



Ettore Perrella

# Sovranità, libertà e partecipazione

Per un'etica politica globale

*III. Libertà e sovranità*



## Presentazione

Lo scientismo moderno, volendo spiegare ogni cosa in termini quantitativi, ha finito per negare la stessa possibilità della libertà della scelta. Ma, se nessuna scelta può essere libera, allora l'etica non si potrà più distinguere dal rispetto d'una legge che non sarà più fondata in nessun atto sovrano, e quindi libero. Lo scientismo ha finito così per elaborare una teoria secondo la quale la mente in nulla si distinguerebbe dall'operatività d'una macchina. L'intelligenza artificiale, che i computer consentono di produrre, aprirebbe così l'orizzonte orwelliano di un universo in tutto dominato dalle macchine.

Certo, tutti sappiamo che i computer sono utilissimi, ma semplicemente perché le loro capacità di calcolo sono superiori a quelle della mente. Questo significa che la mente di noi viventi non è solo una macchina, ma anche qualcosa di profondamente diverso, connesso con la vita. Questo qualcosa viene chiamato psiche, come se questa parola, oggi, significasse qualcosa di diverso da quel che ha sempre significato, vale a dire anima.

L'anima non è propria solo di noi esseri umani, capaci di parlare e quindi di pensare, ma anche di tutti gli animali – che si chiamano così proprio perché ne hanno una – e forse anche delle piante. La connessione fra la psiche e la vita è così forte che a volte la prima parola, quando interviene in un antico testo greco, dev'essere tradotta con la seconda: avere un'anima significa, semplicemente, vivere.

La cibernetica non è stata l'unica scienza moderna a cancellare la vita dalla nostra esperienza, perché anche la psicologia e la psicanalisi hanno troppo spesso seguito questo pericoloso piano inclinato, a causa dell'inconscio, come se il funzionamento di quest'ultimo non si distinguesse in nulla da quello d'una macchina pensante.

In realtà Freud ha sempre pensato che nulla di quello che si trova dell'inconscio vi è entrato da qualcosa di diverso dalla coscienza. Anche la coscienza, del resto, è in buona parte inconscia. Ma questo non significa che la mente possa essere solo inconscia, visto che tutto ciò che vive si raddoppia, perché qualunque coscienza si produca per un essere vivente, fin dal famoso procariota di cui parla Freud, si produce necessariamente in una divisione, come manifesta la stessa parola coscienza (*cum-scientia*): quando noi viventi sappiamo, sappiamo sempre d'essere noi a sapere. La divisione del soggetto è insomma alla base della sua unità. Ed è forse per questo che il primo libro occidentale di politica, la *Repubblica di Platone*, si conclude con il mito dell'immortalità dell'anima.

Ettore Perrella

# Sovranità, libertà e partecipazione

Per un'etica politica globale

*III. Libertà e sovranità*



L'opera integrale è composta da tre volumi:

I. La sovranità e l'eccezione (Psicanalisi e dintorni n. 45. ISBN: 978-88-99193-92-8)

II. I presupposti ebraico-cristiani della sovranità globalizzata (Psicanalisi e dintorni n. 46. ISBN: 978-88-99193-89-8)

Sezione prima: L'universalismo veterotestamentario

Sezione seconda: Il cristianesimo e le radici dell'etica laica

III. Libertà e sovranità (Psicanalisi e dintorni n. 47. ISBN: 978-88-99193-87-4)

[Si veda l'Indice generale alla fine di questo volume]

Questo volume è stato pubblicato con il contributo  
dell'Accademia per la Formazione, Padova.

Accademia  
per la  
Formazione



Polimnia Digital Editions di Moreno Manghi

Collaboratori:

Franca Brenna, Massimo Cuzzolaro, Carmen Fallone,  
Davide Radice, Gabriella Ripa di Meana, Salvatore Pace

Prima edizione digitale maggio 2022

nella collana "Psicanalisi e dintorni" n. 47

© 2022 Polimnia Digital Editions via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)

Tel. 0434 73.44.72.

<http://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

[info@polimniadigitaleditions.com](mailto:info@polimniadigitaleditions.com)

ISBN: 978-88-99193-89-87-4

Copertina:

Luca Signorelli *Dannati all'inferno* (tra il 1409 e il 1502) (part.), cappelle di San Brizio, duomo di Orvieto

[Su licenza Creative Commons](#)

[https://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/deed.ithttps://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luca\\_signorelli,\\_cappella\\_di\\_san\\_brizio,\\_dannati\\_all%27inferno\\_05.jpg?uselang=it](https://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/deed.ithttps://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luca_signorelli,_cappella_di_san_brizio,_dannati_all%27inferno_05.jpg?uselang=it)

[adattato]

