basi puramente volontaristiche. Questo è vero, ma è allo stesso tempo il motivo per cui abbiamo un ordinamento giuridico (la cui necessità è stata chiaramente riconosciuta dai liberali classici, coerentemente con la propria filosofia del governo).<sup>4</sup>

L'obiezione fondamentale alla massimizzazione della ricchezza come norma etica non è la sua applicabilità, bensì la dipen-

denza dagli esiti del mercato per la distribuzione della ricchezza. A potrebbe valutare la propria collezione solo 900 dollari, mentre B sarebbe disposto ad attribuirle un prezzo di 1.200 dollari, non perché A ami i francobolli meno di B, ma perché A è in miseria e deve vendere la collezione per poter mangiare, mentre B è ricco e, pur non amando appassionatamente i francobolli (potrebbe, anzi, essere del tutto indifferente al loro fascino), desidera diversificare la propria enorme ricchezza acquistando svariati beni da collezione. Anche in queste circostanze le condizioni di A e di B migliorerebbero in seguito allo scambio, anzi, l'esempio rende chiaro il motivo che migliora le condizioni dei due. Le circostanze alle quali ho accennato, tuttavia, minano le fondamenta morali di un sistema sociale orientato alla massimizzazione della ricchezza. Supponiamo, infatti, che sia stato raggiunto il paradiso dell'ottimalità e che tutte le istituzioni di una società siano conformi ai requisiti della massimizzazione della ricchezza, consistendo quindi di mercati liberi integrati da interventi statali che ne simulano gli effetti dove necessario. Ebbene, in tal caso il modello di consumo e produzione sarà rigorosamente determinato dalla distribuzione della ricchezza. Di conseguenza, se tale distribuzione è ingiusta, allora neanche il modello di attività economiche che ne deriva potrà dirsi giusto. Inoltre, giacché la distribuzione della ricchezza è a sua volta principalmente determinata dal mercato, la giustizia del mercato non può essere fatta derivare dalla giustizia della distribuzione della ricchezza: si tratterebbe di un classico esempio di ragionamento circolare.

Nella nostra società il reddito e la ricchezza<sup>5</sup> non sono distribuiti equamente, ma questa non è di per sé stessa una dimostrazione evidente della sua ingiustizia. Gran parte dell'ineguaglianza è il prodotto di scelte individuali (io stesso sarei più ricco se molti anni fa non avessi accettato la nomina a giudice), tra cui la scelta del rischio finanzia-

rio che si è disposti ad assumersi. L'ineguaglianza è altresì determinata dalle diverse condizioni d'età, di carattere e di operosità, nonché da quella che potremmo definire la "lotteria naturale", ossia le diverse capacità innate, quali l'intelligenza, l'energia e la buona salute. Buona parte dell'ineguaglianza è determinata dalla pura e semplice fortuna: vi è la fortuna di essere nati in un paese prospero, quella di trarre beneficio o svantaggio dagli imprevedibili mutamenti nelle preferenze dei consumatori o nei mercati del lavoro, la fortuna di ereditare, la fortuna nei mercati finanziari, la fortuna di conoscere le persone "giuste", la fortuna di avere genitori in grado di investire nel vostro capitale umano e disposti a farlo.

La giustificazione per un sistema di leggi e di politiche orientate alla massimizzazione della ricchezza, quindi, non può fondarsi su motivazioni etiche, bensì pragmatiche e consiste nel dimostrare che le ineguaglianze arbitrarie nel reddito e nella ricchezza degli individui non sono dannose, perniciose e destabilizzanti, né accrescono la povertà, mentre il tentativo di ridurre tali ineguaglianze certamente avrebbe questi effetti negativi. Dimostrare ciò è impresa non da poco, che non è possibile compiere nello spazio limitato di questo articolo. In altra sede ho discusso a fondo l'affermazione che un grado elevato di ineguaglianza economica, come quello odierno degli Stati Uniti, è nocivo nei confronti della libertà e della stabilità politica. La mia conclusione, coerentemente con la difesa pragmatica del sistema di libero mercato, è che il livello - non tanto la distribuzione - della ricchezza sia positivamente correlato con questi beni politici e che l'uguaglianza del reddito abbia viceversa una correlazione negativa con essi. Di conseguenza ritengo che un sistema di libero mercato, ossia un sistema orientato alla massimizzazione della ricchezza, possa favorire anche il raggiungimento di beni politici.<sup>6</sup> Così facendo, ritengo di avere collegato l'approccio libe-

rale classico nei confronti dell'economia all'ideale politico dei liberali classici, l'ideale di una comunità politica pacifica ed essenzialmente libera.

## NOTE

1. Alcuni economisti affermano che confrontare le utilità di individui diversi è privo di senso, ma in questo sbagliano. I genitori, ad esempio, cercano sempre di indovinare, con alterne fortune, gli effetti relativi sulla propria utilità e su quella dei figli causati dal trasferimento di denaro ai figli stessi. Questa è una caratteristica generale dell'altruismo, e l'altruismo, sia all'interno che all'esterno della famiglia, è comune.
2. La letteratura sulla relazione tra economia e utilitarismo è sterminata. Per un'interessante antologia, cfr. AA. VV., *Ethics, Rationality and Behaviour*, a cura di, Francesco Farina, Frank Hahn e Stefano Vannucci, 1996.
3. Cfr. Peter Singer, *Animal Liberation*, ed. riveduta e corretta, 1990.
4. Come Ronald Coase ha dimostrato in un articolo ormai classico (cfr. Ronald Coase, "The Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics* 3, 1, 1960), se i costi di transazione sono bassi, il mercato assorbirà in se stesso le esternalità. Analogamente, se i costi di transazione in un quadro dominato da un monopolio sono bassi, le vittime del monopolio pagheranno il monopolista affinché questi espanda la propria produzione a un livello competitivo. Sussisterà ancora un trasferimento di ricchezza al monopolista, ma, almeno in prima approssimazione, l'allocazione di risorse sarà efficiente, in quanto la produzione del mercato monopolizzato sarà la medesima che si avrebbe in regime di libero mercato.
5. Il reddito è il flusso, la ricchezza è il capitale. Giacché l'uno può essere convertito nell'altra, impiego indifferentemente i due termini.
6. Cfr. Richard A. Posner, "Equality, Wealth, and Political Stability" *Journal of Law, Economics and Organization*, 13, 1997.

## Liberalismo classico e libero mercato

Giuseppe Bognetti

Il tema della sessione è il ruolo del mercato nella dottrina liberale e in quella democratica. Io in qualche modo rovescerei il tema e parlerei invece del ruolo del settore pubblico e del ruolo della politica fiscale nella dottrina liberale e in quella democratica. Lo faccio sia per questioni di competenza, sia perché mi sembra che gli altri interventi siano più centrati, appunto, nella discussione del ruolo del mercato. Peraltro il settore pubblico, la politica fiscale sono complemento al mercato e quindi studiando la politica fiscale si può individuare il ruolo del mercato stesso e del sistema economico nel suo complesso. In questo seguo quel grande economista e sociologo, Schumpeter, che affermava che i sistemi fiscali rivelano in pieno la civiltà delle singole nazioni. Dal sistema tributario si ricavano informazioni storiche e sociologiche di grandissimo interesse.

In primo luogo mi soffermerò sulla visione liberale prendendo ad esempio paradigmatico la politica fiscale liberale seguita da Gladstone. Ancora una volta seguo Schumpeter che identifica in Gladstone il politico che meglio incarna la politica fiscale liberale. Cercherò di vedere poi, per sommi capi ovviamente, quali sono stati i cambiamenti che hanno portato alla elaborazione di politiche liberaldemocratiche e successivamente a politiche di stampo keynesiano e di stampo roosveltiano (new deal); infine farò alcuni commenti sui recentissimi sviluppi.

Allora, quali sono le regole che devono essere rispettate perché il sistema fiscale rispetti i principi del sistema economico liberale? In primo luogo lo Stato deve assumere funzioni minimali (i socialisti della cattedra tedesca parlarono poi di questo stato come lo stato guardiano); in altre parole deve semplicemente limitarsi ad osservare il libero dispiegarsi delle forze economiche e a salvaguardare il funzionamento del mercato. C'è piena

fiducia nel funzionamento del mercato e si ritiene che il mercato sia in grado di valorizzare al massimo le energie che nascono dai diversi strati della società.

Questo cosa comporta? Anzitutto un livello di spesa basso in quanto le funzioni dello Stato devono essere limitate soprattutto ad attività che riguardino il mantenimento dell'ordine pubblico interno ed esterno.

In secondo luogo il sistema tributario è mero strumento di raccolta di risorse finanziarie necessarie per il funzionamento dello stato con esclusione di imposte molto progressive; Gladstone, come Ministro del Bilancio, si propone infatti di abolire l'allora tenue progressività dell'imposta personale inglese con la giustificazione che la progressività disincentiva i risparmi riduce la propensione al rischio e frena quindi i tassi di sviluppo dell'economia; colpire i redditi elevati significa frenare lo slancio dell'attività imprenditoriale.

Anche nel settore delle imposte indirette Gladstone pensa che il ruolo dello stato vada circoscritto e quindi suggerisce di colpire solo alcuni beni per lasciare invariato il più possibile il sistema dei prezzi. Ancora una volta risulta chiaro che secondo la visione liberale il mercato riflette bene costi di produzione e preferenze dei consumatori.

Terzo punto, il bilancio deve rispettare la regola del pareggio. E' accettata l'ipotesi che il sistema raggiunga, senza bisogno di interventi estranei la piena occupazione. Deficit o surplus di bilancio porterebbero a squilibrare il sistema. Punti fondamentali della politica liberale classica sono quindi: intervento dello Stato limitato a pochi settori, e perciò spesa pubblica contenuta, imposte dirette in larga misura proporzionali, imposte indirette collocate su pochi beni e bilancio in pareggio.

Il quadro politico muta verso la fine del XIX del secolo, con l'allargamento del corpo elettorale fino al raggiungimento del suffragio universale. L'entrata sulla scena politica di nuovi gruppi sociali impone un cambiamento di direzione; in particolare prendono forza correnti politiche e di pensiero che possia-

mo definire in senso molto lato democratiche (tralasciando il filone più propriamente socialista). Bisogna però distinguere tra due posizioni: l'una che ha maggior peso nella prima metà del secolo e che si può definire liberal-democratica, l'altra, successiva, che trova i momenti di maggior splendore con l'affermarsi del new deal e delle teorie keynesiane.

La prima corrente è bene rappresentata, in Italia da persone quali Einaudi e Bresciani Turrone. Essi esprimono ancora con forza la necessità di avere il bilancio in pareggio; tuttavia ammettono che lo Stato possa avere limitate funzioni redistributive. Einaudi è certamente contro un'imposta molto progressiva e si scaglia contro gli economisti utilitaristi alla Edgeworth, alla Pigou che volevano arrivare a sistemi quasi egualitari, ma riconosce che lo Stato deve assumere una serie di funzioni che vanno al di là dello Stato minimale. Da un lato quindi una limitata funzione redistributiva, dall'altro anche un allargamento dei compiti dello Stato.

Voglio ora leggersi una pagina di Einaudi che, secondo me, da un lato è estremamente illuminante della sua visione politica e dall'altro mette bene in luce alcune tensioni che hanno attraversato e attraversano tuttora la nostra società.

Dice Einaudi "Il processo di irrigidimento nel meccanismo economico è forse inevitabile ed in massima parte anche vantaggioso. Una società socialmente stabile deve tendere a dare sicurezza di vita alla grandissima maggioranza degli uomini i quali non amano e non sono in grado di sopportare l'incertezza. Non desiderano correre rischi e non saprebbero affrontarli. E' non solo inevitabile, ma è vantaggioso che i servizi comuni resi dallo Stato diventino sempre di più numerosi e vari e ricchi, che l'istruzione gratuita o quasi gratuita delle prime scuole elementari si allarghi a quelle professionali e medie e giunga sino a quelle superiori ed universitarie: che gli enti pubblici forniscano alla collettività servizi prima ignoti di luoghi di ricreazione, bagni, parchi, giardini, teatri, concerti. Che le assicurazioni sociali tolgano agli uomini la preoccupazione relativa da

un minimo di vita normale.

L'elenco non è chiuso ed è destinato ad allungarsi, ad una condizione, che non si raggiunga il punto critico. Importa conservare una certa proporzione di cui l'ottima può essere determinata solo da un'esperienza sempre rinnovata, fra la quota fissa rigida del prodotto sociale totale e quella elastica variabile. Alla collettività importa sia serbata in vita, a condizioni di parità con i componenti la maggioranza, la minoranza di uomini disposti a vivere incertamente, a correre rischi, a ricevere onorari invece di salari, profitti invece di interessi. Importa perché non esiste un'alternativa. Gli uomini della minoranza sono necessari perché il meccanismo economico, sociale, morale e intellettuale di una società viva e progressiva è necessariamente soggetto a rischio perché la vita medesima è mutamenti, è variazione continua, è un succedersi di crisi, di alti e bassi, di transizioni continue." Einaudi L. "In lode del profitto" in *Pratiche inutili*, Einaudi 1959 pagg. 192, 193.

Questo passo, mi sembra, ponga molto bene in luce una difficoltà presente anche oggi nella nostra società: garantire sicurezza conservando contemporaneamente un sistema economico sufficientemente flessibile ritornerò fra poco su questo tema. La seconda impostazione, sempre nell'ambito delle dottrine democratiche, che supera e cambia i canoni liberali della politica fiscale è quella rappresentata dal new deal e da tutte quelle politiche che prendevano a modello le dottrine keynesiane.

Quali indicazioni si ricavano da queste dottrine che, partendo dagli anni Trenta, dall'inizio della grande crisi, tengono banco almeno fino alla fine degli anni Settanta? In primo luogo si abbandona la regola del bilancio in pareggio perché non si ha più fiducia che il mercato riesca a regolare l'economia in modo da raggiungere il pieno impiego.

In secondo luogo si sostiene che ci sono numerosi fallimenti del mercato che richiedono, per essere corretti, l'intervento dello Stato o comunque di un soggetto pubblico. In terzo luogo si pensa che lo Stato si debba preoccupare della distribuzione

del reddito. Idee democratiche di tendenza egualitaria in questi anni si presentano massicciamente nell'agone politico. Quindi forte redistribuzione e introduzione di sistemi ad alta progressività. In Gran Bretagna si raggiungono aliquote marginali a carattere quasi espropriatorio dell'80%-90%. La posizione classica liberale viene quasi totalmente rovesciata.

Qualche cosa è cambiato nell'ultimo periodo tanto che si parla, infatti, di una ripresa del liberalismo. Anche se forse è troppo presto per giudicare in prospettiva storica eventi a noi così vicini penso si possa affermare che attorno agli inizi degli anni 80 vi è effettivamente stata una svolta. Mi sembra comunque che alcune tendenze di segno liberale possono essere osservate: da un lato, c'è un ritorno alla regola del bilancio in pareggio. Il recente trattato di Maastricht e il successivo patto di stabilità, danno la sensazione che nell'Unione Europea sia quasi costituzionalizzata la regola del pareggio del bilancio. Infatti solo quando ci sono crisi rilevanti si possono avere deficit che superino il 3% del Pil.

Dall'altro negli anni recenti è una diminuita la progressività delle imposte, e quindi la funzione di redistribuzione del sistema tributario. Oggi aliquote marginali dell'80, 90% non sono immaginabili. Dalla metà degli anni Ottanta a partire dagli Stati Uniti e dall'Inghilterra è incominciata la diminuzione delle aliquote marginali. Il fenomeno ha riguardato quasi tutti i paesi più avanzati compresa l'Italia. Si pone maggiore attenzione agli incentivi economici e quindi non si vogliono colpire con aliquote marginali troppo elevate la remunerazioni delle iniziative economiche.

Il cambiamento di clima è attribuibile in larga misura alla internazionalizzazione del sistema economico. E' cresciuta fortemente la competitività tra i vari paesi e questo a messo a confronto economie con costi del lavoro molto diversi. I paesi più avanzati si trovano a dover fronteggiare una situazione alquanto nuova. E' necessario il recupero di quello che Einaudi chiamava la flessibilità, per consentire di far fronte rapidamente a

nuovi scenari e a nuove sfide competitive.

In tema di politica fiscale questo può voler dire concorrenza tra i vari sistemi con abbassamento del carico tributario. I paesi più sviluppati sono chiamati a concorrere con sistemi che hanno minore protezione sociale e quindi minori imposte e quindi minori costi di lavoro. Lo Stato quindi si trova sotto pressione per diminuire la propria presenza nel settore delle assicurazioni sociali; diventa attuale perciò il discorso di Einaudi in quanto ancora una volta ci troviamo a dover, in circostanze storiche diverse (dovute principalmente alla sempre crescente internazionalizzazione dei singoli sistemi economici) a scegliere tra maggiore e minore flessibilità e tra maggiore e minore sicurezza.

## Per un riformismo liberale

*Piero Ostellino*

Mi rendo perfettamente conto in mezzo a tanti accademici di fare la parte del vaso di coccio. Sono, come ha detto il Prof. Sartori, un modesto giornalista che ha avuto la fortuna di avere alcuni autorevoli maestri, il più autorevole dei quali sta proprio qui al centro di questo tavolo e dal quale mi aspetto anche le reprimende, dopo quello che dirò. Quindi vi chiedo scusa se farò un po' la parte dell'avvocato del diavolo, non so come chiamarla, di fronte a quello che è stato detto questa mattina e fino adesso.

Ho vissuto a lungo nei paesi cosiddetti del "socialismo reale". Perché venivano chiamati del "socialismo reale"? Perché nei congressi di partito, sulla *Pravda*, nei discorsi ufficiali, c'era una totale e completa identificazione tra teoria e prassi. La teoria che puntava alla giustizia sociale, alla realizzazione di quella libertà superiore di cui parlava Marx e la prassi l'esercizio quotidiano del potere. Poi uno andava in mezzo alla strada e scopriva invece che non era così e cioè che c'era una dittatura della prassi, il totalitarismo, sugli ideali della teoria. E quindi c'era una forte discrasia tra teoria e prassi, fra buone intenzioni, chiamiamole così, e realtà. Ed è per questo che si chiamavano paesi di "socialismo reale".

Io ho paura, questa è la mia preoccupazione, che anche i paesi cosiddetti di democrazia liberale si avviino o qualche volta finiscano con l'essere dei paesi di "democrazia reale", cioè nel senso che nei consessi, nei congressi, nei discorsi, negli scritti di coloro i quali si identificano con la democrazia liberale o con il liberalismo comunque sia, c'è una perfetta identificazione tra fini, cioè la massimizzazione delle libertà individuali e collettive, politiche, economiche e

sociali, e i mezzi, cioè le istituzioni politiche ed economiche e il mercato stesso, inteso come uno strumento. Mentre poi, quando uno va per la strada, scopre che non c'è sempre questa identificazione tra fini e mezzi. Scopre che i fini restano quelli dei padri fondatori, i mezzi - a parte il costituzionalismo, la cornice del costituzionalismo liberale di cui ha parlato questa mattina il Prof. Sartori - i mezzi intesi come, appunto, le istituzioni e il mercato non vanno più al passo con i tempi.

Il macellaio di Adam Smith non c'è più. Al suo posto è comparso un signore che si chiama Soros, che va in giro per il mondo, abbatte parità di cambi, distrugge economie, getta nella disperazione milioni di persone che non sanno nemmeno chi sia Soros e perché lo faccia e via di questo passo.

Diciamo che il rischio che stiamo correndo, soprattutto dopo il crollo del muro di Berlino e la crisi del comunismo, è che ci abbandoniamo facilmente all'elogio del mercato, delle sue virtù taumaturgiche, all'elogio dell'eguaglianza delle opportunità, perché viviamo in un paese di democrazia liberale, che ha vinto la guerra con il comunismo, della neutralità dello Stato, insomma il rischio che corriamo è quello di usare la stessa lingua di legno che usavano i miei "nemici" sovietici, a questo punto trasferita alla cultura liberale. L'unica differenza è che cambia il contenuto del cosiddetto bene comune, cioè di un concetto totalmente astratto. Dire religione della libertà è però uguale a dire dittatura del proletariato, è uguale a dire solidarietà sociale, è uguale a dire Stato nazione ecc. ecc.

In altri termini, abbiamo perso di vista il "come" (questa è una lezione del Prof. Sartori) rispetto al dovere essere e rischiamo di cadere noi nell'utopia liberale.

Alla ricerca del "come", cioè di una risposta empirica agli interrogativi della realtà contemporanea, ci siamo rifugiati in una interpretazione economicistica della storia. Compiendo lo stesso errore che hanno fatto i marxisti, cioè l'uso di categorie economiche per pervenire a conclusioni di carattere politico.

Ed ecco allora che in Russia abbiamo creduto che all'avvento del capitalismo e del mercato sarebbero seguite automaticamente anche le libertà, la democrazia, lo stato di diritto e crediamo che nei paesi di democrazia liberale, o ci illudiamo che nei paesi di democrazia liberale lo sviluppo possa risolvere automaticamente gli squilibri sociali, le ingiustizie ecc. ecc. e cioè troppi tra di noi, a mio avviso, hanno confuso la Borsa valori con lo stato di diritto, il mercato con la Rule of law; il capitalismo con l'imperialismo. Cosa che non è.

Che cosa sta succedendo in Russia? Sta succedendo che abbiamo cercato di instaurare il mercato e il capitalismo, abbiamo insegnato ai vecchi boiardi dello Stato sovietico come privatizzare e oggi chiamiamo capitalismo quella che è stata una pura rapina di questi signori nei confronti di una proprietà pubblica, quale era, tutto sommato, la grande industria. Cioè ci rendiamo conto in ritardo che la prima cosa da fare in Russia era la creazione di un sistema legale, prima di pervenire alle privatizzazioni ecc. ecc. Cioè ci stiamo rendendo conto che senza intervento dello Stato non c'è né mercato, né capitalismo e che pertanto in Russia non c'è né mercato, né capitalismo.