## Indice

Parte III. Libertà e sovranità	9
3.1. Chi è sovrano?	10
3. 1. 1. Terzo movimento	10
1. 1. 2. <i>Zó(i)on politikón</i>	11
3. 1. 3. La sovranità nelle democrazie	12
3. 1. 4. L'utopia kantiana e la sovranità globalizzata	13
3. 1. 5. Il controllo della violenza	14
3. 1. 6. Il costo degl'imperi	15
3. 1. 7. Alcuni buoni motivi per rifiutare il federalismo	16
3. 1. 8. Presupposti trascendentali dell'utopia federalistica	17
3. 1. 9. Il privilegio della libertà	19
3. 2. La libertà come problema	23
3. 2. 1. Superare la contraddizione	23
3. 2. 2. Elogio di Giorgio Gaber	26
3. 2. 3. La verità e il delirio	27
3. 2. 4. La democrazia come partecipazione	28
3. 2. 5. Partecipazione, <i>métexis</i>	28
3. 2. 6. Libero arbitrio	31
3. 2. 7. La scienza e la libertà	32
3. 2. 8. Freud e il libero arbitrio	33
3. 2. 9. Libertà di volere e libertà politica	36
3. 2. 10. Tre condizioni della libertà	39
3. 3. Indeterminismo, determinismo, compatibilismo	42
3. 3. 1. L'esperimento di Libet	42
3. 3. 2. Alcune considerazioni sull'esperimento di Libet	45
3. 3. 3. Indeterminismo e determinismo	47
3. 3. 4. Lo scetticismo sulla libertà	49
3. 3. 5. La scienza al limite	52
3. 3. 6. La libertà e la causa	55
3. 3. 7. Liberi d'agire, liberi di volere	56
3. 3. 8. Un'ipotesi non spiega mai la libertà	58
3. 3. 9. Non si rifiuta la libertà se non si è liberi	59

3. 4. Kant e l'antinomia della libertà	61
3. 4. 1. Perché non c'è progresso nella filosofia	61
3. 4. 2. La terza antinomia della ragione	61
3. 4. 3. Viva Kant!	63
3. 4. 5. Verso la ragione pratica	65
3. 4. 6. L'agente	67
3. 4. 7. L'atto e la legge	70
3. 4. 8. L'atto e il sovratemporale	73
3. 5. La libertà e la coscienza	76
3. 5. 1. Coscienza e concetto	76
3. 5. 2. Dal sé all'anima	77
3. 5. 3. Dal sé alla libertà	79
3. 5. 4. La mappa	82
3. 5. 5. Dagli organismi senza sistema nervoso ai neuroni	85
3. 5. 6. Il doppio nell'uno	86
3. 5. 7. La funzione della coscienza	88
3. 5. 8. "I' mi son un che, quando"	89
3. 6. Per una fenomenologia della visione	92
3. 6. 1. IA o fenomenologia	92
3. 6. 2. Che cos'è la luce	93
3. 6. 3. Quando vediamo	94
3. 6. 4. Differenza tra la visione e lo sguardo	98
3. 6. 5. Imparare a vedere	99
3. 6. 6. Chi vede, quando noi vediamo?	101
3. 7. Libertà e affiliazione	103
3. 7. 1. Una dimenticanza di Freud	103
3. 7. 2. Ancora San Paolo	105
3. 7. 3. <i>Vanitas vanitatum</i>	107
3. 7. 4. Iniziazione e deificazione	108
3. 7. 5. Le doglie della creazione	111
3. 8. <i>Métexis</i>	113
3. 8. 1. Il male	113
3. 8. 2. Platone sulla <i>métexis</i>	114
3. 8. 3. Logica e partecipazione	116

3. 8. 4. La partecipazione, da Platone alla scienza	117
3. 8. 5. Atto e partecipazione	118
3. 8. 6. Fenomenologia della luce	119
3. 8. 7. La partecipazione e l'uno	122
3. 8. 8. Come la mente partecipa di se stessa	123
3. 8. 9. Come la mente partecipa degli altri	124
3. 8. 10. "A sua immagine"	124
3. 9. Che cos'è la psiche?	125
3. 9. 1. Psiche, anima, soggetto	125
3. 9. 2. Perché anche l'immateriale è reale	126
3. 9. 3. Hillman sull'anima	128
3. 9. 4. Il giardino dell'anima	131
3. 9. 5. IA	132
3. 9. 6. Turing e l'intelligenza artificiale	135
3. 9. 7. L'anima del mondo	138
3. 9. 8. Perché l'anima non può essere artificiale	140
3. 10. L'intelligenza artificiale e noi	143
3. 10. 1. Tobi	143
3. 10. 2. Tre esempi d'IA	145
3. 10. 3. L'IA e l'economia	147
3. 10. 4. L'IA e il lavoro	150
3. 10. 5. L'IA e la cultura	151
3. 10. 6. L'IA e noi	152
3. 10. 7. Alexa, per finire	155
3. 11. L'anima e la politica	157
3. 11. 1. La mente e il mondo	157
3. 11. 2. La durata	159
3. 11. 3. Dalle idee all'anima	160
3. 11. 4. L'immortalità dell'anima e la politica	162
3. 11. 5. Congedo	163
Bibliografia	165
Indice generale dei passi scritturali citati	166
Indice generale dei tre volumi	175

## Parte III

### Libertà e sovranità

## 3.1. Chi è sovrano?

### 3. 1. 1. Terzo movimento

Dopo un primo tempo, o movimento, che abbiamo dedicato all'esplorazione del concetto di sovranità – soprattutto in base ai più recenti processi di globalizzazione (informatizzazione, finanziarizzazione) – ed un secondo movimento, che abbiamo invece dedicato alle radici teologico-politiche della democrazia, concluderemo ora il nostro percorso con una riflessione sull'urgenza d'una teoria politica e giuridica degna del nostro tempo e dei problemi che vengono posti oggi alla vita di chiunque.

La drammatica crisi imposta dalla diffusione del Covid-19 non ha fatto che mettere allo scoperto i problemi politici e civili che si erano posti all'intero pianeta dopo la fine della guerra fredda. Non entreremo certo nel merito dei singoli problemi politici e sociali che si sono verificati, ma affronteremo solo le premesse ideologiche, sempre conservatrici, che giustificano i successi della globalizzazione, ma tendono proprio per questo a non far emergere i problemi che essa provoca. Le premesse ideologiche della globalizzazione possono riassumersi in tre punti:

1. il primato della finanza sull'economia, che rischia di produrre un riscaldamento nefasto del nostro pianeta;
2. la diffusione dei meccanismi informatici, che rischiamo d'annullare la formazione culturale e civile;
3. il primato della legalità sulla legittimità, che riduce la democrazia ad un regime di fatto incontrollabile da parte d'una popolazione sempre più lontana dalle fonti della propria libertà.

La nostra specie merita un domani migliore, vale a dire di vivere in un pianeta abitabile, e che i diritti individuali di ciascuno – non ce ne sono altri – vengano riconosciuti a tutti i suoi componenti, che, per il fatto stesso d'essere capaci di parlare, sono gli unici veri sovrani del nostro pianeta. In questo, il grande mito kantiano della sovranità universale e federale d'un solo Stato merita d'essere riconosciuto come fonte di un'utopia politicamente, cioè praticamente rilevante. Il fatto che questa utopia in fondo altro non sia che una ripresa laica o secolarizzata del grande mito cristiano della Gerusalemme celeste ci fa capire quanto radicata ed antica essa sia, visto che, per generarla, sono occorsi due millenni e mezzo di storia.

Però questa utopia, per iniziare ad essere, se non realizzata, almeno pensata come realizzabile, impone che si crei un movimento *popolare*, vale a dire concretamente politico, che possa man mano farla emergere prima come possibile, poi come gradualmente realizzabile.

Dopo la pandemia, la crisi politica internazionale, provocata di recente dall'attacco della Russia all'Ucraina, ha fatto precipitare il pianeta in una situazione che sembra paragonabile solo a quella della prima metà del secolo scorso. Paradossalmente, la guerra fredda, attraverso il pericolo delle armi nucleari, aveva consentito di salvaguardare complessivamente la pace fra le maggiori potenze. Oggi sembra che invece l'Europa, a causa della sua frammentazione, rischi di rimanere schiacciata fra le esigenze opposte della Russia e degli Stati Uniti.

Il pacifismo suggerisce che all'aggressione militare si dovrebbe rispondere non armando il paese aggredito, ma con la diplomazia: come se la Francia e la Turchia

non ci avessero provato. Dinanzi ai pericoli della situazione attuale, dalla quale senza dubbio gli Stati Uniti non hanno fatto niente per mettere il mondo al riparo, la nostra utopia federalistica – europea prima e universale poi – sembra avere acquisito una sua macabra attualità, in quanto è l'unica che potrebbe garantire, anche se non immediatamente, un disarmo e una pace effettiva fra tutti gli Stati del pianeta.

Sarà possibile tornare a vivificare con l'utopia la politica? Riuscirà una forza politica concreta a rendere popolare un mito così arduo? Naturalmente non lo sappiamo. La storia segue sempre dei percorsi misteriosi, che nessuno riesce mai a calcolare e a prevedere. Tutti coloro che hanno dedicato la propria vita a pensare la sovranità, da Platone a Marx, sono stati, nella loro vita, pur avendo avuto molti interlocutori e dei seguaci, degli uomini soli. Ma senza la loro solitudine la nostra specie non avrebbe mai avuto un destino molto diverso dalla trasformazione dell'intera società in un immenso termitaio.

### 1. 1. 2. *Zó(i)on politikón*

L'uomo è un animale politico, *zó(i)on politikón*, sosteneva Aristotele. La politica è quindi un'attività esclusiva della nostra specie. Certo, molte specie animali hanno delle strutture sociali che sembrano politiche, come le api e le formiche, ma non lo sono, perché solo gli uomini parlano. L'atto politico, di conseguenza, è possibile solo grazie all'altra caratteristica esclusiva della nostra specie: la parola. Tuttavia la parola non basta a determinare la politica, che dipende dalle decisioni e dagli atti che riguardano un'intera comunità: per i greci prima di tutto la città, la *pólis*, come fa capire la stessa parola "politica". La politica ha quindi, prima ancora che una determinazione linguistica o logica, una determinazione etica.