Da noi, a mio avviso, la prima cosa da evitare è di illuderci che lo Stato minimo produca maggiore libertà e che si identifichi con il liberalismo.

In questo senso, sempre restando dentro questo filone critico, mi pare che sono entrati in crisi due presupposti dell'economia di mercato e cioè l'uguaglianza delle opportunità e la neutralità dello Stato.

Il conflitto che a mio avviso si profila per il nuovo millennio, per il prossimo secolo, è quello fra il principio di organizzazione capitalistico e il principio di organizzazione democratico e lo stesso liberalismo, che sono profondamente antitetici l'uno dall'altro. L'uno, l'organizzazione di tipo capitalistico, che ha come filosofia l'eliminazione del più debole, la necessaria eliminazione del più debole; l'altro, quello democratico,

invece, che ha il principio della difesa del più debole. La metafora dell'uguaglianza delle opportunità, nel secolo scorso, era in fondo la corsa all'oro, dove tutti ci si allineava sulla stessa linea, i carri erano più o meno gli stessi, i cavalli erano più o meno gli stessi così che la metafora spiegava bene tale uguaglianza delle opportunità.

Oggi, invece, la competizione esige un'accumulazione di risorse, non solo finanziarie, di conoscenze, di rapporti interpersonali, intellettuali, culturali ecc. che non sono reperibili sempre sul mercato. Anche nel paese più democratico e liberale del mondo, soprattutto più liberale, gli Stati Uniti, basta sbagliare quartiere per essere tagliati fuori dalla competizione. Emergono così anche i limiti del mercato come strumento di libertà. Cioè la riduzione dei bisogni a domanda di consumo. Ma i bisogni non sono riconducibili, non sono riducibili e non possono essere gratificati semplicemente dal consumo, il mercato non produce più libertà. Cioè ci sono preferenze, ci sono bisogni che non si possono soddisfare attraverso lo scambio di beni materiali, cioè attraverso il mercato.

Marx aveva fondato gran parte della sua teoria sui beni materiali. Oggi noi viviamo in un mondo in cui invece prevalgono i beni immateriali e quindi per esempio, prendendo spunto da quello che diceva Monateri questa mattina, la scomparsa del cittadino e la sua identificazione con il consumatore è, a mio avviso, regressiva rispetto anche a questa concezione conservatrice del liberalismo.

La neutralità dello Stato. La società dei due terzi (non lo dico io, ma lo dice James Buchanan, quindi un liberal-conservatore) produce normative, consuetudini, valori, aspettative, credenze, comportamenti, funzionali alla maggioranza che ha marginalizzato chi non ha, o quanto meno che tiene ai margini chi non ha. La democrazia e le libertà avevano progredito fino a quando coloro i quali non avevano erano la maggioranza e coloro i quali avevano erano la minoranza e questa maggioranza premeva su coloro i quali avevano, strappando

delle concessioni successive, fino al punto di porsi nella condizione di almeno parziale eguaglianza delle opportunità.

Oggi non è così, perché coloro i quali hanno sono la maggioranza e questa maggioranza tende in qualche modo a marginalizzare coloro i quali non hanno, le minoranze etniche, religiose, civili, eccetera. In altri termini, questo meccanismo diventa una sorta di versione edulcorata della volontà generale roussoiana, che era democratica, ma certamente non liberale e del centralismo democratico leninista, che non era né liberale, né democratico col risultato che lo Stato contemporaneo non è neutrale nei fatti. Anzi, nei fatti, è tutt'altro che neutrale visto che la produzione di aspettative, credenze, valori, normative ecc. riflette funzionalmente gli interessi di chi ha. E allora si chiedono i fautori del mercato democratico, perché non istituzionalizzare la non neutralità dello Stato in funzione di un correttivo del mercato e del principio di uguaglianza dell'opportunità? Allo scopo di reintegrare nella democrazia, nelle libertà, e di realizzare una maggiore libertà, le minoranze che in qualche modo sono marginalizzate?

Questo era quello che io volevo dire. Questa mattina in una riunione dei responsabili degli istituti, dei centri di studio liberali, ho detto che forse sarebbe ora che la smettessimo, se non per ragioni di carattere strettamente pedagogico o di proselitismo, che sono egualmente legittime, che la smettessimo, dopo la caduta del muro di Berlino, di guardare indietro, celebrando i nostri padri fondatori e cominciassimo a guardare in avanti, cioè pensando a un "riformismo liberale" (chiamiamolo così per comodità) cioè a quello che è necessario fare per adeguare istituzioni, mercato ecc. a un mondo che è profondamente, totalmente cambiato rispetto a quello del 1776 di Adamo Smith, ma anche rispetto a quello della prima metà di questo secolo, cioè di Hayek, Mises e tanti altri.



## **Diritti individuali e scelte collettive: la società aperta e i suoi dilemmi**

### **Libertà individuale e vincoli collettivi**

*Pietro Barcellona*

#### *1. L'individuo spaesato*

Mai come nell'epoca presente l'individualismo coincide con l'autorappresentazione della maggioranza degli abitanti dell'Occidente e che, tuttavia, nonostante una così profonda interiorizzazione di siffatto modello culturale, è altrettanto diffusa la sensazione che gli individui siano di fatto in balia di poteri, apparati, corporazioni, ecc. che rendono assai labile il significato della loro individualità e assai esiguo lo spazio effettivo della loro libertà.

Occorre allora cercare di proporre qualche interpretazione di tale fenomeno per prendere poi posizione sui problemi che esso pone.

Nello scintillante supermercato mondiale; la libertà si è risolta nella potenza pratica dell'azione efficace (libertà = poter fare); l'universale e il particolare si sono autosciolti nella figura del "Singolare" assoluto, sciolto da ogni vincolo e da ogni legame.

La vera dimora dell'individuo spaesato in continua oscillazione in un immenso campo magnetico dove si liberano le differenze, gli elementi locali, i dialetti, è la "presenza" senza trascendenza, l'*hic et nunc* dell'unica dimensione spaziotemporale della società globalizzata e del tempo reale.

Ogni tensione si dissolve nella continuità dell'innovazione, di un meccanismo che *mette in produzione ogni cosa che incontra*.

Proprio i sentimenti che il Moderno considerava scarto, opacità, residuo, sono messi "al lavoro", vale a dire diventato attitudine professionale di relazione alla società: così come il nichilismo diventa l'*intentio recta* della potenza tecnico-produttiva.

Tutte le modalità della vita anonima delle nostre metropoli - dal cinismo alla chiacchiera filosofica, - entrano come elementi costituenti del processo di razionalizzazione che assume la figura della «fuoriuscita dalla società del lavoro tradizionale». Con questa espressione si intende sottolineare come oggi l'erogazione diretta della fatica sembra divenuta un fattore marginale a fronte dell'accumulazione di sapere coagulato nel general intellect. Ci sono intere costellazioni concettuali che funzionano già di per sé come «macchine» produttive, senza dover adottare un corpo meccanico e neppure un'animella elettronica.

Tutto ciò sembra rendere superata la stessa categoria classica di *soggetto individuale* come luogo autoconsapevole di libertà e responsabilità.

Nella *fenomenologia dell'opportunismo* - come l'ha definita De Carolis - si realizza in particolare la consumazione definitiva della «religione della libertà» come coscienza, riflessione sul mondo esterno, distacco, e si compie la metamorfosi della libertà in potere / possibilità (dei possibili), dove accade solo ciò che è già contenuto, presupposto nella potenza del sistema. «L'accesso ai possibili è riservato soltanto a chi può, dunque in pratica a chi già lo possiede».

Di fronte a questo scenario della contemporaneità non solo perdono di significato le tradizionali distinzioni di destra e di sinistra (che non hanno più nessuno spazio e nessun luogo), ma la stessa assunzione di un principio regolativo, di un criterio per ipotizzare una società migliore dell'attuale, appare

una mera velleità.

## 2. Lavoro e autorappresentazione: la fine dei luoghi comuni

Il lavoro è stato nella modernità il centro di riferimento di ogni teoria politico-sociale e anche del grande pensiero filosofico, assai più che in qualsiasi altra epoca.

Al di là di ogni diversità di prospettive, si può dire con certezza che il lavoro ha rappresentato sia il titolo per l'attribuzione di un reddito, sia il presupposto della cittadinanza, sia il misuratore del contributo di ciascuno al processo di produzione e riproduzione della vita.

Il lavoro è stato, sotto questo profilo, il principio di organizzazione della società moderna e il significato essenziale di ogni autorappresentazione individuale e collettiva.

Per queste ragioni ogni riflessione che ne colga solo aspetti parziali è inevitabilmente riduttiva. Piuttosto mi sembra necessario chiedersi in che modo il lavoro è ancora il punto di riferimento delle autorappresentazioni individuali e del rapporto fra l'individuo e la "comunità", intesa in senso ampio come partecipazione sociale del processo di produzione e riproduzione della vita.

Con una battuta si può dire che paiono scomparire dalla scena sia gli individui, sia le scelte collettive. Questa è l'epoca nella quale al posto degli individui liberi sono rimasti numeri, serie, frammenti, e al posto delle scelte collettive ci sono tribù, clan, mafie chiuse come fortezze. Al di sopra di questo magma naviga in Internet la società globale, che apparentemente non intrattiene rapporti né con gli individui, né con i clan e le tribù.

Con quali categorie della filosofia politica e del diritto che ripropongono le tradizionali coppie oppostive: Stato-mercato, libertà-vincolo, e credo che con queste categorie non si va molto lontano. Eppure c'è chi ritiene che sta arrivando al pettine l'antico modo del rapporto fra libertà e coazione e ha paragonato la vittoria dell'Occidente sul comunismo come la vitto-

ria di Atene su Sparta, della società civile-mercato sullo Stato-Caserna. Il riferimento ai greci è sempre di moda nelle fasi di transizione. Atene come anticipazione borghese, come società civile, mercato, e Sparta come caserma, anticipazione dello Stato totalitario moderno. Una analogia fuorviante e pericolosa perché applica le categorie del passato a “figure” e concetti che sono propri di un diverso contesto culturale e sociale.

Ricordando la lezione di Vernant mi pare che lo spazio pubblico della *polis* si ponga come spazio alternativo alla cultura del palazzo miceneo e che sia irriducibile al mercato moderno, alla Fiera del Levante o alla fiera di Milano. Non a caso il centro dello spazio pubblico greco era il *teatro*, ed è difficile immaginare un itinerario che ci porta dai greci alla libertà dell'individuo moderno. Hanna Arendt ha descritto la vita dell'uomo greco che si riconosce nella partecipazione reciproca allo spazio pubblico come spazio della “rappresentazione” reciproca. Lo spazio pubblico non può essere un ipermercato. Nella definizione dello spazio pubblico, si colloca il problema della scelta collettiva e del rapporto tra l'individuo e il gruppo e si può vedere non l'antinomia tra l'individuo e il gruppo, ma la loro complementarità. Cos'è allora lo spazio pubblico?

Francesco Alberoni, in un articolo intitolato “L'impresa planetaria e la fine dei luoghi comuni”, descrive la propria vita, e i suoi incontri mattutini e richiama l'attenzione sulla progressiva sostituzione degli incontri personali con i circuiti informatici e gli automatismi della Rete e con la scena di un ipermercato affollato di acquirenti.

Alberoni continua osservando che questo fenomeno è rilevante anche per i “saperi” che si sono completamente separati dalla “produzione”; le cose che si vendono negli ipermercati non si producono più in quella regione, in quel “luogo”, e le informazioni sono standardizzate e inaridite. I saperi tradizionali sono divenuti sterili perché non hanno più un “oggetto” su cui misurarsi.

Sembra finita la civiltà dello spazio pubblico in cui gli uomini

si ritrovavano all'interno di un confine fisico, che definiva il rapporto fra la campagna e la vita urbana, e dove l'*esser pubblico* non significava avere un “ruolo”, ma partecipare pubblicamente del proprio *esserci*, direbbe Ernesto de Martino.

Lo spazio virtuale di cui si parla oggi non ha niente a che vedere con lo spazio pubblico perché quest'ultimo è caratterizzato dalla simultanea presenza della *parola* e del *corpo*. La corporeità, il nostro essere fisico ha una rilevanza decisiva nella definizione dello spazio pubblico. Lo spazio pubblico è uno spazio in cui conta il confine fisico e la presenza affettiva dei corpi.

Gli affetti sono il grande assente del mondo moderno, nel senso che non sono più rappresentati nel mondo della Rete. Sono negati, occultati, e perciò esplodono nelle forme terribili della violenza moderna che è una violenza anonima, impersonale, seriale, sempre più immotivata: una violenza fredda.

C'è, a mio parere, il rischio di una grande catastrofe in senso in questa scomposizione triadica della società: *quella* in cui gli individui atomizzati non riescono più a sapere se stanno comunicando effettivamente con qualcuno; *quella* delle tribù che si sono chiuse nelle fortezze etniche, territoriali; *quella* globale che viaggia in Internet senza alcun riferimento al mondo di carne e sangue di *quella* che “una volta” si chiamava la “realtà”.

Perché è accaduto questo mutamento radicale?

Quando cadde il muro di Berlino sembrò a tutti che finalmente la storia umana fosse diventata unica. Certamente è bello pensare a una *storia umana universale*, come è bello pensare di essere *cittadini del mondo*, ma resta l'interrogativo se si può essere cittadini senza appartenere a una “città”, a una “patria” nel senso di Geertz.

La globalizzazione, infatti, ha distrutto le culture particolari e anche la tradizione europea rischia di essere indefinibile. Lefebvre scrive che è in crisi la *grande nazione europea*, non quella degli Stati, ma l'Europa continentale che viene dalla tradizione ebraica e da quella greca. L'uomo del continente europeo è greco ed ebreo perché greci ed ebrei sono i suoi antenati

e non già pirati e mercanti, come gli uomini del mondo anglosassone.

Sulla libertà di abitare la terra ha prevalso la libertà di navigare in rete; sulla libertà del cittadino, la libertà del mercato. Con la globalizzazione l'impresa si è separata dal territorio, gli investitori si sono liberati di ogni vincolo con i fornitori, con i consumatori, coi lavoratori, col paese.

Il vero *soggetto libero* è adesso il denaro virtuale.

Inoltre la velocizzazione dell'informazione ha distrutto il concetto di distanza e anche i concetti tradizionali su cui si fondava l'informazione legata all'apparato sensoriale, e dunque al corpo. Il corpo vive e trascrive, vede e ricorda, elabora emozioni e le trascrive nella memoria. La distruzione della distanza attraverso la rete informatica, sta distruggendo la possibilità di essere individui e di essere anche gruppi, giacché individuo e gruppo non si possono pensare separatamente. È una pura fantasia pensare che l'individuo si autocostruisce o che il soggetto autocertifichi la propria esistenza. La presenza si certifica attraverso un rapporto di generazione.

Siamo tutti nati da una coppia, all'interno di un contesto che ci ha trasmesso (come dice Lefebvre) culture, visioni, stili di vita, che non sono la somma delle deliberazioni individuali, ma l'espressione del collettivo umano che è sempre plurale e anonimo. La città ateniese non era una comunità organica, ma una moltitudine contenuta in uno spazio pubblico comune.

La distruzione della memoria ha determinato la sostanziale omologazione e la convinzione assurda di vivere in una sorta di presente eterno dove non c'è la responsabilità del passato, né la responsabilità verso il futuro.

Non possiamo continuare a baloccarci con le categorie classiche della filosofia del diritto, della filosofia politica e della scienza della politica per vedere se bisogna avere una legge elettorale maggioritaria o una legge proporzionale.

Ci troviamo di fronte a uno squilibrio crescente tra le dinamiche economiche e le dinamiche culturali; lo Stato non è più il

contenitore del rapporto tra produzione e consumo. Si è realizzata una scissione totale della produzione dalle forme di vita, dal luogo in cui si consuma e gli uomini sono diventati dei contenitori di beni di consumo.

L'individuo moderno, come dice Lasch, è un individuo debole, un piccolo Narciso che ha bisogno continuamente di oggetti nuovi da consumare feticisticamente.

Occorre allora cercare di capire meglio cos'è la "globalizzazione" e quale impatto ha sulla autorappresentazione degli individui.

### 3. *La radice possessiva dell'individualismo moderno.*

Un individualismo senza soggettività è l'individualismo della massificazione, dell'omologazione e della differenziazione funzionale: pluralità di ruoli formalizzati che definisce le diverse funzioni e alla quale si accede "liberamente", liberi di scegliere gli oggetti del supermercato. Nell'individualismo di massa diventa praticamente vera la forma dell'uomo senza qualità di Musil: *i soggetti sono prodotti dal sistema*.

*Perché questo avviene?*

Il sistema ha incorporato un principio di funzionamento che lo ha autonomizzato dalla *intenzionalità soggettiva*; esso funziona secondo la sua logica di riduttore della complessità e del disordine del mondo.

La *tecnica sociale* si è autonomizzata, resa indipendente dalle intenzioni, perché è stata per così dire "programmata" così sin dall'inizio: paradossalmente è il compimento della vocazione dell'individualismo moderno.

L'individualismo moderno, infatti, esprime l'esigenza di costruire la "potenza del soggetto" sulla astratta disponibilità della natura, sulla sua trasformabilità e appropriabilità da parte del singolo in quanto tale. L'individualismo del soggetto è quello della "proprietà libera" da ogni legame, da

ogni funzione sociale.

L'autonomia dell'individuo è *formalmente* garantita dall'autonomia dell'economico e dall'eguaglianza del diritto. L'autonomia dell'economico - il principio del valore di scambio - tende, però, a riorganizzare la società secondo il criterio del calcolo economico. Trasforma la (proprietà della) natura in merce, il lavoro in merce, ecc. La mercificazione è inevitabile nel progetto dell'autonomia dell'economico. Questa trasformazione riduce la determinazione dell'individuo a *determinazione quantitativa*.

La quantità è il metro dell'esistenza. Il proprietario diviene consumatore.

La garanzia dell'esistenza assume la "forma" del mercato: è l'eguaglianza formale che tende a transitare in un sistema di calcolo razionale. L'individualismo possessivo contiene in sé i germi della sua dissoluzione dell'individualismo di massa di consumo. La sua stessa tendenza alla generalizzazione/inclusione (tutti hanno diritto a...) lo condanna alla genericità/generalità della massificazione. L'ordine non ha più bisogno di una "legittimazione esterna", perché ha incorporato il principio della generale appropriabilità dei "beni" prodotti: produrre oggetti per l'appropriazione e il consumo.

I presupposti di questo processo sono il dominio *dell'artificialità* e la strategia dell'inclusione di tutti gli individui nella sfera del *consumo di massa*.

Ma l'oggettività del "funzionamento sistemico" e il dominio della forma della merce/valore di scambio, trasformano il soggetto in oggetto del sistema e l'individuo in appendice contingente delle strategie d'azione formalizzate nei ruoli.

La liberazione da ogni fondamento, da ogni trascendenza e da ogni vincolo sociale, trasforma la logica del sistema in una sorta di divenire perpetuo; e cancella ogni discontinuità, ogni irruzione di contingenza forte, capace di produrre nuove forme dell'individualità.

#### 4. La costituzione sociale dell'individuo

L'immaginario dell'individualismo del consumo di massa si compie nella singolarizzazione atomistica, perché la singolarizzazione realizza la estrema scissione tra le connessioni funzionali del "sistema" e la vita di ciascuno di noi, che ormai segue un percorso quasi schizofrenico. Non c'è più nessun rapporto tra la rappresentazione concettuale e l'esperienza pratica. Tutto è stato dissolto; la Modernità ha sciolto, come diceva Marx, tutto ciò che teneva legato, vincolato l'individuo.

La scomparsa del legame sociale ha reso il rapporto fra "l'io e il u" un rapporto labile, un rapporto fragile, annullato nell'astrattezza del diritto e della comunicazione stereotipata.

La pretesa della costituzione autoreferenziale dell'individuo, che non è mediata dal rapporto sociale, che non riconosce, cioè, che l'individualità è un processo sociale, non rappresenta, però un momento evolutivo, ma l'astratta proiezione "fantastica" dell'individuo nella "coscienza trascendentale" del soggetto astratto, titolare di diritti astratti.

Il processo di costruzione dell'individuo, al contrario, è infatti, un processo faticoso, doloroso che si realizza in una costante mediazione sociale, in una *mediazione sociale* che è sempre, in qualche modo, *personalizzata* e *istituzionalizzata*. Il rapporto tra la madre e il bambino è un rapporto personale, affettivo; ma è anche un rapporto dentro il quale "parlano" le generazioni, le tradizioni, le culture; è un rapporto in cui il "noi" è in qualche modo dentro e fuori, la società è presente ed è assente, è incarnata nella madre ed è altrove.

Per sfuggire a quest'esperienza di dolorosa separazione e di progressiva emersione dell'io, ci siamo consegnati all'individualismo astratto, che poi precipita nell'individualismo consumistico, e alla fine, angosciati, cerchiamo correttivi nella solidarietà e nell'assistenza. In questa paradossale rappresentazione dell'individuo autosufficiente, dalla quale sembra impossibile uscire, così come non si esce dall'illusione che la ragione,

la tecnica, possano “controllare” totalmente le passioni e le emozioni.

In realtà, (come dice Bion), nessun individuo, per quanto isolato nel tempo e nello spazio, dovrebbe essere considerato al di fuori di un gruppo o privo di “manifestazioni attive di psicologia di gruppo”. Se ciò accade la dimensione gruppale si ripropone in forme regressive e arcaiche.

Dietro l’angolo dell’individualismo e del razionalismo utilitarista c’è la violenza che esplode e c’è il ritorno della comunità primitiva.