Sarà bene sottolineare subito che la parola latina *animal*, e la parola greca *zó(i)on*, derivano da radici differenti. Mentre *zó(i)on* ha la stessa radice del verbo *zá(i)o*, che significa vivere, la parola latina ha invece a che fare con l'anima. Gli animali, compresi gli uomini, mentre in Grecia sono coloro che vivono, a Roma sono coloro che hanno un'anima.

Beninteso, questa divergenza, pur essendo significativa, non è affatto grande, perché le due lingue sottolineano due aspetti differenti, ma intimamente collegati fra loro, dal momento che anche per Aristotele tutti gli esseri viventi – le piante, gli animali, gli uomini – sono dotati di anima, benché con qualche differenza (anima vegetale, animale, razionale). Quindi non c'è vita senza un'anima. Perciò l'anima è, prima di tutto, la capacità di vivere. Invece non tutte le forme viventi sono capaci di parlare, quindi l'anima razionale è propria ai soli uomini.

Ora, la vita non è delle specie, neppure della nostra, ma dei singoli viventi, perché l'anima e la vita sono ipostasi che appartengono esclusivamente e realmente solo ai singoli, mentre alle specie esse sono ascrivibili solo concettualmente (le specie vivono finché vive almeno un loro rappresentante e, dopo la sua morte, si estinguono).

Del resto la vita appartiene solo ai singoli viventi, e solo i singoli viventi possono svolgere un'attività politica, cosa che non possono fare, ovviamente, né i concetti né le leggi. È bene sottolineare questo punto, perché può essere utile per risolvere chiaramente il problema con cui s'è confrontata sempre la teologia politica: *chi è*

*sovrano?* A questa domanda, le parole di Aristotele consentono di dare una risposta generale: ogni vivente che sia in grado di parlare è sovrano, perché la politica, in effetti, altro non è che il *concreto esercizio della sovranità*. Del resto la vita d'ogni vivente – anche quella degli animali e delle piante – è sempre interamente scandita dal tentativo d'affermare quella che, in questo caso, solo l'incapacità di parlare c'impedisce di chiamare la propria sovranità. In effetti è chiaro che, quando un animale delimita il proprio territorio, o difende i suoi cuccioli, in fondo sta facendo proprio questo. Certo, gli animali non parlano, ma, se sono in grado di delimitare un territorio o di distinguere i propri cuccioli dalle prede, questo comporta che in loro sia già all'opera una distinzione che, se non è ancora linguistica, è tuttavia, sebbene blandamente, concettuale.

### 3. 1. 3. La sovranità nelle democrazie

Un tempo, quando si credeva che la sovranità fosse dei re, la si attribuiva a un singolo individuo, e non certo a ciascun individuo. La politica, tuttavia, è nata in Occidente dalla riflessione dei greci, che non avevano monarchi, perché le loro città avevano dei regimi democratici o oligarchici (non a caso a Sparta i re erano due, proprio per sottolineare il fatto che questa città non era una monarchia). I greci non avevano un perfetto equivalente della parola “sovranità”. Tuttavia le loro città, quando hanno sconfitto i re di Persia, sapevano con ogni evidenza di non essere meno sovrane del Re che dominava su immensi territori. Da quando però si è pensato che la sovranità spettasse ai popoli, il che non è accaduto che nel corso del XIX Secolo, questo punto è diventato meno chiaro.

Che significa dire che un popolo è sovrano? Significa attribuire la sovranità ad un'entità plurale, come il popolo, o bisogna attribuirla piuttosto a ciascun singolo individuo? A questa domanda è bene dare una risposta, anche perché da quella che daremo dipenderà il modo in cui intenderemo la democrazia.

Nel nostro percorso, abbiamo sostenuto che la risposta giusta è la seconda (la sovranità spetta a ciascun individuo), perché la prima (la sovranità spetta solo al popolo), nelle democrazie, confonde la sovranità con la delega, in quanto il popolo si fa rappresentare dagli organi politici che elegge; e con la legge, in quanto un popolo è sovrano solo in quanto condivide il diritto di cittadinanza d'uno stato. Inoltre, come abbiamo visto nella prima parte del nostro percorso, quando si fa dipendere la sovranità dal diritto, la sovranità viene fatta dipendere da una legge che non avrebbe alcun valore giuridico, se non esprimesse una volontà sovrana, perché non sarebbe una componente del diritto, ma una semplice imposizione tirannica.

La Costituzione italiana, per esempio, attribuisce al popolo la sovranità, ma non specifica se il popolo la ha solo nel momento in cui esprime la sua volontà in una votazione o sempre. Inoltre il concetto stesso di popolo italiano è determinato da alcune leggi (fra le quali la stessa Costituzione), secondo le quali sono italiani i figli e i nipoti d'italiani, anche se da decenni non vivono in Italia, ma non sono italiani gl'immigrati e i loro figli, a meno che questi non vengano ammessi alla cittadinanza quando divengono maggiorenni. Il paradosso diviene allora che la legge stessa finisce, in questo modo, per divenire sovrana, mentre nessuna legge lo può essere, perché nessuna legge può mai decidere alcunché. Soltanto un individuo vivente può

farlo, per esempio votando, legiferando o giudicando. Quindi la sovranità non è una dimensione della legge, ma è una dimensione della vita, e proprio per questo rende la legge una componente non arbitraria del diritto.

Inoltre il fatto stesso d'attribuire la sovranità ai cittadini d'uno Stato contraddice il concetto di sovranità, perché pone come sovrano lo Stato stesso, vale a dire, di nuovo, un'astrazione. Uno Stato, in effetti, non ha altra vita che quella dei suoi cittadini, che hanno al suo interno dei diritti politici, come curiosamente si dice, con un'espressione che fa pensare a torto che possa esistere un diritto non politico o un individuo non sovrano, vale a dire schiavo.

Supporre poi che lo Stato sia sovrano porta inevitabilmente a trasformare la politica in burocrazia. Infatti l'interpretazione burocratica della sovranità è stata prodotta nella storia nel periodo del nazionalismo europeo e si presta molto male a descrivere la realtà del mondo d'oggi, nel quale la sovranità viene spesso usurpata da centri di potere finanziario che, per garantire i propri interessi, finiscono per compromettere la stessa possibilità di vivere sul nostro pianeta, come dimostra per esempio il problema geopolitico del riscaldamento dell'atmosfera.

È perciò divenuto urgente concepire la sovranità in modo etico, il che vuol dire in un modo in cui la relazione fra la sovranità e gli esseri umani possa non contrastare con la libertà dei singoli. Se l'uomo come specie è quindi un animale politico, non è perché ad agire politicamente sia la specie *homo sapiens*, ma è invece perché i singoli individui appartenenti a questa specie sono "animali politici", *vale a dire sovrani*. Ma, se la sovranità spetta a ciascun essere umano, una teoria della sovranità che sia utile a guidare le scelte politiche, oggi, non può che essere al tempo stesso sovrastatale e democratica.

### 3. 1. 4. L'utopia kantiana e la sovranità globalizzata

L'utopia kantiana della federazione di tutti gli Stati del pianeta come unico modo sicuro d'evitare per sempre le guerre, dopo i due conflitti mondiali, come abbiamo già detto, ha avuto qualche parziale realizzazione pratica, come la creazione della Società delle Nazioni e dell'Onu, l'istituzione di alcuni tribunali internazionali ed il progetto d'una federazione europea.

Su questi elementi ci siamo già soffermati nella prima parte del nostro percorso. Ci limitiamo solo ad aggiungere che oggi, se tutti gli Stati del pianeta delegassero all'ONU alcune funzioni di governo, soprattutto gli eserciti e gli armamenti, la Federazione globale di tutti gli Stati sarebbe facilmente realizzata. Naturalmente, se questa rimane ancora oggi una perfetta utopia, è perché nessuno Stato vuole delegare alcune funzioni – soprattutto militari, giuridiche ed economiche – ad un'entità sovrastatale che non sarebbe in grado di controllare. Se si realizzasse una federazione, questo comporterebbe che i singoli Stati rinuncerebbero ad una parte della gestione del proprio territorio e della propria popolazione. Ed è del tutto evidente che nessuno vuole rinunciare alla propria libertà di scelta, perché nessuno Stato si fida degli altri. Persino nell'Unione europea, nella quale queste deleghe sono rimaste molto limitate, ciascuno Stato continua ad avere una politica estera autonoma, anche se questo spesso si ritorce a danno dell'efficacia delle scelte politiche di tutti gli Stati membri. Uno Stato sovrano difficilmente è disposto a cedere una parte

della propria sovranità, se non quando è costretto a farlo, per esempio dopo la perdita d'una guerra.

In effetti *la sovranità comporta sempre la trasformazione giuridica d'un potere acquisito con un atto di violenza*. Proprio per questo gli Stati pretendono giuridicamente d'avere il monopolio dell'unica violenza legale, che si manifesta nel potere giudiziario e nella capacità di dichiarare guerra ad un altro potere sovrano. Quando il potere sovrano trasforma le distruzioni belliche in opere di civilizzazione, si attribuiscono grandi meriti agli uomini di Stato, che però rimangono dei criminali tutte le volte che questo non accade. Nessuno pensa ad Alessandro Magno, a Cesare o a Napoleone come a degli assassini, anche se, nelle loro campagne militari, hanno ucciso migliaia di persone. Tutti pensano però che Gengis Khan o Hitler siano stati solo dei massacratori.

Le due guerre mondiali, che hanno provocato milioni di morti, non a caso sono state l'occasione per cui si è pensato, per la prima volta, che delle organizzazioni internazionali come la Società delle Nazioni o l'ONU potessero tentare d'evitare le guerre, e che ci siano anche in coloro che esercitano legalmente dei poteri sovrani dei limiti, oltre i quali il governo stesso diviene una colpa.