Allora, cosa dobbiamo fare? possiamo ritrovare il rapporto col legame sociale come un “rapporto fattuale”, non come un rapporto formalizzato in regole astratte. Scoprire la dimensione sociale, rappresentare questo “noi”, questa “gruppalità” (che è, allo stesso tempo, una dimensione della psicologia individuale) significa avere accesso al problema della creazione sociale dei significati e avere accesso alla dimensione normativa della società. Ogni società, infatti, istituendosi, attraverso le prassi collettive dei gruppi umani che la compongono, crea i significati e i valori che danno senso al mondo esterno e le articolazioni che strutturano le varie sfere (sacro e profano, pubblico e privato, interno ed esterno).

Se a partire dalla concretezza dell’esperienza dei gruppi e dalla riflessione sulle pratiche collettive, rimettiamo in campo la nostra creatività e la nostra responsabilità rispetto ai significati sociali, e diamo finalmente corpo a questa dimensione pratica, a questa prassi che è sempre innervata di valori possiamo uscire dal vicolo cieco in cui ci troviamo.

##### *5. Oltre individualismo e comunitarismo.*

La verità del soggetto individuale è sotto questo profilo una verità che lo supera e lo radica nella società e nella storia. Il processo di costituzione della soggettività individuale è un proces-

so di coalescenza di singolarità e di universalità, di individualità e socialità.

Può apparire paradossale, ma l’esperienza della nascita e dello sviluppo dell’autorappresentazione della propria singolarità (immagine di sé) è implicata nella relazione con gli altri, con la coppia dei parenti, con il gruppo e in definitiva con la socialità anonima e impersonale del “collettivo umano”. In altri termini, l’io è irrappresentabile senza il tu, e l’io e il tu non possono intendersi se l’intendersi non è già socialmente istituito da noi, che non è affatto un megasoggetto, ma il mondo storico-sociale a più voci nel quale ciascuno è da sempre radicato. In questi termini l’egoismo, inteso come mero interesse materiale, e l’altruismo inteso come pura idealità, sono allo stesso tempo astrazioni e riduzioni illegittime della realtà psico-sociale: il legame sociale è sempre immanente ad ogni processo di socializzazione e va ben oltre ogni tentativo di teorizzazione astratta.

L’apparente antinomia fra individuo e società deriva dall’esperienza paradossale che la società non è producibile dagli individui (sommando gli individui atomizzati si avrebbe al più una babele della lingua o meglio una clinica psichiatrica), ma che neppure l’individuo è un prodotto interamente sociale (la psiche non è producibile socialmente, né è interamente manipolabile). Scarto, dunque, ma anche relazione, come accade nell’attività psicoanalitica, dove “il postulato pratico della singolarità dell’individuo, si accompagna all’evidenza massacrante della sua non singolarità, nello stesso tempo in cui l’ipotesi della sua riducibilità nella teoria, incontra costantemente l’evidenza della sua irriducibilità».

È altresì attraverso l’esperienza dello scarto (e della relazione fra individuo e gruppo) che si istituisce la distinzione tra autonomia ed eteronomia, fra oggettivazione e alienazione. L’esperienza dello scarto è infatti costitutiva dell’autonomia individuale. L’individuo si costituisce a partire dalla percezione dello scarto e dalla riflessione su essa. Percezione e riflessività sono gli elementi strutturanti della costituzione individuale.

Anzitutto la percezione dello scarto fra interno ed esterno, la percezione della distinzione fra il sé e l'altro: l'esperienza che il proprio interno è abitato dall'altro, dalle esigenze, dai criteri e dai principi di regolazione sociale, e che tuttavia se ne possono prendere le distanze. Infine, la percezione della distinzione fra conscio e inconscio, fra i propri fantasmi sociali. Questa percezione e la riflessione che su essa incardina permettono di costituire l'autonomia dell'individuo come consapevolezza di potere alterare questi rapporti con se stessi e con gli altri, con il mondo esterno, di poter trasformare l'immaginario, di farlo in qualche misura proprio, di poter dire: questo è il mio desiderio, questa è la mia verità. Autonomia come costruzione di una propria misura nel rapporto fra sé e il mondo, nei rapporti fra i propri desideri degli altri. Una relazione consapevole che non annulla (e come mai potrebbe annullare) ciò che abita dentro di noi e che affonda le sue radici in un terreno comune che non sarà mai compiutamente attingibile.

L'autonomia è insomma l'istituzione della riflessività e, cioè, della consapevolezza che ciascuno di noi non può pretendere che non ci siano condizionamenti storico-affettivi, psichici e sociali del proprio agire e tuttavia ha il diritto di discutere e di pensare intorno alla verità e alla giustizia senza sentirsi vincolato a tali condizioni. Ciascuno ha, cioè, la possibilità di mettersi in questione e di mettere in questione l'ordine esistente.

## L'errore del liberalismo e il futuro della libertà

*Hans-Herrmann Hoppe*

Il liberalismo classico ha conosciuto un declino per oltre un secolo. In questo articolo si sostiene che il motivo principale di tale declino sia un errore nella dottrina liberale concernente la natura e la funzione del governo.

Il liberalismo afferma che la funzione del governo sia la protezione dei diritti umani universali alla vita (proprietà di se stessi), dell'appropriazione originaria dei beni presenti in natura (proprietà privata) e dello scambio volontario (contratto). Per un liberale, tuttavia, il governo non è semplicemente un'ente specializzato vincolato dalle medesime regole degli altri attori, quali ad esempio una compagnia d'assicurazione. Il governo è caratterizzato da due privilegi unici. Si tratta di un ente che detiene il monopolio decisionale ultimo con potere coercitivo su di un determinato territorio (giurisdizione) e ha il potere di tassare.

Si sosterrà quindi che un governo definito in tal modo è incompatibile con la funzione di protettore del diritto di proprietà di se stessi, della proprietà privata e dei contratti. Anziché proteggerli, un monopolista territoriale e coercitivo della giurisdizione dotato del potere di tassare eroderà e distruggerà sistematicamente tali diritti. È così che il liberalismo ha di fatto contribuito alla distruzione dei diritti che originariamente voleva proteggere e conservare. Di conseguenza, si avvanzerà la proposta che il liberalismo ripari al proprio errore e confluisca nel suo discendente ideologico, più radicale e coerente, dell'anarchia fondata sulla proprietà privata (anarcocapitalismo). In tal modo il liberalismo riguadagnerà la propria credibilità intellettuale, da tempo perduta; inoltre, ritornando alle proprie origini di credo rivoluzionario e presentando un ideale di decentramento politico radicale (secessione) totalmente diverso, anzi opposto agli

attuali progetti statalisti di “integrazione europea” e di “nuovo ordine mondiale” dominato dagli Stati Uniti, questa trasformazione intellettuale potrebbe condurre ad un autentico rinascimento liberale e alla riaffermazione della libertà e della proprietà.

Il liberalismo classico si è trovato in declino per oltre un secolo. Dalla seconda metà del Diciannovesimo secolo, gli affari pubblici sono stati ispirati in misura crescente da idee socialiste: il comunismo, il fascismo, il nazionalsocialismo e - nella forma più duratura - la socialdemocrazia.

In questa situazione i liberali possono sostenere che il liberalismo rappresenta una dottrina valida e che la popolazione la rifiuta nonostante sia vera. Oppure, e questo è quanto mi propongo di fare, si può considerare tale rifiuto come il segnale di un errore della dottrina stessa.

*L'errore fondamentale del liberalismo risiede nella sua teoria del governo.*

Il liberalismo, a partire da Locke, si fonda sulla nozione di proprietà di se stessi, dell'appropriazione originaria delle risorse naturali, della proprietà privata e del contratto intesi come diritti umani universali. Nei confronti di re e principi, questa centralità del concetto di diritti umani universali poneva i liberali in opposizione diretta e radicale ad ogni governo costituito. Per un liberale ogni uomo, che fosse un contadino o un re, era soggetto agli stessi principi universali di giustizia e, se uno Stato non poteva trovare la giustificazione della propria esistenza in un contratto tra proprietari, allora non aveva alcun titolo ad esistere. Ma come poteva un qualsiasi governo trovare tale giustificazione?

La replica liberale partiva dall'assunto evidente che assassini, ladri e delinquenti esisteranno sempre e che la vita sociale sarebbe impossibile se tali individui non corressero il rischio di veni-

re puniti per i propri misfatti. Per conservare un ordinamento liberale è necessario obbligare, con la minaccia o l'applicazione vera e propria della violenza, chiunque non rispetti la vita e la libertà altrui ad astenersi da atti illegali. Da questa premessa, i liberali concludevano che il compito di difendere la legge e l'ordine sia funzione eminente del governo tra gli uomini.

La correttezza di tale conclusione dipende dalla definizione di governo. Se per governo s'intende semplicemente un qualsiasi individuo o azienda che fornisca servizi di protezione ad una clientela pagante che sceglie volontariamente tale protezione, allora la conclusione è corretta. Ma questa non è la definizione adottata dai liberali. Per un liberale il governo, o lo Stato, non è semplicemente un'azienda specializzata come potrebbe essere, ad esempio, una compagnia d'assicurazione, bensì si tratta di un ente dotato di due caratteristiche peculiari. In primo luogo è un monopolio territoriale coercitivo del potere decisionale (cioè ha giurisdizione su di un determinato territorio) e in seconda istanza ha il potere di tassare. Ma se si assume questa definizione di governo, allora la tesi liberale è dimostrabilmente falsa.

In effetti è difficile concepire che dei proprietari possano mai sottoscrivere un contratto che dia titolo ad un contraente ad obbligarli, una volta per tutte, a rivolgersi esclusivamente ad esso per la loro protezione e per la risoluzione ultima delle eventuali vertenze. Un contratto di tal fatta, infatti, implicherebbe la cessione ad altri da parte di un individuo del diritto decisionale ultimo in merito alla propria persona e ai propri beni. Tale cessione equivale in pratica ad assoggettarsi alla schiavitù. Nessuno, tuttavia, può accettare, né è verosimile che lo faccia, di porre la propria persona e i propri beni permanentemente alla mercé delle azioni di un altro. Altrettanto inconcepibile è che qualcuno conceda al proprio protettore il diritto di tassare. Nessuno sarebbe disposto a concludere un contratto che permetta al protettore di determinare unilateralmente, senza il consenso del protetto, il prezzo da pagare per ottenere il servizio in oggetto.



I liberali, da Locke in poi, hanno cercato di risolvere questa contraddizione ricorrendo al traballante espediente di accordi, contratti e costituzioni “implicite” o “concettuali”. E tuttavia tutti questi tentativi hanno regolarmente prodotto la stessa conclusione, ossia che è impossibile derivare una giustificazione per il governo sulla base di contratti espliciti.

L'erronea accettazione di da parte del liberalismo della compatibilità del governo con i principi della proprietà di se stessi, della proprietà privata e del contratto ha quindi prodotto la distruzione del liberalismo stesso.

Dall'errore originario consegue in primo luogo che la soluzione liberale al problema della sicurezza, ossia il governo limitato costituzionale, è un ideale contraddittorio. Una volta che si accetti il principio del governo, qualsiasi speranza di limitarne il potere è vana. Quand'anche, come hanno proposto taluni liberali, il governo limitasse le proprie attività alla protezione dei diritti di proprietà esistenti, si porrebbe la questione di quanta sicurezza dovrebbe essere prodotta. Motivato dal proprio interesse e dalla disutilità del lavoro, ma dotato del potere di tassare, la risposta dell'agente del governo sarebbe invariabilmente la stessa: massimizzare la spesa e minimizzare la produzione. Il suo benessere dipenderebbe direttamente dalla quantità di denaro da spendere e in misura inversamente proporzionale alla quantità di lavoro da compiere.

Si deve aggiungere che il monopolio giudiziario ridurrebbe la qualità della protezione. Se nessuno può appellarsi per avere giustizia ad enti diversi dallo Stato, la giustizia stessa verrà pervertita a favore del governo, in barba a qualsivoglia costituzione. Le costituzioni e le corti supreme di giustizia sono costituzioni e agenzie dello Stato, e le persone che decidono quali limitazioni debbano essere poste all'azione dello Stato ne sono gli agenti. È prevedibile che la definizione di proprietà e di protezione verranno alterate e l'ampiezza della giurisdizione verrà ampliata a favore dello Stato.

Una seconda conseguenza dell'errore relativo alla posizione

morale dello Stato e del governo è che la vecchia preferenza liberale per il governo locale, decentrato e di piccola entità, è incoerente.

Una volta che si sia ammesso che, allo scopo di imporre la cooperazione pacifica tra due o più individui è necessario e giustificato avere un monopolista giudiziario, ossia uno Stato, segue una duplice conclusione. Se esiste più di uno di siffatti monopolisti allora, così come non può esservi pace tra individui senza uno Stato, allora non può esistere pace tra Stati, almeno finché questi restino nella condizione di “anarchia” nei loro rapporti reciproci. Per realizzare l'obiettivo liberale di pace universale, dunque, è necessaria e giustificata una centralizzazione politica e, in definitiva, l'istituzione di un solo governo mondiale.

In ultima istanza, dall'errore di accettare lo Stato consegue che l'antica idea dell'universalità dei diritti umani si fa confusa e, con l'etichetta di “uguaglianza dinanzi alla legge” si trasforma in uno strumento dell'egualitarismo.

Una volta accettato l'assunto che lo Stato è giusto e i sovrani ereditari sono stati condannati in quanto incompatibili con l'idea di diritti umani universali, si pone la questione di come conciliare lo Stato con l'universalità dei diritti. La risposta liberale è quella di permettere a chiunque di partecipare al governo per il tramite della democrazia. A chiunque, e non solo alla nobiltà ereditaria, è permesso di esercitare qualsiasi funzione di governo. Questa concezione di uguaglianza democratica, tuttavia, è completamente diversa dall'idea di legge universale, parimenti applicabile a chicchessia. In effetti, nella democrazia si conserva l'antica separazione tra diritto dei re e diritto subordinato dei sudditi comuni, grazie alla separazione tra diritto pubblico e diritto privato e alla supremazia del primo sul secondo. In una democrazia non esiste alcun privilegio personale, ma esistono privilegi funzionali. Finché agiscono nelle loro funzioni pubbliche, i funzionari statali sono protetti dal diritto pubblico e occupano di conseguenza una posizione privilegiata rispetto agli individui che agiscono semplicemente in base all'autorità del

diritto privato. I privilegi, quindi, non scompaiono, anzi. Anziché essere limitati a principi e nobili, i privilegi, il protezionismo e la discriminazione legale sono disponibili per chiunque voglia ottenerli.

Com'è prevedibile, in regime democratico la tendenza di ogni monopolio, ossia quella di aumentare i prezzi e diminuire la qualità del servizio, non può che accentuarsi. Anziché avere un principe che considera il regno come sua proprietà, si pone a capo del paese un curatore temporaneo. Questi non possiede il paese, ma finché si trova in carica gli è permesso sfruttarlo a vantaggio proprio e dei propri protetti. Questo generico capo del governo detiene in usufrutto le risorse della nazione, ma non ne possiede il capitale. Questa situazione, non solo non impedisce lo sfruttamento, ma lo rende anzi meno lungimirante: lo sfruttamento del paese avviene senza tendere in alcun conto il valore del suo capitale. Il perversimento della giustizia, inoltre, non può che accelerare: anziché proteggere i diritti di proprietà esistenti, il regime democratico si trasforma in uno strumento per la redistribuzione dei diritti di proprietà in nome della "sicurezza sociale".

In considerazione di quanto è stato fin qui esposto, si cercherà ora di rispondere brevemente alla domanda di quale possa essere il futuro della libertà.

A causa dell'errore relativo alla condizione morale del governo, il liberalismo ha attivamente contribuito alla distruzione dei valori che voleva difendere, ovvero la libertà e la proprietà. Ne consegue che, se si vuole che la libertà possa sopravvivere, i liberali del futuro dovranno riparare all'errore presente nella loro dottrina. Perché questo avvenga, il liberalismo dovrà tramutarsi nell'anarchia fondata sulla proprietà privata, nell'anarcocapitalismo, come aveva delineato già centocinquant'anni fa Gustave de Molinari e come ha spiegato approfonditamente ai giorni nostri Murray N. Rothbard. La teoria ci dice che un monopolio coercitivo conduce inevitabilmente a prezzi più elevati e prodotti di qualità e quantità inferiore. Ciò vale tanto per

i normali beni e servizi quanto per la protezione della vita e della proprietà. D'altra parte l'esperienza ci mostra come gli Stati, ossia le istituzioni che teoricamente dovrebbero proteggere la vita, la proprietà e la libertà, sono stati responsabili nel solo Ventesimo secolo della morte di circa centosettanta milioni di persone. Non dovrebbe essere necessario altro per concordare con De Molinari e Rothbard sul fatto che, in nome della giustizia e dell'efficienza, la produzione della sicurezza (così come di ogni altro bene e servizio) dovrebbe essere affidata a imprese liberamente finanziate come le compagnie d'assicurazione.

Tuttavia, per quanto il passo dal liberalismo classico all'anarcocapitalismo possa essere breve, coerente e logicamente convincente, conducendo al rifiuto totale dello Stato in quanto istituzione immorale e inefficiente, tale passo comporta una fondamentale radicalizzazione dell'attuale movimento liberale. È dunque giusto chiedersi se una radicalizzazione del genere non possa allontanare la popolazione, marginalizzando il liberalismo stesso.

In risposta a questo problema, posso solo presentare alcuni brevi commenti. In primo luogo, giova ricordare che il liberalismo è nato come movimento radicale e addirittura rivoluzionario. Il più grande trionfo del liberalismo, la Rivoluzione Americana, è stato l'esito di una guerra di secessione. Nella Dichiarazione di Indipendenza, Jefferson ha affermato che "ogniquale volta una forma di governo danneggia la vita, la libertà e la ricerca della felicità, è diritto del popolo modificarlo o abolirlo [...] e provvedere a nuove garanzie per la propria sicurezza futura". Un anarcocapitalista può solo ribadire questa storica dichiarazione liberale.

In secondo luogo, si può chiedere quali siano stati i frutti del "liberalismo morbido" contemporaneo, ovvero della socialdemocrazia. Privo di principi, incoerente e compromesso con l'avversario, si tratta di un sistema intellettualmente fallimentare. Nessuna persona intelligente vorrebbe mai avere alcunché a spartire con un liberalismo di tal fatta. Solo idee radicali (e radi-

calmente semplici) possono infiammare l'intelletto e, se esposte correttamente, potranno smuovere delle masse, eternamente ottuse e indolenti.

A tale proposito vorrei citare Hayek: "Dobbiamo far sì che la costruzione di una società libera ritorni ad essere un'avventura intellettuale, un atto di coraggio. Abbiamo bisogno di un'Utopia liberale, di un programma che non appaia semplicemente una difesa dello stato attuale delle cose, né una forma annacquata di socialismo, ma un autentico radicalismo liberale che non tema la suscettibilità dei potenti [...] che non sia troppo rigidamente pragmatico e che non si limiti a quello che oggi appare politicamente fattibile. Abbiamo bisogno di leader intellettuali pronti a resistere alle blandizie del potere e che siano disposti ad operare per un ideale, per quanto remote possano essere le prospettive di realizzarlo in breve tempo. Questi leader devono essere uomini disposti a non tradire i propri principi e a combattere per realizzarli. [...] La vera lezione che l'autentico liberale deve apprendere dal successo dei socialisti è che il loro coraggio di essere utopisti ha guadagnato loro il sostegno degli intellettuali e, quindi, un'influenza sulla popolazione che rende quotidianamente possibile quello che solo ieri sembrava irrealizzabile. Chi si occupa esclusivamente di quello che sembra attuabile in considerazione dell'opinione pubblica ha sempre scoperto che anche un fine così limitato presto diviene politicamente impossibile da realizzare a causa dei mutamenti in un'opinione pubblica che non è stata adeguatamente formata. A meno che non riusciamo a far sì che i fondamenti di una società libera siano nuovamente un tema intellettualmente vitale, e la sua realizzazione un compito che stimoli l'ingegno e l'immaginazione delle nostre menti più vivaci, il futuro della libertà sarà sempre cupo. Ma, se riusciremo a riguadagnare quella fede nel potere delle idee che è stato il tratto distintivo del migliore liberalismo, la battaglia non sarà perduta".

Purtroppo Hayek non ha seguito il proprio consiglio e non ci ha proposto un'Utopia liberale. La sua Utopia, almeno quella deli-

neata nella sua Costituzione della Libertà, è l'ideale, ben poco attraente, dello Stato assistenziale svedese.

E tuttavia un'Utopia liberale radicale e capace di ispirare esiste. Anziché proporre un'integrazione politica sovranazionale, un governo, costituzioni, tribunali, e una valuta mondiale, una socialdemocrazia globale e un multiculturalismo pervasivo, questa Utopia propone la decomposizione radicale degli Stati nazionali esistenti. Come i loro antenati liberali classici, i nuovi liberali radicalizzati non cercano di assumere il controllo di un qualsiasi Stato. Essi ignorano lo Stato, vogliono solo che lo Stato non si curi di loro e vogliono secedere dalla sua giurisdizione per organizzare la propria protezione. Diversamente dai propri predecessori classici, che cercavano semplicemente di sostituire un governo più piccolo al governo più grande, tuttavia, i nuovi liberali radicali perseguono la logica della secessione fino alle sue estreme conseguenze logiche. Essi immaginano un processo di secessione illimitata, ossia la proliferazione di territori liberi e indipendenti, fino alla scomparsa di tutti i controlli monopolistici dello Stato. A tal fine, e in netto contrasto con i progetti statalisti di integrazione europea e di "Nuovo Ordine Mondiale", il nuovo liberalismo radicale propone un mondo di migliaia di paesi, regioni, cantoni e persino città libere, come Monaco, Andorra, San Marino, il Liechtenstein, Hong Kong e Singapore. Ma la secessione non deve necessariamente terminare con le città: l'ideale del nuovo liberalismo saranno distretti e quartieri liberi, economicamente integrati dal libero scambio (minore è l'estensione del territorio, maggiore la pressione economica verso il libero scambio), da una moneta fondata sullo standard aureo e protetti da una fitta rete di agenzie di assicurazione e arbitrato in regime di concorrenza.