Ciò significa che, da circa un secolo, una sovranità internazionale e globale esiste non solo perché è stata utopicamente descritta da un filosofo, ma perché può venire esercitata da alcune istituzioni, come l'ONU e i tribunali internazionali, che sono già, di fatto, anche se nessuno sembra essersene accorto, un pezzo di Stato globale, dal momento che queste istituzioni internazionali sono dotate d'una sovranità sovrastatale almeno ideale.

Certo, questa sovranità è, quasi sempre, incapace d'operare, perché gli Stati continuano a controllarla, come accade nell'ONU, dove gli Stati che hanno vinto la seconda guerra mondiale hanno un potere di veto che in pratica riduce a zero la capacità d'agire dell'Organizzazione. La sovranità implica necessariamente il controllo e la gestione d'un esercito e d'una polizia, senza i quali essa si riduce ad una vuota sembianza.

### 3. 1. 5. Il controllo della violenza

La sovranità consiste da sempre nel monopolio della violenza legittima. La gestione della sovranità, vale a dire la politica, è, di fatto, l'unico modo di temperare l'esercizio immediato della violenza con un'opera civile di governo. Per questo motivo la sovranità ha sempre tre aspetti: la legiferazione, l'amministrazione della giustizia e la guerra.

La sovranità, discendendo dall'atto d'un singolo, si è sempre dovuta confrontare con la sovranità degli altri, con degli strumenti che, prima del suo instaurarsi, sono solo quelli della violenza, mentre, dopo il suo instaurarsi, sono anche quelli della legiferazione, che però non cancella la prospettiva della guerra ed il diritto penale. Questo significa che la sovranità, come sapeva Carl Schmitt, *non è mai pacifista*, perché l'unica pace è quella che deriva dalla sicurezza del dominio (la *pax Romana* era garantita, com'è noto, dalle legioni). Tutti gli strumenti d'influenza verso l'esterno – economici, culturali, politici ecc. – sono tuttavia garantiti in ultima istanza solo dagli eserciti. È per questo che l'eliminazione della guerra, per Kant,

poteva essere garantita solo dalla creazione d'una confederazione mondiale degli Stati. Una confederazione mondiale ridurrebbe a due i campi d'esercizio della sovranità (la legiferazione e l'amministrazione della giustizia), eliminando la guerra, per il semplice motivo che un altro stato da combattere non esisterebbe (a meno di poco probabili guerre stellari con imperi che, per quanto ne sappiamo, esistono solo nei romanzi o nei film di fantascienza).

La federazione mondiale sarebbe perciò equivalente ad un unico Impero mondiale, con la differenza per niente trascurabile che un solo impero assicurerebbe la sovranità ad un solo Stato, che dominerebbe sugli altri, mentre la federazione comporterebbe una parità fra tutti gli Stati aderenti. Essa equivarrebbe quindi ad una democrazia fra gli Stati. Di conseguenza in questa situazione gli eserciti si ridurrebbero a non essere altro che una forza di polizia interna, perché questo unico Stato federale non potrebbe avere alcun nemico esterno, ma solo, se mai, delle rivolte interne.

In effetti, non dobbiamo dimenticare che, se la guerra è sempre stata una dimensione costitutiva della sovranità, è solo perché tutti gli Stati hanno sempre teso a divenire degli Imperi. E questo non è meno vero oggi di quanto non lo fosse al tempo d'Alessandro Magno o di Cesare. Questo è del tutto naturale per gli Stati sovrani, che, per poterlo essere, devono necessariamente avere, se non degli imperi, almeno delle zone d'influenza.

Alla fine della seconda guerra mondiale, i numerosi Imperi coloniali europei scomparvero, e furono sostituiti solo dalle aree d'influenza degli Stati Uniti e dall'Unione Sovietica. Oggi gli Imperi sono più numerosi, anche se è difficile contarli, perché, oltre alla Cina, che sicuramente è tornata ad avere un potere capace d'influenzare altri paesi, è evidente che gli Stati europei, come la Gran Bretagna, la Germania e la Francia, hanno ancora, o almeno pretendono d'avere, delle aree d'influenza, anche se in realtà fanno parte a loro volta dell'aria d'influenza degli Stati Uniti. Solo una federazione europea che avesse un solo governo e un solo esercito potrebbe tornare ad avere un ruolo autonomo nella politica globale, se gli Stati membri dell'Unione non si rifiutassero cocciutamente di delegare ad essa delle funzioni di governo effettivo.

Tuttavia le cessioni di sovranità si producono solo quando non sono affatto volontarie, ma necessarie. E le necessità possono sempre essere valutate diversamente. Tuttavia le sovranità statali, quando non sono in grado d'espandersi, vogliono sempre almeno sopravvivere.

### 3. 1. 6. Il costo degli imperi

L'amministrazione d'un impero è molto costosa, perché richiede che una parte consistente dell'economia e della vita dei cittadini sia impegnata nelle guerre. Per esempio non è un caso che gli Stati Uniti, nei periodi dell'isolazionismo, abbiano sempre preferito l'esercizio pacifico del proprio potere ai costi enormi che hanno sempre comportato gli armamenti e gli eserciti. Non è un caso che gli Stati Uniti abbiano esitato ad entrare nella prima guerra mondiale, nella quale sono intervenuti solo quando il crollo della Francia e della Gran Bretagna avrebbe comportato anche

per loro un danno economico, mentre nella seconda guerra mondiale sono stati costretti ad intervenire dall'attacco di Pearl Harbour. Ma dal periodo della guerra fredda in poi gli USA hanno sempre svolto una politica imperialistica. Per esempio il controllo dell'Afghanistan, che è tornato in pochi giorni ai talebani, è costato agli USA e ai loro alleati centinaia di miliardi di dollari e centinaia di vite di soldati (anche se è costato migliaia di vite agli afgani).

Gl'imperi tuttavia si sostengono anche per motivi ideologici, benché questi non siano mai sufficienti ad investire in una guerra delle vite e delle risorse economiche, a meno che l'ideologia non ricopra degli interessi immediati. I motivi ideologici per di più sono sempre opinabili, tanto più che il confine fra la falsa ideologia e la necessità civile non è mai tracciabile con una chiara linea di demarcazione. Un tempo i contrasti fra cattolicesimo e protestantismo furono sufficienti a giustificare delle lunghe guerre, anche se esse non furono mai realmente combattute per motivi religiosi. Oggi queste motivazioni, che erano enormi nel periodo della guerra fredda, sembrano divenute del tutto inessenziali. Ma quando si ammantano da religione delle concezioni politiche ed economiche, il pericolo delle "guerre di religione", che sono sempre state particolarmente sanguinarie, torna a divenire concreto. Questa impostazione, che sembrava un avanzo del passato, è tornata a divenire attuale dopo l'attentato dell'11 settembre.

I *casus belli*, tuttavia, non sono mai immediatamente religiosi, ma sono sempre degli interessi politici ed economici a giustificarsi nelle ideologie. Nonostante le apparenze, le religioni in quanto tali sono sempre state chiamate dalla loro stessa natura ad essere tolleranti. Il motivo per cui il cristianesimo per più di due secoli non fu ammesso nell'Impero romano non fu mai religioso, ma squisitamente politico, visto che era in gioco il culto imperiale, quindi una componente essenziale, prima di Costantino, della concezione romana della sovranità.

### 3. 1. 7. Alcuni buoni motivi per rifiutare il federalismo

A ben vedere, anche il nazionalismo – di recente rispolverato dal sovranismo populista o conservatore – è un riferimento ideologico, per il fatto stesso che gli Stati nazionali sono sempre stati fondati anche su modelli culturali. E il fatto che il federalismo non sia riuscito fino ad oggi a creare delle ideologie politiche e sociali convincenti non contribuisce di certo a far divenire l'Unione europea un'effettiva federazione.

Eppure subito dopo la seconda guerra mondiale dei motivi ideologici molto forti delle tesi del federalismo esistevano, e non erano solo quelli riassunti nella volontà d'evitare delle nuove guerre in Europa. Ma queste motivazioni ideologiche, perfettamente evidenti nel *Manifesto di Ventotene* di Altiero Spinelli, furono subito dimenticate, prima per il confronto fra il modello culturale del liberalismo capitalistico e quello del marxismo e poi per il semplice vuoto ideologico che il trionfo dei mass media ha creato dopo il crollo dell'Unione Sovietica.

Perché l'europesismo non è mai diventato un'ideologia popolare? Probabilmente per gli stessi motivi per cui i partiti ideologici del dopo guerra sono stati sostituiti da aggregazioni politiche populiste e non dotate di nessun prestigio culturale. Eppure nulla sarebbe più utile, oggi, di un'ideologia popolare, capace di contribuire

alla costruzione di nuovi modelli di governo e di amministrazione. Non a caso la pandemia ha reso subito evidente, con il suo improvviso scatenarsi, l'inadeguatezza delle posizioni politiche dei governi di molti Paesi.

Se gl'interessi economici contrastanti fra gli Stati sono facilmente superabili con degli accordi politici, nazionali ed internazionali, della possibilità di creare delle federazioni fra Stati diversi sembra non importare niente a nessuno, proprio nel momento in cui la finanza è di fatto, attualmente, l'unica realizzazione compiuta del federalismo, anche se troppo parziale, e per di più realizzata a spese della stragrande maggioranza della popolazione del pianeta. Eppure di questo sembra proprio che nessuno nemmeno si accorga, come se, per esempio, il funzionamento dell'Unione europea, o lo strapotere della finanza, o l'inadeguatezza delle istituzioni sanitarie, soprattutto in vaste aree del pianeta, fossero dei problemi che riguardino solo i Governi degli Stati.

L'unica cultura interazionale che si sia creata, dagli anni Settanta in poi, è, in effetti, quella veicolata dalla rete web. Peccato che la rete web, pur essendo uno strumento prezioso di trasmissione dell'informazione, non produca quasi mai della cultura, perché non produce formazione. Eppure già Platone aveva perfettamente capito, nella *Repubblica*, che il primo compito d'ogni sovranità è quello della formazione.