Se mai questo ideale verrà visto con favore dall'opinione pubblica, la fine dell'epoca del socialismo e della socialdemocrazia sarà vicina e potremo vedere l'alba della nuova era della libertà.

## Diritti individuali e scelte collettive in una società libera

Raimondo Cubeddu

Fino a non molti anni fa, anche all'interno della tradizione del *Classical Liberalism*, era quasi scontato che in una 'società aperta' la salvaguardia dei diritti individuali potesse convivere con un numero quantitativamente e qualitativamente limitato di 'scelte collettive'. Ovviamente c'era chi, come i *Libertarians*, pur rifacendosi in larga misura al patrimonio ideale del *Classical Liberalism*, avanzava forti e motivati dubbi sulla reale possibilità di tale convivenza; c'erano certi liberali classici che non se ne nascondevano le difficoltà; ma c'era anche chi, come James M. Buchanan, riteneva che tale convivenza fosse possibile a patto che nell'individuazione delle 'scelte collettive' e nella loro realizzazione il governo fosse vincolato da un rigido dettato costituzionale e che seguisse una procedura non dissimile da quella che caratterizza la razionalità delle 'scelte individuali'.

Lasciando per il momento in disparte i *Libertarians*, ciò che contraddistingueva tale atteggiamento possibilista era la convinzione che lo stato liberale fosse il garante dei 'diritti individuali', che tale garanzia dovesse avvenire entro una cornice costituzionale non soggetta al mutare delle maggioranze governative e parlamentari, e, soprattutto, che l'estensione delle 'scelte collettive', oltre che dalla costituzione, fosse limitata alla produzione di quei pochi 'beni pubblici' che anche il liberalismo classico riteneva non producibili dal mercato, o producibili in tempi troppo lunghi rispetto alle reali e contingenti esigenze politiche e sociali.

Ora, tuttavia, è inutile nascondersi che, in larga misura,

quel quadro concettuale non esiste più. E questo per un insieme di motivi di carattere teorico, e per il verificarsi di un insieme di circostanze storiche, che cercherò brevemente di illustrare.

La questione, è inutile negarlo, è però anche connessa al rapporto tra *liberalismo* e *democrazia*. Per alcuni tale rapporto è di carattere storico e quindi contingente. Le due tradizioni sono infatti diverse sia per origini storiche, sia per specifiche differenze di carattere teorico, e soltanto l'individuazione di comuni avversari: il socialismo e le ideologie totalitarie, ha consentito che si passasse sopra le differenze dando così vita a quei regimi liberal-democratici che sono il tratto di distinzione della nostra epoca, e ai quali vanno riconosciuti pregi e difetti sui quali non mi intrattengo. Tuttavia, la scomparsa, per lo meno nel mondo occidentale, dei regimi totalitari ha avuto l'effetto di riproporre il problema delle differenze e della separazione tra le due tradizioni. Inizialmente tale esigenza rivestiva soltanto un carattere teorico, configurandosi come una petizione di principî con poche implicazioni pratiche, e per di più legate all'affermarsi di maggioranze governative più sensibili ai valori della tradizione liberale o più sensibili ai valori della tradizione democratica (o socialdemocratica). Fino a Reagan e alla Thatcher, nella reale prassi governativa dei paesi occidentali, questi spostamenti elettorali avevano poca incidenza, tant'è che in genere i governi conservatori o liberali si badavano bene dall'annullare o dal restringere gli ampliamenti della sfera pubblica realizzate dai governi democratici o socialdemocratici che li avevano preceduti. Ciò, tuttavia, si traduceva in un costante incremento delle 'scelte pubbliche', e, in pratica, mostrava anche come il proposito della tradizione liberale di limitarle tramite vincoli costituzionali fosse in realtà insufficiente. Tanto che nel 1973, nell'Introduzione a *Law, Legislation and Liberty*,

Friedrich A. von Hayek, forse sconsolato, così scriveva:

*Quando Montesquieu e i padri della costituzione americana formularono esplicitamente l'idea di una costituzione come insieme di limiti all'esercizio del potere, in base ad una concezione che si era sviluppata in Inghilterra, fondarono un modello che, da allora in poi, il costituzionalismo liberale ha sempre seguito. Il loro scopo principale era di provvedere delle garanzie istituzionali per la libertà individuale, e lo strumento in cui riposero la loro fiducia fu quello della separazione dei poteri. Nella forma in cui noi la conosciamo, tale divisione tra il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, non ha raggiunto gli scopi per cui era stata progettata. Dovunque, per via di mezzi costituzionali, i governi hanno ottenuto poteri che quei pensatori non intendevano affidar loro. Il primo tentativo di assicurare la libertà individuale per mezzo di forme costituzionali è evidentemente fallito (trad. it., p. 6).*

Cos'è cambiato quindi per riportare al centro del dibattito politico la differenza tra liberalismo e democrazia, e per indurre a chiederci se la convivenza tra *diritti individuali* e *scelte collettive* all'interno degli stati nazionali, anche se intesi come 'società aperte', sia ancora possibile e vantaggiosa?

Inizierei con l'espone le motivazioni di tipo teorico.

La prima è rappresentata dalla crescente dilatazione delle competenze governative che ha indotto i liberali classici da una parte a chiedersi cosa resti ancora in vita di quella distinzione tra sfera pubblica e sfera privata che costituiva un caposaldo della tradizione, e dall'altra parte a pensare a strumenti politici atti a rifonderla o a difenderla. Tale strategia, tutto sommato, si è dimostrata debole ed inadeguata per tre principali motivi. Il primo è che la distinzione tra *sfera pubblica* e *sfera privata* avrebbe funzionato se fosse stata 'naturale' e se fossero esistite tanto categorie di azioni individuali prive di implicazioni pubbliche, quanto categorie di azioni pubbliche prive di implicazioni sulla sfera privata. Ciò che è evidentemente difficile da sostenere. La seconda si lega alla tesi (sulla quale in seguito si dirà qualcosa di più) secondo la

quale l'*emergere di novità* in una società complessa comporta anche che la distribuzione delle loro conseguenze sociali debba essere fatta tempestivamente dal potere politico. E questo al fine di evitare che chi le gestisca acquisti posizioni di potere che potrebbero rivelarsi incompatibili con la libertà di scelta degli altri membri della società, o che scarichi su altri le conseguenze negative delle innovazioni riservandosele quelle positive. Ciò che in ogni modo finisce per accrescere le competenze del potere politico. La terza è rappresentata dal fatto che, se si accetta il principio democratico, risulta ben difficile evitare che la sovranità popolare si esprima anche nella richiesta di ampliamento delle 'scelte collettive'. La seconda delle motivazioni teoriche si collega ad uno sviluppo della teoria economica del liberalismo classico che ha messo in discussione la tesi, sostenuta —come si è detto— dagli stessi liberali classici secondo la quale se alcuni beni o servizi (difesa, amministrazione della giustizia, leggi e regole, normative varie, etc.) potevano essere prodotti *soltanto* dallo stato, l'ambito delle 'scelte collettive' coincideva con la produzione di quei beni. Tali sviluppi per alcuni versi sono da attribuire alla teoria della *catallassi* degli esponenti della Scuola Austriaca (anche se Ludwig von Mises e Hayek non negano l'esistenza di un numero limitato di 'beni pubblici' e ritengono che non si possa fare completamente a meno di 'scelte collettive'). In particolare, tali sviluppi sono connessi al pensiero di Murray N. Rothbard il quale, nel 1970, con *Power & Market*, ha sostenuto la tesi che, non esistendo 'beni pubblici', ed essendo quelli che abitualmente vengono definiti tali producibili, senza l'impiego di coercizione ed in maniera più efficiente, da un mercato concorrenziale, è possibile una società fondata sul pieno rispetto dei diritti naturali e nella quale non c'è più bisogno di 'scelte collettive'. Un altro colpo alla tesi del liberalismo classico (e a maggior ragione di tutti i fautori della necessità di 'scelte collettive') venne nel 1974 da Ronald Coase il quale col saggio *The*

*Lighthouse in Economics*, ha dimostrato come quello che da John S. Mill a Bruno Leoni veniva considerato un esempio eclatante di ‘bene pubblico’ che non poteva essere prodotto se non tramite ‘scelte collettive’: vale a dire i *fari*, in realtà era inopportuno e falso perché nel passato era esistito un sistema privato di costruzione e di gestione di fari. Successivamente, sono venuti altri esempi e teorizzazioni di modelli di amministrazione della giustizia, tramite ‘agenzie’ o altro, che hanno mostrato come anche in questo campo la presenza dello stato non sia indispensabile ed anzi come esso, ancora una volta, e proprio perché agiva in una situazione di monopolio, sia un inefficiente produttore di quei ‘beni’.

A lungo, come si è detto anche nell’ambito del *Classical Liberalism*, si è creduto che lo stato fosse indispensabile per garantire i diritti individuali e per produrre quei ‘beni pubblici’, e quelle leggi, normative o regole, che il mercato forse non avrebbe prodotto spontaneamente, e che sicuramente avrebbe prodotto in tempi più lunghi di quelli in cui li avrebbe potuti produrre lo stato con l’ausilio di dosi moderate, note in anticipo, e controllate, di coercizione. E tuttavia, anche ammettendo che i ‘beni pubblici’ esistano e siano indispensabili, e chiudendo gli occhi sui meccanismi atti alla loro identificazione e alla ripartizione dei relativi costi, se ci soffermiamo soltanto sull’aspetto del tempo necessario a produrli, siamo ancora sicuri che la loro produzione politica sia più veloce di quella che avviene tramite il mercato? (si pensi, ad esempio, alla produzione di regole riguardanti i settori economici e finanziari emergenti).

Tutto ciò, ed altri esempi potrebbero essere adottati, significa che, almeno in linea teorica, per difendere i ‘diritti naturali-individuali’ non è indispensabile l’esistenza dello stato, e che, se questo è vero, non sono neanche necessarie delle ‘scelte collettive’. In questa prospettiva, il latente contrasto tra ‘diritti individuali’ e ‘scelte collettive’ si risolve perché, se

il mercato concorrenziale riesce a produrre tutti i ‘beni collettivi’, di ‘scelte collettive’ non c’è più bisogno. Di conseguenza, il sistema decisionale democratico-rappresentativo diventa superfluo dato che, facendolo a costi minori il mercato, non serve più per individuare i *beni pubblici* da produrre tramite ‘scelte collettive’. Da un altro, ma complementare punto di vista, a sfatare la tesi della superiorità del sistema democratico-rappresentativo come miglior strumento per individuare e produrre ‘beni pubblici’, si è anche aggiunta la dimostrazione che tra le preferenze espresse dagli elettori al momento del voto e le concrete decisioni politiche non esiste quasi alcuna relazione (Brennan and Lomasky, *Democracy & Decision. The Pure Theory of Electoral Preference*, 1993). Con questo siamo alle motivazioni di tipo ‘storico’. In una società complessa e caratterizzata dal costante emergere di novità, i politici si trovano spesso a confrontarsi con circostanze, e a prendere decisioni riguardo a problemi, che non erano affatto previsti nei programmi elettorali per i quali avevano chiesto il voto, e per realizzare i quali erano stati eletti. Tale circostanza ha un rilievo per la nostra questione poiché anzitutto modifica in continuazione quella delimitazione tra sfera pubblica e sfera privata che era ritenuta indispensabile per la salvaguardia dei diritti individuali, e poi perché finisce per attribuire ai politici (anche se talora avrebbero voluto farne a meno) la potestà di fare ‘scelte collettive’ (vincolanti per l’insieme della società) che non solo finiscono per accrescerne il potere, ma che non hanno nessun rapporto con quel mandato di rappresentanza tramite il quale gli individui rinunciano a dei diritti per avere ‘certezza’ in merito alla garanzia di altri.

Purtroppo non è tutto. A questo già complesso quadro concettuale occorre anche aggiungere che la coincidenza tra *sfera politica* e *sfera economica* entro la quale avvenivano sia la garanzia dei ‘diritti individuali’, sia le ‘scelte collettive’, si sta facendo sempre più flebile. Ciò che da una parte

comporta il ripensamento degli schemi concettuali della politica (ad esempio, l'obbligazione giuridica e politica) come esercizio di una sovranità legittima all'interno di una dimensione territoriale (ed è inutile negare che la scienza politica, la dottrina costituzionale, la politica economica, e, più in generale le politiche sociali così come abitualmente le concepiamo si fondano su tale coincidenza, e che sarebbero diverse se non ci fosse). E dall'altra parte comporta che le aspettative individuali e la loro realizzazione vengono a dipendere dal verificarsi di un insieme di circostanze ben più ampie e problematiche di quanto non lo sarebbero se dipendessero (come nel passato avveniva) da un mercato nazionale, o dall'esito di un confronto elettorale. L'allargamento della interdipendenza reciproca che si realizza con la globalizzazione, e la concorrenza tra stati, e tra stati ed organizzazioni private, non solo rendono più problematica la difesa dei diritti individuali, ma fanno sì che parlare di 'scelte collettive' che riescono ad ottenere i risultati attesi sia, in una simile situazione, molto difficile e comunque aleatorio. Ciò che contribuisce a rendere i cittadini di uno stato sempre più esposti alle conseguenze di decisioni prese altrove e alle quali non hanno contribuito, vanificando così quel 'patto' (anche inespresso) sulla cui base l'individuo scambia 'diritti di proprietà' in cambio di 'certezza'.

Un'altra ipotesi di lavoro che in questa situazione si è fatta più problematica è quella di vincolare le 'scelte collettive' di una 'società aperta' ad una sorta di 'diritto naturale', o *jus gentium*. Nel senso che si potrebbero intendere le 'scelte collettive' come la realizzazione dei principi di uno *jus gentium*. In questa prospettiva il compito della politica sarebbe quello della loro realizzazione. Anche ammettendo che il diritto naturale sia in questo caso inteso come l'insieme di principi universali, a-storici e normativi, o anche di *regole* intese come il 'bene comune' di un'associazione civile', che vincolano sia l'esercizio del potere politico, sia le aspettative

individuali, tali principi è molto difficile trovarli. E questo non soltanto perché ben difficilmente essi sarebbero riconosciuti come normativi dall'insieme della società o comunità mondiale, ma perché anche all'interno di uno stato nazionale caratterizzabile come 'società aperta', sorgerebbero dei conflitti non solo in merito alla loro identificazione, ma soprattutto in relazione alle priorità da assegnare alla loro realizzazione. La società, infatti, sia pure intesa come una 'società aperta', non è composta da individui che hanno tutti la medesima 'aspettativa soggettiva di tempo', ma da individui che, avendo diverse 'aspettative soggettive di tempo', potrebbero sentirsi danneggiati o svantaggiati dalle priorità decise con un metodo democratico. Se si agisce in una situazione di scarsità di conoscenza, di risorse e di tempo, anche un unanime riconoscimento ed una generale identificazione con quei principi (cosa già difficile perché alcuni individui, forse sbagliando, potrebbero pensare che la loro realizzazione li danneggerà) non risolverebbe quindi il problema relativo alla ineliminabile gradualità della loro realizzazione. Questa soluzione del problema della convivenza tra 'diritti individuali' e 'scelte collettive' all'interno di una 'società aperta' si scontra quindi con la circostanza che la diseguale distribuzione sociale della conoscenza rende difficile l'individuazione dei principi che dovrebbero fungere da punti di riferimento per le 'scelte collettive', e con la circostanza che la realizzazione di tali principi tramite, appunto, 'scelte collettive', non soddisferà tutti nello stesso modo dato che ogni individuo, avendo il diritto di stabilire autonomamente la scala di soddisfacimento dei propri bisogni (alcuni dei quali, inoltre, potrebbero essere ritenuti inderogabili), nutre una diversa 'aspettativa soggettiva di tempo'. Il problema, è inutile nasconderselo, è costituito dal fatto che se si affida ad un potere politico il compito di realizzare tali 'diritti individuali', in una 'società aperta' non si potrà evitare che l'individuazione delle priorità avvenga tramite un meccanismo di scelta demo-

cratica. Tale problema si pone diversamente in una società 'anarco-capitalista giusnaturalista', ma, in questo caso, per realizzare i diritti individuali non c'è bisogno di 'scelte collettive'. Restando ancora nell'ambito di una 'società aperta' non si può negare che il crescente *multiculturalismo* che le caratterizza rende più difficile trovare un accordo sulle 'scelte collettive'. Anche se noi le intendessimo essenzialmente come *regole di condotta universali, astratte e di carattere negativo*, ossia come procedure da seguire per realizzare i fini e le aspettative individuali e sociali senza ledere quelle altrui, l'esperienza delle società multiculturali indica che senza 'valori comuni condivisi' è assai difficile mettersi d'accordo anche sulle procedure. Ma se questi 'valori comuni' tendono a farsi sempre più rari, è ancora possibile pensare a 'scelte collettive' come decisioni che in una società complessa implicano una redistribuzione dei 'diritti di proprietà' senza ledere i 'diritti individuali', o senza snaturare le culture dei gruppi? Ciò che significa chiedersi se in una 'società aperta e multiculturali' ci possa essere spazio per delle 'scelte collettive', e, in caso di risposta positiva, quale possa essere la loro estensione. E' da sempre noto che la condizione per compiere delle 'scelte collettive' *buone* con un metodo democratico è connessa alla relativa omogeneità dell'insieme sociale. In questo caso, infatti, la banda di oscillazione entro la quale si dispongono le aspettative individuali e sociali è ampia ma qualitativamente limitata perché il processo sociale, la famiglia, la scuola e la storia hanno già fatto quella selezione e quella omogeneizzazione che producono un'identità storica e sociale nel cui ambito le differenze esistono ma possono essere superate per la persistenza di 'forti valori comuni' o l'esistenza di comuni 'interessi strategici'. Il costo dell'uscita dalla società è, in questo caso, minore di quello dell'accettazione della decisione maggioritaria anche se essa non soddisfa pienamente le aspettative. Il fatto è che quando la banda di oscillazione delle aspettative individuali e sociali si fa più ampia

per via della inclusione di aspettative e di culture non omogenee e non fungibili, trovare un compromesso sugli 'interessi strategici' diventa più difficile. Di conseguenza, il costo della secessione (anche violenta) può diventare minore di quello dell'accettazione di una scelta non condivisa.

Mi rendo conto che si tratta di pochi esempi, e per di più analizzati frettolosamente, ma quello che intendo sostenere è che non possiamo pensare che tale convivenza sia naturale, né illuderci che essa possa essere affrontata con gli schemi concettuali con i quali è stata affrontata fino ad ora. Si potrebbe anche sostenere che in realtà tale convivenza non è mai esistita e che si è trattato di una mistificazione con la quale il potere politico ha cercato di giustificare e di legittimare la propria funzione.



## I dilemmi della tradizione liberale

Giulio Giorello

Sono stato colpito dalla relazione di Pietro Barcellona quando diceva: “Noi, l’Europa continentale, siamo figli di due tradizioni, diciamo Atene e Gerusalemme, mentre invece la tradizione anglosassone non lo è. È un’altra cosa”. E a me veniva in mente però quell’unione di Gerusalemme e di Atene che teorizzava il poeta John Milton nella sua *Aeropagitica*, quando rivendicava insieme la libertà di stampa, la libertà di associazione, la tolleranza estesa a una serie abbastanza ampia di opinioni, anche se non tutte, e il diritto di difendere la tolleranza anche con le armi. Non a caso chiamò *Aeropagitica* quel testo, facendo riferimento al doppio significato dell’aeropaga ateniese, cioè tanto la grande tradizione greca, quanto anche la presenza di Paolo di fronte all’Aeropago. Quindi curiosamente l’idea che sottende quella concezione delle libertà inglesi rivendicata da Milton, non soltanto nell’*Aeropagitica*, ma in tutta la sua pamphletistica politica, è una tradizione che voleva unire, secondo lui, il meglio della libera discussione greca e dello stesso impegno cristiano; ebraico e cristiano, bisogna sottolineare anche ebraico per l’enfasi in particolare anche sul Vecchio Testamento. Ne veniva fuori un principio che molto rapidamente si poteva compendiare in questo modo: non opprimere, ma nello stesso tempo, non permettere nemmeno l’oppressione. Cioè usava il divieto di oppressione in un doppio senso e guarda caso poi andava a parare il discorso su due punti che sono stati richiamati nella seconda relazione, e cioè: attenzione a chi controlla il territorio con l’esercito e a chi può impunemente levare e prendere le tasse senza alcun controllo. Quindi, poneva le due questioni fondamentali della milizia e delle tasse.

Dico questo perché io credo che qui invece sia proprio l’ori-

gine del grande dibattito del Liberalismo che credo vi interessi, di un Liberalismo che, dico subito, nel caso di Milton (ma si potrebbero citare molti altri teorici del tempo della grande ribellione o anche qualcheduno della Glorious Revolution, lo stesso caso di Locke insegna), ebbe origini “sovversive”, perché questo discorso dell’aeropagitico, della nuova sintesi tra Atene e Gerusalemme, venne condotto per molte generazioni nella società delle isole britanniche da persone che erano all’opposizione o che, quando si trovavano al potere, ebbero molte difficoltà a gestirlo, perché sempre con il rischio di essere rovesciati. La lotta di alcune posizioni radicali - come si diceva allora, “radicali” perché ogni potere iniquo andava eliminato, rami e radici, come un albero non piantato dal Padre mio celeste, per citare appunto un’immagine evangelica più volte ripresa in questo tipo di concezione, non saprei dire se liberale o libertaria - si creava apposta dei modelli di oppressione per abbatterli: il giogo normanno, cioè gli invasori, delle antiche libertà britanniche che poi, guarda caso, quando ci si spostava a non molti chilometri, erano gli inglesi invasori che andavano buttati fuori dai ribelli di Wexford o dai ribelli della Contea di Antrim durante la guerra civile condotta dagli United Irishmen nel 1798.

Questa tradizione è una tradizione che poi ritroviamo, ovviamente, nella rivoluzione americana, ma che continua ancora adesso. C’è ancora qualcuno oggi che prende le armi contro il *Norman Yoke* e non lo prende in posti esotici e lontani, lo prende in Irlanda del Nord, non molto lontano quindi dalle nostre capitali europee.

Questo punto volevo sottolineare, la rivendicazione dei diritti, l’odio contro ogni centralizzazione, il modello che fu usato per la tolleranza religiosa, ma che aveva una valenza politica: perché pagare le decime? Cioè perché io devo pagare di tasca mia dei soldi per finanziare una Chiesa di Stato? Allora si dice: non facciamo una Chiesa di Stato sola, facciamone tante, però continuiamo a finanziarle lo stesso, più

o meno con il sistema delle decime che fu il compromesso raggiunto da Oliver Cromwell in un momento del suo esperimento politico. Ma altri dicevano: ma perché finanziare delle Chiese che ti promettono la salvezza morale e anche un controllo politico naturalmente? Perché non lasciare che ognuno finanzia quello che vuole e che non ci sia un finanziamento di Stato? Provate a tradurre questo discorso togliendo il termine "Chiesa" e mettendo "partiti", allora sì, vedremo la differenza che c'è in questa società, fra questo liberalismo anglosassone di origine ebraico-greca e la nostra democrazia invece che non ha il coraggio di affrontare seriamente il problema del finanziamento dei partiti, nonostante ci sia stato più di un referendum in questa direzione.

Questi sono nodi problematici, beninteso, non è che io dica che una soluzione è quella giusta, quell'altra è quella sbagliata. Perché la sensazione che uno ha in questa tradizione che ho delineato, chiamiamola tradizione di Milton, è una sensazione che il ricorso alle armi non sia soltanto un elemento all'origine, molte democrazie sono nate da insurrezioni armate. Voglio dire che molti Stati che oggi sono considerati democratici sono nati da insurrezioni armate. Gli Stati Uniti sono uno di questi, Israele un altro, l'Irlanda un altro ancora e forse anche l'Italia lo è per molti versi.

Ma non è solo questo punto che volevo sottolineare, è che in questo tipo di concezione il ricorso alla violenza è intrinseco, non è estrinseco. Di nuovo citerei Milton: "Quando è in gioco la libertà, non si contano le mani, ma si contano le spade". O se vogliamo dirlo in un altro modo, con von Hayek, dal suo libro *The Road to Serfdom*, quando le libertà sono messe in gioco perché la libertà non è negoziabile, dobbiamo anche essere disposti a combattere per questa. E questo naturalmente ripone il problema (che, secondo me, è di fondo) di chi ha il monopolio della violenza, se davvero solo lo Stato può avere il monopolio della violenza. Cioè se uno Stato può davvero disarmare i propri cittadini. Si è accenna-

to prima a Jefferson: esiste un articolo che garantisce il diritto dei cittadini di girare armati, non per ammazzare la zia, ma per difendersi nel caso in cui la libertà sia minacciata.

Naturalmente questa situazione in cui la violenza è un elemento continuamente presente nello stato libero - nella condizione, scusate, il termine "stato" non mi piace, anzi, detesto il termine *free state*, direi in una società aperta, questa possibilità sempre presente del ricorso alla violenza, che è anche una minaccia beninteso - porta a domandarsi se ci sono delle alternative. Un'alternativa c'era già stata e venne elaborata proprio in quella tradizione della Rivoluzione Inglese, a cui facevo riferimento prima: la tradizione della libera discussione, cioè l'arma della critica, in molti casi permette di fare a meno della critica delle armi. *Words* e non *swords*, cioè parole e non spade, come si diceva abitualmente nella pamphletistica radicale del '600. E come ritorna appunto, in Popper. La cosa interessante che Popper ci ha fornito come modello politico è la pratica dell'impresa scientifica, dove crescita della conoscenza e riconoscimento della fallibilità intrinseca delle opinioni preferite vanno di pari passo. Il che non vuol dire affatto che le opinioni sono tutte uguali allo stesso livello, vuol dire che possiamo migliorare attraverso la critica, anzi, che questo miglioramento attraverso la critica diventa il tratto distintivo almeno dell'impresa scientifica. E non è poco, perché l'impresa scientifica costituisce un esempio di collaborazione, di comunicazione che è uno forse dei pochi casi in cui non abbiamo quella situazione di parcellizzazione e di cancellazione che giustamente Barcellona denunciava prima in generale.

Certo, la critica è una cosa molto delicata e importante ed anche molto preziosa. Popper amava fare sempre questa immagine, raccontare la storia di un soldato che è l'unico che va al passo, mentre tutto il battaglione è fuori tempo. Naturalmente questo vuol dire che uno può anche avere ragione contro diecimila o che la verità scientifica non si

decide a maggioranza o all'unanimità o ad alzata di mano, ma si decide su argomenti critici. Popper era ottimista io credo, era convinto che alla fine il soldato che non va al passo riesce a convincere tutto il resto del battaglione; succede un po' di anarchia e confusione, ma anarchia e confusione non sono un male, sono anzi un bene quando aumentano le chance di scelta intellettuale e di scelta, direi, anche morale, e questo naturalmente permette alla società civile di crescere, non solo alla scienza, ma anche alla società civile, di cui la scienza è una componente molto importante.

Tutto molto bene, però nei battaglioni, quelli veri, ci sono i caporali o i sergenti o i generali, che puniscono quelli che sono un po' troppo individualisti nel marciare al passo; e noi sappiamo bene che qualche volta al filosofo che non marcia al passo le cose non vanno così felici come si pensa. Il caso di Socrate vi dirà qualcosa, suppongo: fu condannato a maggioranza a morte, per avere pensato diversamente dai valori comuni della sua *polis*, della sua città, non dalla Sparta, quella dura e cattiva, ma dall'Atene che piace tanto all'amico Pellicani.

In questo senso il caso di Socrate è un caso interessante di una scelta individuale che va contro la scelta collettiva fino alle estreme conseguenze, in una società "democratica", democratica come la democrazia degli antichi. La democrazia dei moderni invece non ha condannato nessun filosofo a morte, per fortuna. Ne ha messo a tacere qualcuno perché violava i valori comuni ed era un pensatore non comune: a Bertrand Russell fu democraticamente vietato di insegnare durante la sua permanenza negli Stati Uniti. Una decisione di carattere giuridico. Questo è un caso abbastanza interessante. Un filosofo è quasi sempre un pensatore poco comune, va contro i valori comuni, i valori comuni sono più importanti delle decisioni individuali e quindi colui che potrebbe dare troppo esempio di libertà nel decidere, è meglio che non sia pagato dallo Stato e che comunque non abbia nemmeno pos-

sibilità di difendere troppo con i mezzi di informazione le proprie idee, ma viene messo o in galera o espulso, come fu il caso del celebre processo di Sir Bertrand Russell.

Questo mostra il punto che dicevo prima: la critica scientifica è un elemento molto delicato e raro, Popper diceva che è un artefatto. È un artefatto nel senso che è una cosa che abbiamo costruito con molta fatica, in situazioni ben precise, in contesti molto particolari, forse è il marchio dell'idea di Europa. Certo è che in molte situazioni che ci circondano la critica non c'è. Nel Laos credo che l'atteggiamento critico non sia il massimo della diffusione, cioè non il modo di imparare dai propri errori e dal discutere criticamente l'opinione degli altri come vorrebbe Sir Karl Popper; e quindi, di nuovo, il problema si pone io credo in maniera drammatica. La società aperta che ha come componente la dimensione critica deve rendersi conto che il mondo non va nella direzione di una storia unica, di un finale della storia in cui l'atteggiamento critico si diffonde in modo unanime, perché non è così. Io forse non ho tutto l'ottimismo che aveva Biagio De Giovanni, "Finalmente la storia sta diventando l'unica storia universale". Se la storia deve diventare l'unica storia globale, universale, per favore ridateci i Clan; ridateci i Clan in stile scozzese, con i colori bianchi e blu pitturati sulla faccia, perché io temo anche un ordine globale fatto in nome dello stesso valore dell'atteggiamento critico. Cioè un tipo di società in cui si dice: devi essere liberale per forza. E perché? Io più volte ho sentito in discussioni che ti dicono: ma questo tuo argomento non è liberale, tu devi essere liberale. Ma se devo essere liberale, questo credo che sia il comando meno liberale che esista!

Allora, di nuovo, si ripropone il problema, io non saprei dire se degli individui e del collettivo o forse degli atomi, dei Gruppi o dei Clan, ma si ripropone a noi in quanto facciamo parte di questa tradizione critica. È usato volutamente usato il termine "tradizione critica", perché Barcellona, secondo

me, ha ragione quando dice che noi non siamo soltanto idee, ma siamo corpi, siamo abitudini, siamo tradizione, veniamo da una generazione, facciamo parte di tradizioni e molte di queste sono tradizioni non critiche. Molte tradizioni, di fronte alla critica, potrebbero rompersi; e quindi imporre la dimensione della critica scientifica a una serie di tradizioni che noi ci ritroviamo può avere e ha di fatto degli aspetti devastanti.

Lo leggiamo nei fatti della cronaca. Chi di voi ha letto, due mesi fa, un editoriale di Enrico Bellone, sulla rivista *Le Scienze* (che è la versione italiana di *Scientific* in America), vedeva una difesa accorata da parte di Enrico Bellone della libertà della ricerca biologica, anche nelle biotecnologie, contro la minaccia che viene in questo momento da alcuni parlamentari della maggioranza del nostro Governo, che invece vorrebbero dare almeno venti anni al biologo che tocca un embrione. Chi ha ragione? Questo dimostra che il carattere lacerante della critica può essere visto in molti casi come addirittura un attentato alle generazioni future, ammesso che un embrione possa essere considerato una generazione futura.

Questi credo sono i nodi che si trova di fronte una forma di liberalismo che vuole fare i conti con la complessità dell'intreccio di tradizioni che ci costituisce, a cominciare dall'invadenza che ha, anche, la tradizione della critica! Perché la critica tende a non risparmiare nessuno e non andiamo a dire che amiamo solo le critiche costruttive, quelle distruttive no! Perché se no anche il Cavaliere Benito Mussolini apprezzava la critica costruttiva. È quella distruttiva che di solito non viene molto apprezzata. E però è quella distruttiva che ci permette di andare avanti almeno nel dibattito razionale che siamo abituati a chiamare scienza.

Un altro punto che è stato toccato, mi pare dalla relazione di Raimondo Cubeddu, è, oggi si dice, il problema delle multiculturali, del multiculturalismo. Io direi in un altro modo, come dice il mio amico Salvatore Veca, noi ci costituiamo non so se come individui, ma come persone, almeno nella

nostra esperienza della società aperta, come gente appartenente a più Club, cioè come una pluriappartenenza.

Naturalmente le pluriappartenenze sono cose molto complicate e più complicate di quanto non possano sembrare a prima vista. Supponiamo, per esempio, di essere a Glasgow, in Scozia, e di parteggiare come tifoso per il Celtic, la squadra dei cattolici, però di essere un appartenente alla Chiesa di Scozia che è presbiteriana, quindi di essere un seguace della Chiesa di Scozia, un calvinista insomma, per tradizioni di famiglia. Cosa faccio? Devo andare solo nella curva dove si fa il tifo per i Rangers? O posso rivendicare questa pluriappartenenza? Cioè posso spostarmi dalla comunità dei tifosi del Celtic, alla comunità dei presbiteriani o viceversa? Naturalmente noi saremmo portati a rispondere che questo è naturale, non c'è nessun legame tra il tifare per una squadra e un'appartenenza religiosa. Siamo proprio sicuri che sia così? Siamo proprio sicuri che questo valga soltanto per la Scozia e non valga per noi? Non è possibile, in altri termini - è questo il punto - fare parte di più comunità o ritrovarsi in più tradizioni e chiedere allora un diritto di exit, di uscita dalla tradizione? Perché è molto facile fare un pluralismo delle tradizioni in cui ogni tradizione ha la sua polizia personale, non c'è nessun bisogno della Polizia di Stato, ma basta una polizia personale che garantisce all'interno legge e ordine; però c'è il problema che molte tradizioni sono esclusive di altre.

Fay Rabber faceva questo esempietto di tante tradizioni che convivono, ciascuna regola l'ordine al proprio interno con la propria polizia, non c'è una Polizia di Stato generale e ce ne sono molte. Esempio, i Black Muslim, i musulmani neri. C'è un diritto di uscita da una tradizione in un'altra? Posso uscire da una comunità per ritrovarmi in una comunità più ampia o comunque diversa? Perché questo è il punto che noi ci troviamo di fronte in una società dalle molte appartenenze e dalle molte culture, dove in molti casi (e non sto parlando di

paesi lontani, del Laos, ma parlo di paesi europei) andare a vedere una partita e sedersi in una curva piuttosto che in un'altra vuol dire anche un'appartenenza religiosa o politica, e non solo in Scozia!

Mettiamola in un altro punto di vista. Quanto vincola, quanto deve ancora vincolare, in un modello di liberalismo lockiano rigoroso come quello che il Prof. Hoppe ha presentato, il contratto sociale? Supponiamo, per esempio, che alcuni Stati ritengano per qualche ragione di costruire un potere più che statale, per esempio una confederazione di Stati. Fino a che punto è possibile che gli abitanti di uno Stato facciano appello ai poteri della confederazione se non si sentono rappresentati o rispettati o non hanno diritti nello Stato di appartenenza? Il problema si pose, è ben noto, nelle due concezioni del contratto come patto del popolo o come patto di Stati che fu il grande dibattito che precedette la guerra civile, io direi la guerra tra gli Stati negli Stati Uniti del secolo scorso, che poi uniti non furono più almeno per cinque anni.

Da una parte fu esercitato un diritto di secessione che in molti casi sembrava addirittura permesso dalla tradizione originaria, dalla formazione degli articoli della Confederazione. Dall'altra, fu invocato contro l'uso del diritto di secessione lo stato di una parte del popolo che era privata dei più elementari diritti civili, parlo in particolare degli schiavi, soprattutto di quelli di pelle nera, degli afro-americani.

L'esito quale fu? Un intervento federale estremamente forte che comportò la fine di una serie di garanzie, di decentramento. La fine della libertà decentrata fu segnata dalla vittoria del Nord durante la guerra civile. È interessante che questo giudizio così duro venne dato da un poeta nordista, il poeta Melville, che pure si era battuto per la causa abolizionistica. Allora come è possibile, come diceva Lysander Spooner che i neri lottino da loro senza appoggio alcuno con

un tentativo - ritorno al tema della violenza - di insurrezione locale, mentre è comunque un intervento indebito quello di un potere addirittura statale o metastatale che li va a liberare? Insomma, John Brown va bene, il Generale Grant no! Questa fu la posizione di Lysander Spooner, 1859, e 1867 nel famoso *No Treason Number Six, Nessun Tradimento N° 6* a proposito della secessione sudista.

Io non ho risposte su questo, mi sono limitato ad osservare che questi sono dei dilemmi della tradizione liberale. Sono dei dilemmi che, a mio avviso, sono presenti per molti versi in tutte quelle tradizioni liberali che ammettono poi una forma di redistribuzione dei redditi e di cautele in difesa dei più svantaggiati, cioè una forma più o meno debole di welfareismo. Ma io credo che alcuni in questa teoria si ritrovano anche in una concezione ultraminimalista dello Stato, come quella di Rothbard; questo ci rimanda di nuovo a quello che io ritengo sia un elemento difficilmente scindibile, cioè la componente liberale, libertaria della tradizione da cui ho preso le mosse, ma nello stesso tempo, l'eventualità di una violenza continuamente presente in questa tradizione.

## TAVOLA ROTONDA

# Le implicazioni politiche della globalizzazione

ENRICO CISNETTO: Una Tavola Rotonda chiude questa tre giorni di lavori sulla *Libertà dei Moderni, tra Liberalismo e Democrazia*, il Convegno che Società Libera ha organizzato in occasione dell'inaugurazione della mostra *Il cammino della Libertà*. Forse il titolo di questa Tavola Rotonda, *Le implicazioni politiche nella globalizzazione*, a qualcuno può essere sembrato distonico rispetto al taglio e al livello del Convegno. In realtà, fino a questa mattina il taglio era di natura prevalentemente storico-culturale, mentre il tipo di discussione che andiamo ad affrontare è ovviamente più proiettato verso il futuro. Ma io credo che non a caso Società Libera abbia scelto questa tematica, perché mentre fino adesso il Convegno ha consentito di guardare al passato e di ragionare sul presente, credo che questa Tavola Rotonda voglia significare la possibilità di guardare al futuro, cioè di capire quanto la cultura liberale sia in grado di affrontare il nuovo millennio, all'insegna di quella che è stata definita la globalizzazione.

Io credo che la globalizzazione stia cambiando in maniera epocale il capitalismo nel mondo. Si possono portare molti esempi. Voglio accennare brevissimamente soltanto a quattro aspetti. Il primo è il processo di aggregazione, di fusioni, che sta caratterizzando tutta l'economia occidentale e che è un processo non semplicemente riguardante le dimensioni dei gruppi industriali e finanziari, ma che condiziona anche la tradizionale concezione dell'identità nazionale di questi gruppi. È un processo che porta ad abbattere i muri che fino adesso, in termini di anti-trust, avevano diviso alcuni settori

merceologici di attività economica. Si pensi per esempio al fenomeno che negli Stati Uniti mette insieme telefoni e computer, quindi l'informatica, la telematica e la televisione. Fino adesso i sistemi di anti-trust le avevano separate; oggi queste barriere vengono via via eliminate per favorire lo sviluppo tecnologico incrociato di queste attività.

Il secondo punto è quella che è stata definita la New Economy, cioè tutto il mondo riferito a Internet, che non è soltanto un fenomeno sociale, ma è diventato ormai un fenomeno economico straordinario. Pensate che negli Stati Uniti ormai Internet e quello che vi ruota intorno vale 300 miliardi di dollari, cioè sostanzialmente un quarto del nostro PIL. Con questi 300 miliardi di dollari Internet ormai è a un passo da quello che vale l'industria automobilistica, cioè quanto di più forte e tradizionale ci possa essere nel settore industriale. Ha creato 1.200.000 posti di lavoro ed è quindi un fenomeno che sta diventando condizionante per l'economia globale del 2000.

Il terzo elemento riguarda i mercati. Ogni giorno da mille a duemila miliardi di dollari (stiamo parlando di 1 milione e 700 miliardi come minimo e 3 milioni e mezzo di miliardi di lire come massimo) si muovono da un mercato valutario all'altro o mobiliare che sia, in ogni parte del mondo in tempo reale. Un'enorme massa di denaro che tra l'altro, negli ultimi tempi, per effetto delle politiche disinflattive e, quindi, del ribasso dei tassi, ha cercato remunerazioni nuove sul quel mercato assolutamente inedito che è dato dai nuovi prodotti finanziari: i derivati, i future, gli ex found. Si tratta di un mercato con caratteristiche completamente diverse da prima, che non ha regole, che fatica ad avere delle regole e che ha, come aspetto fondamentale, quello di essere assolutamente non nazionale.

Se si pensa che il G7, quando interviene a favore di una moneta, o il Fondo Monetario, o la Banca Mondiale, quando decidono di sostenere un'economia, possono muovere un

centesimo di questo denaro che ogni giorno si sposta sui mercati, questo vi dà la dimensione di quale potere forte, davvero forte, possa essere la nuova economia che la globalizzazione comporta.

Allora la discussione che ho proposto ai relatori, non tanto in termini di relazioni, quanto in termini di dibattito, è quella di capire se gli strumenti tipici di governo delle economie occidentali, che sono quello che la cultura liberale ha prodotto fino adesso, sono sufficienti, in che misura eventualmente non lo siano e come debbono essere eventualmente modificati in relazione a questo profilo del capitalismo assolutamente inedito. Domando, per esempio, se nel momento in cui Londra e New York valgono la metà dei movimenti o più della metà dei movimenti che ogni giorno avvengono nelle Borse ha senso avere delle Consob nazionali. O se pure, per effetto di quel processo di aggregazione di cui parlavo prima, in cui i grandi gruppi economici e finanziari non hanno più identità nazionale, abbia senso che i controlli dei fenomeni di anti-trust si svolgano sul piano nazionale.

D'altra parte il mercato è dato da dei soggetti che si danno delle regole e delle istituzioni che sono chiamate ad applicarle. Queste regole, queste istituzioni sono ancora sufficienti, cioè la loro dimensione nazionale è sufficiente? Ma più in là la domanda sarà: la politica, il governo, le istituzioni della democrazia rappresentativa sono ancora e in che misura gli strumenti adatti per governare una società che ha profili di questo genere?

Questa è la base della discussione e vorrei che ci fosse tra di voi uno scambio vivace di interventi. Chiedo a Paolo Bassi, Presidente della Popolare di Milano, di rompere il ghiaccio e di dirci, in quanto operatore economico, ma anche esperto dei mercati internazionali, se questa impostazione a cui ho accennato risponde al suo pensiero e in che misura.

PAOLO BASSI: Al di là dei grandi numeri che fanno sempre

impressione sulla globalizzazione, le dimensioni dei movimenti quotidiani delle Borse, il movimento dei valori mobiliari, credo che ci siano dei dati essenziali che ci dicono che cos'è effettivamente la globalizzazione e che impatto può avere su di noi. Il dato essenziale è che quando due ragazzi si sposano vanno a cercare un mutuo per la casa. Una volta il mutuo lo facevano dalla banca da cui normalmente si servivano, piuttosto che dalla Cassa Rurale. Oggi vanno a cercare i mutui che vengono normalmente prodotti nel mondo. Allora c'è il mutuo inglese, c'è il mutuo francese e anche il mutuo delle banche italiane sarà un mutuo che in qualche modo verrà securitizzato sui mercati internazionali, o farà parte di meccanismi di finanziamento che hanno nei mercati internazionali le loro regole e le loro basi.

Questo significa che non esistono più anse, non esistono più spazi nascosti rispetto ai quali l'economia, gli operatori economici o gli operatori sociali possano nascondersi rispetto a questa onda di omogeneizzazione che va sotto il nome di mondializzazione o globalizzazione. Vuol dire che tutte le volte che si fa un prodotto, tutte le volte che si immette sul mercato qualche cosa, questa cosa viene confrontata immediatamente con altre cose fatte in ogni parte del mondo.

Cisnetto citava Internet. Internet è tipico da questo punto di vista. In ogni momento si può accedere a delle cose che vengono fatte in ogni parte del mondo e ci sono addirittura i siti che fanno le verifiche sulla qualità dell'offerta.

Allora tutto questo spinge in due grandi direzioni. La prima è che tutti devono in qualche modo attrezzarsi per sopravvivere al meglio, cioè dare il miglior servizio e la migliore qualità. La seconda è la scomparsa delle barriere nazionali. Pensare che le strutture degli Stati, così come sono stati pensati a cavallo del 1800, per offrire alle borghesie emergenti un mercato importante, regolato e controllato, possono reggere a quelli che sono i flussi e le nervature che la globalizzazione sta portando è francamente pensare, a mio modo di

vedere, sbagliato. È pensare su una posizione di difesa.

C'è un altro fenomeno che sta emergendo in modo drammatico: il predominio rispetto alle economie reali della dimensione finanziaria.

Cisnetto dava alcuni riferimenti, ne voglio dare uno solo: il valore facciale di tutti i titoli derivati dalle azioni, della carta che esprime dei valori reali sottostanti, quindi esprime dei valori di aziende, di produzione, di utili, diciamo di economia effettiva è oggi il 300% del PIL del mondo. Cioè tutta la ricchezza del mondo che viene prodotta in un anno, ha poi una sua controfaccia, una sua altra sponda, che è il mondo della finanza che oggi esprime tre volte quei valori.

Allora, l'impatto e l'effetto sulla politica, sui sistemi politici di questi fenomeni, credo che sia riassumibile fondamentalmente in due punti. Il primo elemento è che sicuramente le dimensioni nazionali della politica stanno marcando dei problemi, stanno marcando delle difficoltà. Il baricentro di alcune decisioni tende a uscire, il cuore degli assetti viene deciso altrove ed è molto difficile influenzarlo e, soprattutto, è difficile influenzarlo da un paese che rappresenta una quota minima del PIL del mondo. E' già difficile influenzarlo da parte degli Stati Uniti, molto più complicato influenzarlo dall'Italia.

Diciamo che questa è una considerazione banale; era difficile dieci o quindici anni fa, parlare di politica dei redditi, che di concertazione, piuttosto di abbassamento dei prezzi, di controllo dei salari ecc. Oggi è un dato di fatto, oggi le *finanziarie*, disegnate a destra, disegnate a sinistra, hanno quel tipo di impostazione. Difficilmente possono essere diverse, un po' più di tasse da una parte, un po' meno tasse dall'altra, ma sostanzialmente l'assetto definitivo, l'assetto portante delle grandi leggi, delle grandi decisioni politiche si riassume alla fine nella finanziaria e in alcuni altri grandi momenti. Le decisioni sono prese altrove o comunque l'orientamento, le grandi tendenze vengono definite altrove.



Un altro elemento importante, al di là di questo, che riguarda la politica e che impatta la politica come effetto della globalizzazione, è il fatto che la politica in qualche modo si svuota di quello che è sempre stato il suo senso. Alla politica viene sottratta da questo tipo di fenomeni la capacità progettuale, cioè la capacità di offrire modelli di società futura, modelli di convivenza differenti. La politica si è sempre qualificata in questo modo, nel nostro paese in modo particolare. Si apparteneva a un certo modo di pensare piuttosto che ad un altro si prefigurava un modello di società differente. Che poi fossero veri o finti, ideologici ecc. è irrilevante, ma questo era il meccanismo di attrazione, il meccanismo intorno a cui si organizzava il consenso, al di là delle difese di interessi specifici.

Oggi credo che questo tipo di capacità della politica di governare dei progetti di società sia sostanzialmente vanificato perché il progetto di società è in qualche modo indotto da questi automatismi, da questi meccanismi quasi inerziali che il sistema globalizzato sta introducendo. E' molto difficile che qualcuno oggi sostenga che bisogna vivere in un altro modo rispetto a quello che sta emergendo dai fenomeni internazionali. Le omogeneizzazioni delle grandi economie del mondo fanno sì che i grandi temi non siano più fra destra o sinistra, ma siano fra Paesi in via di sviluppo e Paesi ricchi, che siano fra grandi fenomeni migratori e popolazioni invecchiate, residenti e molto ricche.

Allora, il terreno su cui la politica si esercita è un terreno che sta sostanzialmente cambiando. Io credo che si stia muovendo su due grandi polarizzazioni: una è la domanda che viene fatta alla politica di essere a difesa delle comunità nazionali, cioè capacità di vedere che cosa succederà nel futuro e di posizionare il paese nel momento in cui questi appuntamenti si verificheranno. Questa è una capacità che hanno, per esempio, i governi americani; il meccanismo del governo americano ha la capacità di posizionare il paese nei punti in

cui passerà il processo evolutivo dei grandi fatti economici. Ci sono alcuni paesi che hanno queste capacità, altri paesi che non ce l'hanno e questo non dipende tanto dalla potenza del paese, a mio parere, ma dalla capacità dell'opinione pubblica, dai meccanismi di formazione, del consenso politico che fanno sì che un governo riesca a esprimere degli orientamenti, delle politiche, delle decisioni che sono di modernizzazione del paese. La Spagna è un esempio in questa direzione. La modernizzazione del sistema bancario spagnolo è stata fatta molti anni fa, la modernizzazione del sistema economico spagnolo è una modernizzazione che è già avvenuta e che posiziona il paese per un confronto forte nel futuro.

L'altro polo su cui dovrebbe organizzarsi la politica è un polo molto più tecnico: la politica dovrebbe diventare sempre di più un sistema di decisioni di tipo tecnico-amministrativo. Questa non è una decisione da prendere da parte della politica, ma è una spinta che subisce. Quindi pochi grandi indirizzi strategici e molte decisioni di tipo tecnico-amministrativo, che sono quelle che poi il mercato sta richiedendo.

E. CISNETTO: Franco Tatò, intervieni anche tu su questo punto.

FRANCO TATÒ: Io volevo tornare alla domanda originaria: le regole dei nostri sistemi politici ed economici sono sufficienti di fronte ai problemi della globalizzazione? E' abbastanza evidente che la risposta più facile è "non lo so". C'è sempre una grande richiesta di regole. Non so quanto questa richiesta sia un po' strumentale: in fondo le regole servirebbero molto bene a fermare la globalizzazione, rappresentano l'esigenza di chi non la vuole, di chi vuol fermare questo processo che sfugge un po' alle possibilità di controllo non solo della politica. Bisogna osservare che il mondo della globalizzazione, sia quello finanziario che quello economico, non è certo fatto per soggetti deboli che hanno bisogno di essere

protetti e difesi. Anzi, secondo me, sarebbe positivo se per un certo periodo di tempo si esercitasse la globalizzazione per quello che vale. Se c'è un'esigenza di creare delle regole, dovrebbero essere delle regole vere, cioè regole di comportamento, indirizzi, verifiche, punizioni in caso di violazione dell'eticità dei comportamenti; non dovrebbero essere regole di blocco dello sviluppo di determinate attività o di protezione delle minoranze o cose di questo genere. La globalizzazione, a mio avviso, è un po' contraria a questo tipo di ragionamento. Internet in fondo è un po' l'esempio di come si sviluppa un fenomeno che sfugge completamente al controllo delle istituzioni. Internet nasce sfruttando in maniera creativa e assolutamente inarrestabile una infrastruttura esistente che è l'infrastruttura delle telecomunicazioni. Essa è stata costruita faticosamente dai monopoli nazionali che improvvisamente si trovano ad aver perso il controllo della rete che avevano messo in piedi. Tutti entrano in questa rete, escono, si parlano, comunicano pagando cifre ridicole rispetto a quello che i monopoli locali chiedevano per poter dire "ciao mamma" al di là dell'Oceano.

E. CISNETTO: La richiesta di regole significa il tentativo di bloccare?

F. TATÒ: Chiaramente c'è stato un tentativo grossissimo di bloccare Internet in maniera anche pesante; negli Stati Uniti c'è stata una vera ribellione dei giovani. Internet deve rimanere un soggetto collettivo integro, perché è un'invenzione collettiva.

Vorrei sottolineare il messaggio che c'è in questo, è avvenuto un grandissimo cambiamento, per cui oggi è possibile avere un movimento collettivo importante che rivendica una sua funzione e la libertà di esercitare questa funzione.

Questa tendenza - a mio avviso - è destinata a espandersi, a invadere sempre nuovi settori: i mercati finanziari sono un

altro esempio inarrestabile di globalizzazione, è banale la citazione, "i mercati finanziari sono più importanti dei Parlamenti". La domanda che ci si deve fare è: con quali strumenti etici affrontiamo questo problema? Chi ci aiuterà a capire cosa succede e cosa si deve fare? Che il movimento sia inarrestabile credo che sia dimostrato. Anche la politica, poco a poco, dovrà orientarsi, come diceva Bassi, a diventare il management delle capacità nazionali. "Nazionale" poi, secondo me, è privo di significato, perché sulla rete si creeranno delle comunità culturali più che nazionali. La Nazione per definizione in questo tipo di mondo ha perso di significato: rimane il significato della cultura, cioè dei valori comuni che identificano una comunità, che può essere molto più vasta della comunità nazionale, perché il mondo della globalizzazione è il mondo della competizione globale. È una competizione che ha molto meno regole, molto meno storia della microcompetizione regolata che si svolge sui mercati nazionali. Il nostro mercato è un mercato a bassissimo tasso di competizione. C'è chi cerca di controllare la competizione, chi non la vuole, chi preferisce l'accordo alla competizione e così via.

Il problema che lascio lì per la discussione è il problema della disuguaglianza: il mondo della globalizzazione è il mondo della tecnologia e si vede una disuguaglianza tra chi ha la tecnologia e chi non ce l'ha, chi sa usare la rete e chi non la sa usare, chi sa apprendere e chi rifiuta di apprendere o non sa apprendere. Il mondo si muove su una dicotomia di questo tipo, che crea anche una serie di problemi anche morali. Era troppo facile liberarsi di questi problemi e racconto un aneddoto: una volta ci trovammo a parlare con un ministro brasiliano; il Brasile era in grande difficoltà in quel momento, mega-inflazione e così via... Il ministro ovviamente non voleva parlare dei problemi di cui volevamo parlare noi e cominciò a parlare delle sue preoccupazioni planetarie, la globalità era usata come alibi. "Sono preoccupatissi-

mo, vi dirò; perché vedo profilarsi un grande scontro a livello planetario tra paesi ricchi e paesi poveri”. Al che la persona che stava con me disse: “Ministro, io vorrei tranquillizzarla, mi creda, vinceranno i ricchi”. La globalizzazione in fondo è questo.

E. CISNETTO: Vorrei chiamare ad intervenire Alberto Quadrio Curzio perché è un economista, ma anche il Preside di Scienze politiche alla Cattolica, cioè un uomo a metà strada fra le due facce della discussione che abbiamo avviato. Vorrei capire da Lei se questo concetto di globalizzazione è uguale a deregulation e se la richiesta di regole, di strumenti nuovi è un modo per fermare la globalizzazione o per governarla diversamente dal passato. Come risolviamo questa dicotomia?

ALBERTO QUADRIO CURZIO: È già stato detto nei due precedenti interventi che il fenomeno della globalizzazione ormai ha una dinamica inarrestabile, per ragioni innanzitutto di tipo tecnologico, con una grande ondata informatica e telematica e poi per altre due cause che si connettono a questa: la globalizzazione finanziaria, che ha ormai dimensioni gigantesche, e la globalizzazione anche reale che configura delle imprese globali che hanno fuori dal paese d'origine non solo l'80% delle vendite, ma del patrimonio e dell'occupazione. Quindi le tre globalizzazioni vanno di pari passo, sia pure con diverse velocità.

È chiaro che ciò pone un problema di competizione e cooperazione, che indubbiamente non si stanno svolgendo secondo tempistiche identiche o analoghe. Non vi è alcun dubbio che la competizione sta procedendo in questo momento a ritmi più accelerati, mentre la cooperazione che peraltro è necessaria perché fissa le regole, sta procedendo in modo un poco più lento, per tentativi. D'altra parte questa non è una vicenda nuova nella storia dell'umanità, perché quando vi sono

grandi ondate di innovazione tecnologica ed economica la competizione scatta molto più rapidamente della cooperazione, che segue successivamente. Quindi non mi pare che, malgrado le dimensioni attuali siano formidabili e probabilmente superiori a quelle precedenti, ci troviamo di fronte a qualcosa di totalmente nuovo.

Se guardiamo questo fenomeno della globalizzazione anche in base a dati statistici a cui gli economisti si riferiscono quasi sempre, oggi si pensa che circa il 38-40% dell'economia mondiale sia globalizzata, il che vuol dire che i mercati di riferimento non sono più mercati nazionali, ma sono mercati mondiali e le imprese, siano esse finanziarie o siano esse industriali, si muovono su spazi di tipo mondiale. Un 50% è ancora sostanzialmente nazionale, naturalmente connesso al contesto internazionale attraverso i tradizionali flussi commerciali e un 10% è strumentalmente nazionale ed è rappresentato fondamentalmente dalla Pubblica Amministrazione le cui caratteristiche sono note a tutti.

E' chiaro che se la divisione del pianeta è questa, 40, 50, 10, il processo di globalizzazione è già molto avanzato.

Come possiamo porci nei confronti di questo per quanto riguarda la combinazione di mercato che procede con i suoi ritmi e regole che vanno fissate? Io credo che due aspetti vadano considerati. Innanzitutto, se guardiamo la globalizzazione finanziaria, che indubbiamente pone una serie di problemi per i dati riportati prima da Cisnetto e poi da Bassi, constatiamo anche che negli ultimi dieci anni più di una volta si è prefigurato un crollo mondiale che non si è di fatto verificato. Negli ultimi dieci anni abbiamo avuto almeno quattro grandi crisi: quella del Messico, quella del Brasile, quella della Russia e quella del Sud-Est asiatico, ma nessuna grande crisi finanziaria si è verificata. Ben lontana è la crisi del '29, che talvolta ci viene presentata come l'incombenza prossima ventura.

Questo vuol dire che i mercati hanno saputo generare delle

auto-correzioni e che l'accordo, sia pure molto approssimato, dei grandi sistemi economici mondiali, ha saputo contenere le crisi potenziali. Quindi mi pare che i mercati finanziari hanno dimostrato una certa capacità di auto-correzione negli ultimi dieci anni e che la cooperazione internazionale ha dato dei discreti risultati.

Vorrei anche notare che la globalizzazione finanziaria ha anche qualche merito evidentemente perché da un lato consente di allocare e investire il risparmio laddove si presentano le migliori possibilità di investimento e dall'altra, proprio attraverso questa grande trasparenza dei mercati, consente una nuova e diversa vigilanza da parte dei risparmiatori, soprattutto attraverso i rappresentanti dei fondi comuni, sul rispetto di regole fondamentali da parte del sistema delle imprese e degli operatori finanziari medesimi. Ritornate indietro a trenta anni fa e guardate cos'era il mercato finanziario italiano e confrontatelo a quello che è oggi. Trenta anni fa, i risparmiatori potevano mugugnare, perché era successo qualcosa che a loro valutazione non era gradevole; oggi se succede qualcosa che non è gradevole; i risparmiatori, attraverso i fondi comuni, esercitano una protesta, una pressione formidabile e i soggetti imprenditoriali sono costretti a tenerne conto. E' quindi scattato un nuovo sistema di vigilanza da parte dei risparmiatori che non era possibile trenta anni fa. E questo avviene non solo in Italia, ma in tutti i paesi del mondo.

Lo stesso discorso vale nel caso dei consumatori. Quando, per esempio, si considerano delle imprese multinazionali o globali che si reputa non rispettino determinati standard nei confronti dei lavoratori in Paesi in via di sviluppo, può scattare anche la protesta dei consumatori nei paesi sviluppati, addirittura con forme di boicottaggio che costringono queste imprese - non sempre naturalmente perché ci sono ancora parecchi casi non soggetti a questo tipo di vigilanza - a cambiare comportamenti.

La trasparenza che i mercati stanno offrendo oggi, sia ai risparmiatori che ai consumatori, consente a queste due tipologie di soggetti, una volta considerati soggetti passivi, nuove forme di controllo ed esercizio di capacità di pressione non certo indifferenti. Questo non vuol dire che la cooperazione tra soggetti istituzionali non sia necessaria, è certamente indispensabile, ma si tratta di vedere quali forme di cooperazione. È già stato detto prima, molto opportunamente, che gli stati nazionali non hanno più la capacità di controllo dell'attività economica, basti pensare che ci sono alcune imprese globali che hanno un PIL superiore a quello di Stati nazionali, potete immaginare come questi possono controllare l'attività e non sarebbe neppure opportuno. Ma non solo non è opportuno, non è possibile. Ebbene, io credo che si debba considerare una serie di possibilità. Innanzitutto credo che ormai non sia più possibile parlare, come è stato detto, di economie nazionali, ma sia più opportuno parlare di sistemi-paese. Un sistema-paese è anche un sistema che può sviluppare nell'interesse dei propri cittadini (e questo dovrebbe essere un marcato riferimento della politica) una capacità competitiva nei confronti di altri sistemi-paese. Il fatto che in un paese si localizzino determinati investimenti perché questo paese ha una sua attrattività sotto il profilo dell'efficienza civile, fiscale, amministrativa e via discorrendo, è oggi una tipica manifestazione di pubblico interesse nei confronti dei cittadini che vivono in quel sistema-paese. Credo che questa sia una strada che vada percorsa fino in fondo, proprio perché è la sola strada possibile in un sistema competitivo su scala mondiale.

Naturalmente ci sono alcuni paesi che, invece, a fronte della dinamica della globalizzazione stanno reagendo esattamente nel modo opposto e cioè moltiplicando la produzione normativa, cercando di controllare tutto e alla fine controllando solamente quelle persone che non dovrebbero essere controllate, perché il loro spazio di attività è talmente limitato che

non necessitano nessun tipo di controllo. Quindi io credo che ormai si stia passando da un confronto tra economie nazionali a un confronto tra sistemi-paese che hanno diversi gradi di attrattività.

La seconda ed ultima considerazione riguarda il confronto tra le imprese globali. È chiaro che in un sistema-paese ci possono essere diverse tipologie e dimensioni di impresa, ci possono essere piccole e medie imprese, ci possono essere imprese medio-grandi, ma è anche chiaro che difficilmente in un paese come il nostro, che si autoqualifica il quinto paese industrializzato al mondo, ci debbano essere anche delle imprese capaci di competitività sui mercati mondiali. Ed è altrettanto chiaro che questa tipologia di impresa non può essere che quella della grande impresa, perché le piccole e medie avranno una competitività certamente rispettabile, ma non tale da essere sulla frontiera delle innovazioni tecnologiche. Quindi io credo che nell'interesse di un sistema-paese - che è cosa completamente diversa dal protezionismo nazionale che generava e stimolava imprese, chiamiamole di tipo nazional-statale, fossero esse dinastiche o fossero esse pubbliche - nell'interesse di un sistema-paese ci devono essere anche alcune grandi imprese capaci di competere negli spazi mondiali, soprattutto sulla frontiera dell'innovazione tecnologica. E riconduco questa affermazione proprio all'interesse di un sistema paese, non a una concezione nazional-protezionistica, che è tutt'altra cosa.

L'ultima considerazione riguarda anche la competizione tra le aree continentali. E questo riporta al problema delle regole. È chiaro che si sta sviluppando una competizione tra due aree continentali, più una terza: Stati Uniti, Giappone ed Europa, che comporta all'interno di queste aree la creazione di un sistema di regole che dia efficienza alle aree continentali stesse. Gli Stati Uniti sono certamente più avanti di tutte perché è certamente un paese liberale, ma è anche un paese con regole ferree in taluni campi, basti pensare al settore

finanziario. Negli Stati Uniti finire in galera per aver fatto qualcosa di irregolare sotto il profilo finanziario è, credo, molto facile, assai più che in Europa e tuttavia la competizione tra aree continentali diventerà molto importante in futuro.

Un punto cruciale di questa competizione sarà proprio la moneta. Non dimentichiamo che gli Stati Uniti con il dollaro hanno oggi il signoraggio dei mercati finanziari mondiali e che l'euro, per quanto simpatico e con grandi prospettive, è tuttora un vagito rispetto al dollaro nei mercati finanziari e di commercio internazionale. E qui si pone un ultimo problema, che non è di mia competenza, ma certamente lo è dell'Ambasciatore Sergio Romano, quanto la potenza politica sia un fattore cruciale nel sostenere la potenza di una valuta.

È un quesito che io lascio alla vostra attenzione e che tuttavia ci interroga, perché se la potenza politico-militare è un fattore cruciale nel sostenere la forza di un metro monetario, l'euro non avrà, almeno fintanto che l'Europa non abbia un'identità politico-militare più forte, un grandissimo futuro.

E. CISNETTO: Ambasciatore Romano, Quadrio Curzio Le ha lasciato in eredità una domanda. Più in generale mi piacerebbe capire che cosa pensa di questa equazione: globalizzazione uguale superamento del concetto di nazione, di Stato sovrano, di dimensioni nazionali.

SERGIO ROMANO: La Sua domanda iniziale era se l'attuale dimensione politica è ancora adatta alle esigenze di un mondo globalizzato. Ritorno a questa domanda.

Debbo dire che una domanda come la Sua presuppone la convinzione che la globalizzazione, la mondializzazione siano cose buone, necessarie e inevitabili.

E. CISNETTO: Inevitabili sicuramente. Buone non lo so.

S. ROMANO: Io rovescerei la Sua osservazione. Io sono convinto che siano cose buone e necessarie, non sono affatto convinto che siano cose inevitabili. Mi scuso con Tatò e Quadrio Curzio, che le hanno considerate inevitabili e inarrestabili come processi. Io ho l'impressione che noi tutti abbiamo tendenza a definire inarrestabili i processi che ci piacciono e precari quelli che non ci piacciono. Io credo che la mondializzazione in realtà non è nulla di diverso da una qualsiasi altra ideologia. È diventata ideologia. Le ideologie sono finite, ne abbiamo una nuova che si chiama mondializzazione e, come tutte le ideologie, acquisisce lungo la strada questo carattere di verità rivelata, di percorso inevitabile della storia, lì si va, non si può andare diversamente, non è possibile che... Non è così! Non è un dogma, lungo la strada poi gli uomini, la storia, le cose, le circostanze inventano tali e tanti ostacoli, deviazioni, errori di percorso, per cui la mondializzazione alla fine sarà quello che sarà e non sarà quello che abbiamo necessariamente previsto.

Che sia una cosa buona e necessaria, dal mio punto di vista non ho nessuna difficoltà a dirlo; però attenzione, se vogliamo davvero che vada in quella direzione, che sia la tendenza dei prossimi anni, cerchiamo di ricordarci due o tre cose che rischiano altrimenti, se dimenticate, di creare problemi.

Prima di tutto, ed è stato detto in vari modi, la dimensione politica è ancora una dimensione nazionale. Non c'è niente da fare. Noi tutti potremmo anche essere d'accordo con Cisnetto e con altri che occorrono delle istituzioni supranazionali, che una Consob meta-nazionale è infinitamente meglio di tante Consob, che un'Anti-Trust metanazionale è infinitamente meglio di tante anti-trust nazionali, però sta di fatto che la democrazia è ancora un fenomeno nazionale o regionale. Sono gli uomini politici nazionali o regionali, su scala minore, che debbono rispondere di ciò che fanno a qualcuno. Gli altri non rispondono di ciò che fanno a nessuno.

no. Questo è il problema.

Allora, attenzione, c'è un fortissimo disagio della democrazia nazionale che sta attraversando una fase di grandissimo disagio perché ai leader nazionali e alle classi politiche nazionali questa tendenza verso la mondializzazione su scala regionale o mondiale ha sottratto poteri. Non possono più fare questo, non possono più fare quello. Batter moneta in Europa non si può. Il bilancio nessuno lo può fare come vorrebbe e in qualsiasi altro paese del mondo gli imperativi di un'economia globale sono avvertiti, le regole sono fatte altrove, qualche volta spontaneamente. Allora l'uomo politico è imbarazzato, è a disagio, perché è lui che risponde, è lui che vuol farsi rieleggere, ma gli ordini glieli dà qualcun altro. E allora attenzione, perché quando nel 1997 il Primo Ministro malesiano dice che è tutta colpa degli ebrei (perché così disse il Primo Ministro della Malaysia nel 1997), dice una sciocchezza, ma in qualche modo esprime con questa sciocchezza il disagio e l'imbarazzo di un uomo politico che risponde di ciò che fa ai suoi cittadini e sulla cui testa piomba una cosa che non si capisce bene da dove venga e chi ne sia responsabile.

Senza contare poi che esiste - e Quadrio Curzio ha perfettamente ragione Quadrio Curzio non solo la dimensione nazionale, ma esiste la dimensione imperiale della democrazia. C'è una democrazia imperiale: sono gli Stati Uniti, che non hanno nessuna intenzione di rinunciare al potere, alla supremazia, all'egemonia che hanno conquistato nel mondo. Quando si svegliano, nella confusione delle prime ore del mattino, democrazia imperiale, globalizzazione, democrazia mondiale possono sembrare a un americano medio la stessa cosa, ma se nel corso della giornata deve fare una scelta fra gli interessi degli Stati Uniti e l'interesse della mondializzazione, sceglie l'interesse degli Stati Uniti! Chiedetelo a Renato Ruggiero, quando faceva il segretario generale dell'organizzazione del commercio mondiale! Chi era il suo

maggiore avversario nelle questioni più cruciali, se non, per l'appunto, il rappresentante degli Stati Uniti? E questa è una questione di cui occorre tener conto, perché la democrazia nazionale è una bestia che rischia di ribellarsi lungo la strada, delle cose che le cascano dall'alto.

Poi c'è un altro rischio, quello dell'Occidente che ha vinto la guerra fredda, cioè l'idea che mondializzazione sia per così dire la parte di una coppia necessaria: libertà dei mercati, libertà politica. Queste due cose debbono in qualche modo andare insieme, perché è la nostra ideologia che ha vinto e quindi la mondializzazione è il risultato della nostra filosofia e la nostra filosofia comprende anche, come valore assoluto, quello delle democrazie liberali.

Non è così. Non solo non è così, ma se volessimo cercare di renderlo così, io ho l'impressione che avremmo più inconvenienti che vantaggi. Non è così. La Cina non è così. La Cina si è in qualche aggiustata e adattata a certi principi dell'economia di mercato e ha quindi adottato regole che sono dell'economia mondiale, ma non ha nessuna intenzione di conformarsi alla nostra filosofia dei diritti politici e dei diritti umani; anzi, quando noi predichiamo diritti civili e diritti umani, attenzione, perché la nostra predica viene capita dai soggetti ai quali predichiamo.

Quando predichiamo democrazia alla Cina, la Cina lo percepisce come una minaccia alla sua stabilità politica, cioè: "Che cosa vogliono fare? Vogliono destabilizzarmi chiedendomi di fare qualche cosa che è contrario alla mia filosofia e contrario alle mie consuetudini?"

Quando noi predichiamo i diritti umani, come abbiamo fatto nel Kosovo, in Jugoslavia nel corso degli ultimi anni, attenzione, perché i kosovari lo capiscono come un diritto all'indipendenza; Belgrado lo percepisce come una minaccia all'integrità dello Stato! E' inevitabile! Quindi, noi predichiamo diritti umani perché ci sembra di fare con questo opera di carità liberale; ma creiamo conflitti, perché in realtà

il conflitto l'abbiamo in gran parte creato noi in quell'area del mondo.

Quindi, mondializzazione come tendenza, bene; mondializzazione come ideologia, no. E comunque, se vogliamo che la tendenza duri il più a lungo possibile, credo che occorra anche ricordarsi di queste cose.

E. CISNETTO: De Vergottini, mi piacerebbe che anche tu rispondessi alla domanda sul superamento del concetto di nazione, di Stato nazionale, e lo facessi anche in un'ottica che riguarda la dimensione dei problemi della giustizia, le politiche di sicurezza, di cui tu sei esperto.

GIUSEPPE DE VERGOTTINI: Io dico subito per semplicità che mi ritrovo molto nelle osservazioni che l'Ambasciatore Romano ha appena fatto. Però tengo anche presente che ci è stato spiegato in un modo molto persuasivo e chiaro come ci sia una tendenza per quanto riguarda l'apertura dei mercati, l'intercomunicabilità dei mercati finanziari, la diffusione della tecnologia, la circolazione delle informazioni ecc. Esiste indubbiamente questa tendenza che abitualmente chiamiamo globalizzazione, quindi qui siamo sicuramente a metà strada tra un'esigenza reale, che è quella del mercato assistito dalle tecnologie di oggi, a espanderci al di là dei confini nazionali, e una tendenza, anche questa storicamente reale, una realtà che è quella del mantenimento, o almeno tentativo di mantenimento da parte delle tradizionali sovranità nazionali del controllo delle situazioni. Quindi, per esempio, sono state evocate le regole; le regole statali o nazionali, in realtà non sono altro che il mantenimento o il tentativo di mantenimento del controllo della situazione.

Poi c'è il problema della mediazione internazionale, della creazione di regole comuni, che tende a spostare il discorso fuori dagli ambiti nazionali, ma che è problematico. Il lato privatistico-commerciale in un certo senso è semplificato,

perché a livello di accordi internazionali (multilaterali o bilaterali) c'è stata una sorta di uniformazione di procedure che ha sicuramente agevolato questa circolazione. Il problema è che non tutto rimane nell'ambito stretto del mercato, per cui rimangono delle porzioni, come quelle relative alla sicurezza, che rimangono o tendono a rimanere a controllo statale. Stavo pensando come si può scontrare il profilo dell'innovazione tecnologica e della globalizzazione nel senso detto e della sovranità tradizionale. Per esempio, se noi prendiamo la telefonia cellulare, oggi in certe province del Kosovo o in Bosnia la gente usa il telefono cellulare. Se vanno via le forze multinazionali e nel giro di pochi giorni ritorna la "banda spaccatutto" sul territorio, la globalizzazione va a farsi benedire nel senso detto, perché non si usa più il telefono cellulare. Mancano le strutture per utilizzarlo. Quindi le vecchie modalità della sovranità, cioè il controllo fisico del territorio, con le regole, se volete le più banali, le più semplici, che sono il mitra o il cannone se volete, rimangono inevitabili, se si vogliono usare nel senso che diciamo, al di là dei confini nazionali, le tecnologie che consentono la comunicazione. Questo mi sembra la dimostrazione di questa apparente incongruenza che però è reale, perché è così, c'è poco da fare. E' difficile dimostrare il contrario.

Uno dei quesiti era se sia opportuno o meno passare da un'autorità anti-trust nazionale a una supernazionale o a più ampio raggio: In parte questo già si sta facendo, però anche qui con una serie di limitazioni. Per esempio, sempre per rimanere nel settore delle tecnologie, la direttiva del '97 del Consiglio dell'Unione Europea sull'interconnessione (problema dell'interconnessione della telefonia fisso-mobile, mobile-fisso, mobile-mobile) tra l'altro impone di notificare agli organi comunitari le posizioni di controllo del mercato, cioè l'influenza sul mercato di questo settore. Però oggi è fatta ancora tenendo d'occhio il mercato nazionale, perché si guarda la posizione di controllo del mercato a livello nazio-

nale, domani sicuramente il passo successivo sarà l'interconnessione a livello più o meno europeo, quindi si sposterà dalla competenza dell'Autorità per la Garanzia delle Comunicazioni in Italia al livello di Bruxelles. Poi ci accorgeremo che l'interconnessione importante è quella fra Berlino e Varsavia o Praga, per cui a un certo punto probabilmente non sarà più sufficiente avere un controllo solamente a Bruxelles, ma bisognerà trovare un'istanza a livello europeo che vada al di là dei confini dell'Unione Europea. Quindi che ci sia questa tendenza a superare i meccanismi di verifica e controllo e di garanzia a livello nazionale nel settore, in questo caso specifico dell'anti-trust, è vero. Però è un processo graduale, non è già tutto fatto! Quindi probabilmente, gradualmente arriveremo a delle forme di superamento dei confini nazionali.

Le risposte a queste domande probabilmente vanno date, a mio parere (ma questo mi sembra abbastanza logico) non in termini netti, o bianco o nero, o sì o no; bisogna anche inserire un certo gradualismo nella risposta, se le risposte sono o rimangono solo nazionali o se diventano europee o addirittura mondiali.

Qui rimaniamo nell'area del mercato a grandi linee, quindi disciplina della concorrenza e cose di questo genere, però ci sono dei settori in cui probabilmente il discorso è ancora più complicato. Per esempio, il problema, sollevato dagli italiani ieri alla Conferenza di Tampere, era proprio quello di avere un intervento europeo che alleviasse gli oneri italiani nel monitoraggio e nel controllo delle frontiere nazionali e quindi europee, con riferimento all'immigrazione clandestina. La risposta è stata: "arrangiatevi", cioè "fate voi". Quindi anche questa accelerazione per quanto riguarda i problemi classici della sovranità, cioè il controllo della criminalità, non è una cosa che si risolve con la bacchetta magica. C'è ancora un'area che rimane un'area di competenza nazionale.

Gli esempi potrebbero essere tanti; mi sembra corretto l'e-



sempio che ha fatto l'Ambasciatore Romano sull'antitesi fra politica mondialista e politica nazionale o nazionalistica degli Stati Uniti. È verissimo. Il fallimento del trattato sul controllo dei test nucleari non sarà volontà di Clinton, però è successo ed è un fatto indicativo. Ha spaccato tutta una serie di equilibri nei rapporti con la Cina e con la ex Unione Sovietica, con la Russia.

La riluttanza degli Stati Uniti ad accettare il Tribunale Internazionale per i crimini contro l'umanità è indicativa, cioè vogliono far da sé. In certi casi gli interessi nazionali sono tali per cui possono accettare un modulo esterno di controllo, cioè trasferire potere fuori. In altri casi c'è una frenata. A parole si può dire, ma poi passare dalle parole ai fatti, soprattutto se si ha una posizione di forza, di leadership a livello regionale o mondiale, è molto più difficile.

Io direi quindi, senza soffermarsi su altri esempi, che la tendenza c'è ed è incontrastabile. Ci sono già delle forme di integrazione, di superamento e questo è fuori discussione, ce ne saranno sempre di più. Però che questo significhi storicamente che c'è la fine, come a volte si dice, della sovranità dello Stato, dell'autorità del potere delle regole, mi sembra un salto in avanti forse eccessivo. Bisognerà continuare a trovare dei meccanismi di bilanciamento, quindi si può andare per settori, per gruppi di problemi, per aree, ma probabilmente questo non significa un superamento della vecchia impostazione delle regole. E' un bilanciamento tra la integrazione, quindi la globalizzazione nel senso detto (perché in certi casi è inevitabile e lo sarà sempre di più) e dall'altra parte il mantenimento o il tentativo del mantenimento di certe forme di controllo nazionale.

E. CISNETTO: Vorrei che Andrea Monti mi aiutasse a guardare un po' l'altra faccia della medaglia della discussione, che riguarda la gente, per dirla in termini brutali o berlusconiani, e quindi la formazione del consenso. La globalizzazio-

ne comporta un meccanismo di omogeneizzazione dei consumi, del gusto, degli orientamenti culturali?

ANDREA MONTI: Sicuramente sì. Proverò a svolgere rapidamente qualche considerazione su un aspetto apparentemente collaterale della questione globalizzazione, molto poco esplorato nel dibattito politico e che pure, a mio avviso, produce delle modificazioni durature e incide in maniera vastissima e complessa sul tessuto sociale.

Non so se noi tutti ce ne rendiamo conto, ma giorno dopo giorno noi viviamo una sorta di inarrestabile, tumultuosa globalizzazione personale, che è la globalizzazione del gusto e dei gusti, la mondializzazione del nostro modo di essere quotidiano. È un fenomeno strisciante abbastanza inavvertito, che scorre nel profondo della società, ma che incide molto più profondamente della politica e credo anche più profondamente dei fenomeni macro-economici, di cui la globalizzazione del gusto è ovviamente figlia. Il che vuol dire sostanzialmente che i nostri politici, ignorando il tema della globalizzazione dei gusti e dei consumi, ignorano il luogo ove il consenso si forma e cioè la gente.

La globalizzazione del gusto nasce abbastanza evidentemente nei grandi luoghi del consumo di massa, consumi materiali, consumi culturali, consumi di modelli sociali. È indubbio che, rispetto a una decina di anni fa, film, spettacoli, musica, notizie, tendenze, modelli di ruolo hanno pochi o nessun aggancio con le radici culturali che ci consentivano di definirci o di autodefinirci cittadini di un qualche luogo, di un luogo preciso, di un paese, di una città.

La definizione dei luoghi della fisicità e della psiche è uno dei punti centrali del pensiero del Novecento. Noi ci troviamo in una condizione tale per cui i nostri telefonini, i nostri computer con Internet, i film che vediamo ci consentono di essere qui e in ogni luogo allo stesso momento. Quindi la fisicità come paradigma è sostituita dalla virtualità. Quindi

andiamo lontano velocemente.

Non parlo degli effetti puri e semplici dello sbarco della Coca Cola in Europa, quelli che sono effetti di omogeneizzazione, sto parlando di ben altro. Non so se i politici si siano soffermati a considerare il fatto che 13 milioni di Italiani (i dati sono Censis) seguono non una religione, ma una loro forma di spiritualità sincretica, che è fatta di misticismo costruito in casa, di cura del corpo, di palestra, di wellness, questo vorrà pure dire qualche cosa!

Siamo sicuri che l'appannamento stesso della politica sia dovuto semplicemente alla noia della politica - che, per carità, esiste e a cui noi giornalisti potentemente contribuiamo - oppure anche da un'offerta sempre crescente di stimoli, di oggetti di dibattito, di passione, che sono immensamente più vicini ai nostri interessi? Che cosa sta succedendo nella testa dei milioni di italiani, che ogni giorno attendono il telegiornale delle otto non per sapere che cosa Casini ha da dire alla nazione, bensì per sapere come ha chiuso il corso di Borsa quel giorno, perché i destini, i risparmi della famiglia sono agganciati lì?

Non è un'osservazione banale. Succede qualcosa in testa di permanente, di genetico. Il 60% della nostra vita adulta ormai - e tolgo praticamente solo i tempi del dormire e del far l'amore - si svolge all'interno di un contesto che è globalizzato. Gli strumenti della civiltà materiale, dal computer alla TV digitale, sono già globalizzati.

La storiografia di questo secolo ha acquisito il concetto di civiltà materiale come un potente strumento, anzi, il più potente strumento di analisi e di valutazione dei fatti storici. Io credo che se Marc Bloch fosse qua tra noi ci direbbe: "Guardate, Signori, che il vostro Evo storico, il vostro tempo storico tra cinquanta anni sarà consegnato a un libro con un capitolo che avrà per titolo "Internet Euro", in cui il Dossier Mitrokin, che è il prodotto ultimo della globalizzazione della politica - velenoso, ma sicuramente un prodotto della globa-

lizzazione -, non avrà neppure una riga". Quello di cui discutiamo ogni giorno sui nostri giornali è chiaro che è importante nel nostro piccolo frammento spazio-temporale, ma non avrà alcuna importanza nel futuro.

Badate che noi, dico noi di una certa età, siamo ancora soggetti passivi e instabili di una globalizzazione in corso, ma mio figlio che ha 8 anni è un soggetto già consapevole, paradossalmente, di questa globalizzazione. In lui vedo tranquillamente un'accettazione, un rifiuto, tutto nei suoi atteggiamenti, nel suo modo di vestire, persino nelle papille gustative, non ha alcun rimando, neppure più remoto, con quello che noi consideriamo la tradizione italiana. Allora guardandolo ogni tanto mi chiedo: ma è nato un uomo nuovo? O è nato un piccolo mostro senza radici? È pensabile che questo ragazzino si ritrovi i valori e le identità culturali che servono per affrontare l'età adulta. E che cosa potrà fare una scuola disarmata e scandalosamente inefficiente di fronte a questi processi?

Quindi l'Italia è esposta, per sue ragioni storiche, per strutture sociali, molto più di altri paesi a questa sorta di destabilizzazione planetaria. Gli stessi fenomeni di globalizzazione del gusto però che noi osserviamo qua, che sono di stampo anglosassone o americano, si osservano anche a Berlino e a Parigi. E persino a New York, a Los Angeles, a Londra, dove i fenomeni e le tendenze nascono, le tendenze sono provvisorie, c'è una forma di autofagia, per cui tutto quello che è stato creato la mattina prima, in termini di tendenze, di identità culturali, il giorno dopo è già in gioco, è già destabilizzato.

Se si osserva attentamente la società italiana, ci sono luoghi di questa società dove la globalizzazione del gusto è ormai passata in maniera definitiva (certi consumi, la moda, ecc). E invece ci sono certe zone che sono insospettabili, perché sono quelle battute in breccia dalla globalizzazione più bece-  
ra, per esempio quella della produzione televisiva, dove il

ritorno della fiction italiana mostra che la società sta sviluppando qualche anticorpo rispetto a questa realtà. Ma non sono segnali che vanno esagerati, perché il film del decennio è e resta *Titanic*! E chi mi dice che le ragazzine di oggi piangono davanti a *Titanic* come le ragazzine di ieri piangevano davanti a *Via col Vento*, non tiene conto di un fatto: che *Via col Vento* era la metafora del radicamento, era Tara, era la terra. *Titanic* è la metafora di una nave e quindi di un momento transeunte della commistione di genti, di sensi; e ricordate il messaggio che arriva dalla tolda del Titanic: “Il mare è calmo, stiamo affondando”.

Allora, il problema è se stiamo affondando veramente. Io ho sviluppato questo intervento trattando la globalizzazione come un nemico, come una minaccia, come un qualcosa che incombe, che arriva. Banalmente si tratta di sapere - e questa è la domanda fondamentale che il dibattito finora ci consegna - se la globalizzazione, per dirla con Mao-Tse-Tung, sia buona o cattiva, se sia un bene o un male. Personalmente, (ma davvero è una visione dettata dagli ultimi frammenti di cultura liberale che uno riesce a tenere in piedi in questo mondo), ho l'impressione che la globalizzazione non sia né buona, né cattiva, è un fenomeno, credo immanente. Capisco e apprezzo l'osservazione acutissima del Prof. Romano, e cioè che la globalizzazione così come noi la immaginiamo non è detto che avvenga, può darsi che sia una cosa diversa, però è un fenomeno che esiste. E io trovo anche che la resistenza personale, culturale alla globalizzazione del gusto, che pure è un fenomeno molto pervasivo e molto violento, sia in realtà la chiusura nelle proprie radici culturali, localistiche, che assicurano, e che sia un atto fondamentalmente integralista, quindi odioso. Non ho nostalgia di tutto l'apparato gustologico che la Sinistra ci ha messo di fronte per venti anni per dirci che eravamo Italiani. Non me ne importa niente dello slow food, non mi importa nulla di Tex Willer, trovo che sia davvero un armamentario vecchio. Occorre

chiedersi invece: dov'è il pericolo della globalizzazione? Se ce n'è uno, è il pericolo della finta globalizzazione. In un paese del Mezzogiorno oggi trova che le ragazze e i ragazzi sono vestiti come in Corso Buenos Aires e le vetrine dei negozi sono forse più belle di quelle di Corso Buenos Aires, ma io mi chiedo se quella non sia semplicemente pittura su una pietra, nel senso che in molte zone del Mezzogiorno d'Italia in realtà i fattori socio-economici e di freno alla crescita culturale ed economica sono esattamente identici a quelli che ci rimanda De Viti De Marco, tanto per essere chiari.

Allora la globalizzazione è un fenomeno, secondo me, vitale, inevitabile, immanente. L'unica cosa che mi preoccupa è questa: se la politica sia anche lo strumento per governare e per interpretare dei fenomeni sociali, quindi se sotto la politica stia la società. Se non riesci a comprendere che cosa si muove nella società, non la governi. Allora noi abbiamo un bel discutere di nuovi strumenti, di nuova democrazia, ma essa va riempita di contenuti e il primo contenuto è quello di cercare di capire come si muovono i fenomeni.

E. CISNETTO: Mi pare che le domande siano abbastanza chiare, cioè: è inevitabile o non è inevitabile? E' buona o cattiva la mondializzazione? E' l'ideologia del nuovo millennio dopo la caduta delle ideologie? Occorre o non occorre un Governo mondiale? Quali strumenti offre la cultura liberale per affrontare questi problemi?

P. BASSI: Sono convinto che questi siano terreni difficili, complicati; l'Ambasciatore Romano ci ha mandato una serie di *warning* specifici nell'avere cautela nell'affrontare questi discorsi. Credo però di dover almeno chiarire due punti su cui sono convinto di essere in una posizione corretta. Il primo è che la globalizzazione non è un'ideologia, cioè non è una costruzione mentale, ma è un fatto oggettivo. È una di

quelle ondate di distruzione creativa, di schumpeteriana memoria nella quale siamo immersi ed è un dato di fatto. È una sostanza, un fluido nel quale oggi noi siamo trasportati. Questo fatto comporta una serie di conseguenze drammatiche, a mio modo di vedere, se non vengono governate o quanto meno comprese.

Negli Stati Uniti le compagnie di telecomunicazione, dopo tutto l' "Ambaradan" delle vicende finanziarie degli ultimi anni, sono diventate cinque; e sono cinque compagnie di telecomunicazione che in un modo o nell'altro controllano, guidano e danno il passo dell'evoluzione tecnologica. La legge sulla liberalizzazione, sulla modernizzazione dei servizi finanziari, come viene chiamata, che sta passando al Congresso americano, sostanzialmente rompe le divisioni fra banche d'affari, banche commerciali, strutture di brokeraggio, società di assicurazione ecc. e permette la messa insieme di tutti questi elementi. Allora, mettere insieme le grandi compagnie di assicurazione americane, con le grandi società di brokeraggio, con le grandi banche commerciali, con le grandi banche di investimento vuol dire creare dei giganti dell'economia e della finanza rispetto ai quali tutto il resto, in qualche modo, impallidisce.

Il Comitato di Basilea - che è il Comitato che ha sempre regolato, unificando le procedure e attraverso la posizione delle banche centrali, (sono le varie città del mondo che fanno parte di questo Comitato) e che dà le regole rispetto alle quali le banche devono uniformarsi - il Comitato di Basilea ha sostanzialmente abolito tutti i vincoli di capitale, quindi il rapporto vincolante fra capitale e impieghi delle banche del mondo. Questo vuol dire che sostanzialmente ciascuno si governa la propria dimensione di rischio fondandosi sulla propria capacità di controllo, quindi sulla strumentazione, sulla conoscenza; è un grande inno alla trasformazione, cioè al momento in cui la conoscenza diventa capitale, diventa valore. Una cosa di cui si parlava tanti anni fa, oggi

diventa un fatto effettivo. Questo vuol dire che nell'arco di poco tempo, quando queste regole verranno introdotte e applicate da tutti, si libererà una capacità di manovra sui mercati finanziari di dimensioni straordinarie. Tutto questo, a mio modo di vedere, comporta un'emergenza, un peso, se vogliamo, della dimensione economica e finanziaria, che rischia di abbattere le barriere della politica, così come erano state tradizionalmente costruite. Io credo che questo tipo di fenomeni faccia sì che se domani ci fosse un crollo importante di Wall Street, che rappresenta metà del mercato finanziario del mondo, trascinerrebbe dietro di sé, necessariamente, una serie di decisioni politiche, per esempio quella di immettere liquidità nel sistema e quindi di riaprire delle dimensioni di tipo inflazionistico, che, a loro volta, avrebbero poi delle conseguenze sui valori dell'Enel piuttosto che sulle decisioni dei Governi in tema di tasse o di politica economica.

Tutto questo è non solo inevitabile, ma è nei fatti, cioè sta funzionando così e l'unica struttura politica che oggi è in grado di influenzare questa cosa, lo diceva l'Ambasciatore prima, è il Governo americano, comunque la struttura istituzionale americana, perché è portatrice non solo di un peso geopolitico, geostrategico, ma soprattutto ha in mano un quarto del prodotto del mondo e metà dei mercati finanziari del mondo.

Allora il tema, a mio modo di vedere, oggi si pone così, dal punto di vista di un paese come l'Italia: si pone nella capacità di rinnovare il proprio sistema politico, di essere dentro un sistema politico multipolare e di essere portatore di un pensiero che ribilanci questa dimensione imperiale che la politica americana sta assumendo, perché se non riusciamo a introdurre questo tipo di pensiero, questo tipo di piccola logica paritetica all'interno di quello che sta succedendo, difficilmente riusciremo a governare i processi che verranno e diventeremo vittime alla fine di quello che succede. Questo

significa per noi riuscire a ripensare il nostro sistema politico, non solo nei suoi meccanismi di dettaglio (il meccanismo elettorale ecc.), ma proprio nel suo ruolo, nel suo senso, nella sua capacità di essere presente, non solo sotto il profilo tecnico-amministrativo, su cui siamo largamente carenti, ma soprattutto sul suo terreno del posizionamento strategico.

E. CISNETTO: Ambasciatore Romano!

S. ROMANO: Io vorrei aggiungere un punto e una domanda alle cose che ho detto prima. Il punto di cui occorrerà tener conto in questo processo di globalizzazione è quello dell'ignoranza. Franco Tatò ha sollevato il problema dell'ignoranza rispetto a determinati processi, a determinate innovazioni tecnologiche. Chi è colto viaggia in Internet, chi non è colto - e in questo senso intendo anche chi non ha un minimo di conoscenza della lingua inglese - non viaggia! Rimane inchiodato al territorio, è in realtà un servo della gleba. Può anche darsi che consumi, come dice Andrea Monti, le stesse cose che si consumano a New York, ma le consuma al modo stesso in cui gli Africani vestivano le cotonine di Manchester, perché gli Inglesi le mandavano. Al modo stesso in cui i poliziotti Egiziani vestivano il Barboury, perché erano persino riusciti a vendergli il Barboury! In un paese in cui piove, grosso modo, due volte l'anno, i poliziotti Egiziani, al Cairo, avevano tutti un impermeabile Barboury in dotazione. Questa è la regola per chi non è colto, per il servo della gleba e per chi non è in grado di viaggiare.

Io vi chiedo soltanto una cosa, provate su Internet a fare una qualsiasi ricerca su un personaggio slavo (per i personaggi slavi si pone il problema della grafia, si pone il problema della translitterazione) e provate a fare una ricerca su Gorbaciov, scrivendo Gorbaciov come è scritto sulla stampa italiana e mi direte quanti siti e voci troverete. Ma se lo scriverete invece come è scritto sulla stampa anglosassone, ne

troverete dieci volte tanto. E allora? A questo punto non c'è niente da fare: chi sa, viaggia. Chi non sa, sta fermo. L'Italia malauguratamente è un paese incolto. Non c'è niente da fare. Lo è statisticamente, perché è un paese in cui il 48% delle persone che si iscrivono alla scuola dell'obbligo raggiunge il diploma di studi medi superiori, contro l'80-90% in Germania e in Francia. Perché è il paese in cui grosso modo due terzi degli iscritti all'Università vengono perduti lungo la strada (contro percentuali molto più alte in altri paesi europei) che non ha ingegneri, che ha una pletora di medici. Insomma, che ha una geografia culturale professionale diversa e più bassa di quella di altri paesi europei. E allora c'è anche la globalizzazione che in certi paesi viaggerà bene sul binario giusto e in altri paesi produrrà le cotonine di Manchester e queste cose.

Poi aggiungo una domanda: in tutto questo, dove è finita la sussidiarietà? Perché la sussidiarietà, attenzione, non è necessariamente compatibile con la mondializzazione. Per esempio, i futures stanno creando una massa di denaro incontrollabile che nessuno sa a quanto ammonti, che nessuno stampa, quindi bisognerà che qualcuno la controlli. Noi continueremo a postulare l'idea di un Governo mondiale, sia pure funzionale e limitato a cose specifiche. Ma non avevamo detto che uno dei maggiori principi liberali del mondo moderno era la sussidiarietà? In tutto questo, quanto spazio rimarrà alla sussidiarietà?

E. CISNETTO: Tatò. Sii polemico.

F. TATÒ: La sussidiarietà è nazionale. È un elemento della competitività del sistema. Internazionalmente non lo so. Alle domande di Cisnetto non si può rispondere in modo telegrafico. La tendenza alla globalizzazione è inarrestabile? Secondo me, sì. È una cosa buona o una cosa cattiva? Non necessariamente. Ha ragione l'Ambasciatore Romano: cosa

diventerà la globalizzazione? Non lo sappiamo, a un certo punto sarà quello che sarà, con tutte le cose che succedono al mondo con la politica, ecc. Infatti, a mio modo di vedere, proprio nel processo di globalizzazione, pur con la loro potenza economico-finanziaria, non credo che gli Stati Uniti da soli potranno determinare, (ammesso che abbiano una visione, che vogliano determinare un processo) cosa sarà l'esito del processo di globalizzazione; perché per esempio la Cina avrà sicuramente un peso determinante in come questo processo si evolverà.

Si è parlato del diverso grado di attrattività dei sistemi economici nazionali, dei sistemi-paese, e qui viene il tema della dimensione della politica come dimensione nazionale. Io qui percepivo una specie di negatività in questo elemento, mentre secondo me la dimensione nazionale della politica in questo momento è essenziale: la politica ha responsabilità del management del sistema-paese ed è un elemento che entra nel tessuto globalizzato come l'elemento di guida della competitività del sistema-paese rispetto ad altri sistemi. Ne ha la responsabilità. La responsabilità della competitività del sistema-paese Italia non è della Fiat, non è di Mediobanca! È della politica italiana vista globalmente. Teniamo conto che non bastano le norme per cambiare i comportamenti, che probabilmente ci vorrà una generazione e non una legge e così via, però la politica italiana, se vogliamo dirla tutta, negli ultimi decenni ha fatto di tutto per rendere il sistema-paese Italia attraente solo agli Italiani. Gli Italiani che riescono a districarsi nei misteri della 488.

Se l'attrattività di un sistema-paese è un valore, abbiamo sbagliato tutto. Perché se siamo attraenti, se vengono capitali stranieri, spingono, danno impulso all'investimento, chiaramente il sistema-paese si muove. In altre parole, come Popper ha scritto "La società aperta e i suoi nemici", potremmo scrivere oggi "La globalizzazione e i suoi nemici". Il fattore di inarrestabilità della globalizzazione, su cui si può

discutere, è quello che ci porterà a fare una domanda profondamente scandalosa proprio alla politica. La politica di questo governo (non sto riferendomi al Governo attuale, ma a una domanda di un cittadino rispetto al governo che ha eletto) sta aumentando il valore del nostro sistema-paese e la sua ricchezza o no? È un modo completamente diverso di porre il problema politico. Però, se la tendenza alla globalizzazione è inarrestabile, le domande che devono porsi i cittadini sono queste. In un certo senso, è più importante domandarsi se il Governo sta aumentando il valore del sistema-paese, che domandarci se sta diminuendo la disoccupazione.

L'ultima osservazione, spero che non succeda mai il Governo mondiale. Viva la dimensione nazionale della politica!

G. DE VERGOTTINI: Volevo richiamarmi a quanto Monti diceva sulla situazione di arretratezza nella formazione culturale dei giovani. Si potrebbe fare un doppio ragionamento. Si potrebbe dire che ci può essere una forma di globalizzazione del ritardo culturale? Ci può essere una dimensione generalizzata del fatto di rimanere indietro?

L'altra osservazione, forse un po' più ottimista, è quella di dire che la globalizzazione - intendiamoci la globalizzazione nel senso in cui è stato detto oggi, cioè a certi livelli, in certi settori, in certe tecnologie, in certe capacità di formazione e di diffusione - richiede alla cultura media di un paese di stare al passo nei vari settori che sono interessati. Non si può rimanere indietro nell'aggiornamento tecnologico, ecc. Questo mi sembra banale se volete, ma mi pare che esca un po' da quanto è stato detto. Allora, a questo punto si potrebbero richiamare le ragioni del perché la nostra scuola, il nostro sistema, l'istruzione e la nostra cultura, ma soprattutto la cultura nella formazione di base, è rimasta indietro. Si può fare un'analisi e ci sono i dati sufficienti per farlo, per spiegarci il perché questo è successo, mentre è più difficile indicare delle soluzioni se non c'è la capacità politica, la volontà politica di

farlo. Io non partirei dal livello universitario, cioè dai piani alti: il nostro deficit è nei piani bassi, cioè nella scuola materna, nella scuola elementare.

Noi abbiamo una situazione in cui si sono contrapposte le spinte del mondo cattolico e le spinte del mondo comunista, tendenti a conquistare quello che doveva essere il modello di formazione civica dei bambini (in un certo senso, hanno cercato di sostituirsi al modello del periodo fascista, in cui c'era una omogeneità, non c'era un problema di contrasto; il Fascismo ha elaborato, ha sviluppato un certo modello nazionale portandolo nella sua direzione, però lasciando un'identità di base tradizionale, se volete, comune). Il contrasto tra la vocazione del partito democristiano da una parte e la Sinistra dall'altra è stato quello di impadronirsi del sistema della formazione; e in questo modo ha paralizzato in realtà, cioè ha cancellato tutta una serie di valori tradizionali o li ha messi da parte. Però la verità è che noi, a parte tutto, abbiamo indubbiamente una grossa carenza nel momento della formazione iniziale. Chi si occupa di istruzione queste cose le sa. Il problema non è tanto fare questa analisi, il vero problema è vedere, una volta che si sa quali sono le cause dei nostri mali, se è possibile rimediare.

Tutti sanno, per esempio, che la politica della selezione degli insegnanti elementari in Italia in pratica non è esistita, se non in termini di possibilità di impiegare delle persone.

Quindi, in pratica, non si è fatta una politica di formazione dei formatori ed è lì che nascono, purtroppo, i nostri mali, poi a cascata ce li troviamo a livello di università. Questo è un grandissimo problema. Ma, ripeto, un conto è individuare, cioè capire che esiste, rendersi conto, aver coscienza del problema e un conto è sapere come uscirne fuori. È chiaro che ci deve essere una scelta di fondo e qualcuno che abbia la forza politica per portarla avanti.

Non possiamo pensare di formare solamente quando la gente è già a livello di studi professionali o di Università, se alle

spalle ci sono dieci, dodici anni di formazione insufficiente! Questo è il vero dramma in termini di comparazione con gli altri sistemi formativi.

E. CISNETTO: Quadrio Curzio, dove è finita la sussidiarietà?

A. QUADRIO CURZIO: Io penso che noi stiamo vivendo una grandissima transizione e non solo sotto il profilo dei fenomeni economici, ma evidentemente anche nella politica mondiale; e credo la sintesi, alla fine, spetti allo scienziato della politica, quale io non sono. Non dobbiamo dimenticare che ciascuno di noi porta qui una sua formazione scientifica e vede dunque i fenomeni dal suo punto di vista. Io credo che alla fine la sintesi probabilmente spetti alla politica. Quindi io, parlando come economista, dico che siamo in una grandissima transizione per i fenomeni economici e per i fenomeni politici mondiali. E non dimentichiamo che in questa transizione la geoeconomia mondiale non ci ha ancora dato una grande risposta: dove si andrà a collocare quello che di per sé è un pianeta che sta tra Nord, Sud e Oriente, che è l'ex Unione Sovietica? E questa, secondo me, è una delle grandi incognite di questa transizione.

Venendo a due concretezze: gli aspetti che giocheranno di più in questa transizione sono stati già sottolineati, uno è certamente quello della diffusione delle conoscenze, che non necessariamente è connessa alla diffusione dell'informazione. La circolazione dei modelli di consumo che è, per esempio, in atto nei paesi sottosviluppati, certamente è uno dei fattori che determinerà una spinta formidabile nei movimenti migratori. Quella è diffusione di modelli di consumo, non di modelli di conoscenza.

L'altro aspetto è la velocità dei fenomeni. Vorrei darvi un dato. Secondo alcuni studiosi di statistiche economiche, nella seconda parte del '700 la Gran Bretagna impiegò, in pieno

avvio di rivoluzione industriale, 60 anni a raddoppiare il proprio PIL pro capite e per quei tempi apparve una cosa formidabile.

La Cina, dopo la rivoluzione culturale cosiddetta, impiegò dieci anni a raddoppiare il proprio PIL pro capite. Questo vuol dire che la velocità dei fenomeni economici sta subendo un'accelerazione tale che i riflessi della politica (perché io credo nella politica e nelle istituzioni) dovranno essere, saranno sottoposti a una pressione formidabile per reagire a questa velocità dei fenomeni economici. Io non ho la risposta, ma d'altra parte non ce l'ha nessuno, non ce l'ha neanche il Governo!

La sussidiarietà è certamente un principio snodo della interpretazione e della prescrizione nei fenomeni economici, politici e istituzionali. Secondo alcuni studiosi è uno dei concetti più attraenti e più oscuri comparsi sulla scena dell'analisi politica ed economica. Ricordo tuttavia che la sussidiarietà opera sui quattro punti cardinali: può spingere verso l'alto, perché ci possono essere forme di governo necessarie e richieste dalla sussidiarietà che stanno verso l'alto. Spinge verso il basso, cioè spinge verso la concorrenza, può spingere verso lo Stato e può spingere verso il mercato. Non è un principio che opera solo in una direzione. Come economista, direi che è un principio che consente anche molto l'esercizio del discernimento, a seconda delle circostanze. Quindi sussidiarietà non vuol dire solo governo dal basso. Dipende dalle circostanze. Naturalmente è un principio che gli economisti riducono a pochissimo. Per gli economisti la sussidiarietà è composta da tre cose: chi raccoglie le tasse, chi fa la spesa pubblica e chi regola i mercati. Voi capite che questa è una concezione alquanto riduttiva di sussidiarietà. Il fatto che si vada verso forme di cooperazione sovranazionale, a mio avviso, non va contro il principio di sussidiarietà, perché taluni fenomeni possono essere regolati solo in quel contesto.

E. CISNETTO: Quadrio Curzio ci ha detto che la sintesi non può che essere fatta da uno scienziato della politica. Mi sembra inevitabile chiedere al Prof. Sartori; lo pregherei anche come Vice Presidente di Società Libera, visto che stiamo chiudendo non soltanto questo dibattito, ma i tre giorni di lavori, di fare un intervento per darci una sintesi della discussione che abbiamo fatto.

GIOVANNI SARTORI: La sintesi no, anche perché così come gli economisti hanno scaricato su di me la politica, io scarico su di loro l'economia, e quindi quel che è fatto è reso. Devo dire che mi ha molto divertito l'osservazione dell'Ambasciatore Romano, che è l'altro politico, sulla democrazia nazionale che rischia di ribellarsi. Bellina questa immagine!

Parliamo dell'Europa, non della globalizzazione; per me la globalizzazione, se devo dire un'eresia, comincia con la scuola di Manchester: "lasciate fare, lasciate passare", ma era in uscita la globalizzazione! L'Inghilterra vendeva, i poveri compravano! Se questo flusso si rovescia e diventa in entrata, i poveri producono a un costo più basso, perché il costo del lavoro è dieci, venti volte inferiore, allora voglio vedere se regge la globalizzazione in entrata, perché questo produce la totale disoccupazione dell'Occidente ricco, che paga salari venti volte superiori a quelli dei paesi poveri.

Quindi, la mia ultima parola economica è questa. Ma voglio tornare alla democrazia nazionale e all'Europa, credo che il contesto era questo.

L'Europa è in verità in massima parte tecnocratica. È un sistema a gestione tecnocratica, al quale viene aggiunto un Parlamento europeo a elezione quindi democratica, per il quale si chiedono sempre maggiori poteri. Io sono molto preoccupato di questo andamento schizoide, perché in verità il Parlamento europeo non è un Parlamento europeo, è una somma di rappresentanti nazionali. Per avere un Parlamento



Europeo, che sia in prima istanza europeo e non semplicemente un congresso di ambasciatori di ostili e contrari interessi, (come più o meno diventerà se la democrazia nazionale si vendica in questo processo), per avere un Parlamento veramente europeo ci vorrebbe una cosa che non abbiamo: una lingua europea! Perché a far sì che ci sia la democrazia è la lingua. La tecnocrazia no, ma la democrazia sì. Se io provo a presentarmi candidato in Giappone, non vengo eletto. È del tutto ovvio, anche se si fa un Collegio unico nazionale europeo. Gli Italiani voteranno per l'italiano, non voteranno per l'olandese di cui non sanno neanche pronunciare il nome! Quindi non se ne esce da questo! La democrazia semmai fa discendere sempre di più verso il basso e verso il piccolo, verso il localismo. Quindi il Parlamento europeo speriamo che non si vendichi troppo, Ambasciatore, perché se no va anche a disturbare la tecnocrazia europea, che è l'unico meccanismo efficiente che abbiamo.