Attualmente nemmeno gl'ideali democratici sono condivisi da parti molto vaste del pianeta. La democrazia, per essere effettiva, deve fondarsi su una struttura socio-economica che trovi adeguata questa soluzione. E qui le differenze sono enormi già in Europa, fra gli Stati che aderiscono all'Unione e la Russia, in America, fra gli USA e il Canada da una parte e l'America latina dall'altra, per divenire abissali, quando si passa a confrontare l'Europa, l'America e l'Australia con i Paesi africani, con quelli musulmani o con quelli dell'estremo Oriente.

Tuttavia se la finanza e l'informazione sono già, di fatto, globali, ci si può chiedere perché anche la democrazia non possa gradualmente diventarlo a sua volta. La democrazia, certo, non è un bene da esportare. I tentativi abbastanza grotteschi degli Stati Uniti di trapiantare il modello democratico in Iraq o in Afghanistan, ammesso che siano stati sinceri (cosa che è assai poco verosimile), non potevano nemmeno essere proposti, in assenza d'una base socio-culturale che fosse in grado di farsi supporto realmente d'una politica democratica. Questa base va costruita, se si vuole realmente far coincidere la sovranità globale con il modello democratico. Nessuno, infatti, vorrebbe una federazione il cui prezzo fosse l'adattamento ad una tirannia, poco importa se colorata di capitalismo o di religione.

### 3. 1. 8. Presupposti trascendentali dell'utopia federalistica

Se si pensa alla situazione in cui vivono oggi sette miliardi di persone, il progetto utopico della creazione graduale d'una federazione mondiale può sembrare un sogno folle ed utopistico, e così è senza dubbio. Tutte le trasformazioni politiche si pagano, ma il prezzo da pagare, per costituire una federazione effettiva, anche solo fra i Paesi europei, sarebbe vertiginosamente alto. Se poi pensiamo ad una federazione planetaria, le difficoltà sarebbero così enormi che sarebbe infinitamente più saggio pensare che questo sogno è solo una vuota fantasticheria.

Nell'utopia federalistica mondiale, quindi, attualmente, non c'è niente di realistico. Tuttavia il punto non è questo. La storia segue percorsi inattesi ed a volte sorprendenti. Chi avrebbe creduto, nel periodo in cui a Roma regnavano Marco Aurelio o Settimio Severo, che l'Impero, nel breve volgere di meno di due secoli, si sarebbe totalmente cristianizzato? O che gli ebrei, dopo quasi due millenni, sarebbero tornati a fondare uno Stato d'Israele? Perciò prescindiamo del tutto dal realismo, che ci costringerebbe a diventare profeti, invece che filosofi, e chiediamoci intanto perché una sovranità globale non possa che fondarsi sul presupposto della democrazia.

Non si tratta, qui, d'una preferenza ideologica, ma, come cercheremo di mostrare in quest'ultima tappa del nostro percorso, d'una necessità *trascendentale*, che quindi dipende da una logica, e non da un dato di fatto. Se l'uomo è un animale politico, come diceva Aristotele, la prospettiva dell'umanità è quella della creazione d'una sola sovranità globale e democratica. Certo, per dimostrarlo – trascendentalmente, e non di fatto – occorrerebbe prima dimostrare che tutti i singoli uomini – gli unici concreti e reali, mentre l'uomo ha solo una realtà concettuale – sono necessariamente gli unici individui sovrani, e che la loro realtà, per essere politica, dev'essere intesa come non solo come corporea, ma anche psichica. Il corpo umano non è molto diverso da quello delle scimmie e degli insetti. Ad essere radicalmente diverso è solo il pensiero. E i singoli uomini pensano separatamente. Non esiste un pensiero "umano", ma solo un pensiero individuale, e proprio per questo Aristotele non aveva torto nel dire che l'uomo è un animale politico. Lo è perché ciascun uomo ha una vita propria ed un pensiero proprio. Di conseguenza ciascun essere umano può essere sovrano solo in quanto è libero.

In prima approssimazione, in effetti, possiamo dire che non ci sarebbe nessun atto – e quindi nessuna etica – se non ci fosse nessuna libertà. Quindi la libertà individuale e la democrazia possono essere dedotte in modo trascendentale<sup>1</sup>. Da un punto di vista trascendentale, quindi, la federazione mondiale di tutti gli Stati è necessaria perché la sovranità spetta realmente solo a ciascun singolo uomo. Ed è proprio per questo che una federazione mondiale non potrebbe che essere democratica.

Certo, la concezione democratica dello Stato deriva solo da una cultura particolare, quella che attribuiamo all'Occidente ed alla sua tradizione culturale e civile, che ha avuto la sua culla in Europa, e prima ancora attorno al Mediterraneo. Solo nel VII Secolo l'islamizzazione delle rive meridionali di questo mare ha sottratto l'Africa, la Siria e più tardi l'attuale Turchia ad un Impero che, per quanto fosse uno fra molti Stati, aveva però la pretesa d'essere universale. In realtà non sarebbe difficile mostrare che la religione e la cultura islamiche derivano in ultima istanza dalla stessa religione e cultura ebraica dalla quale è derivato anche il cristianesimo. Ed attualmente, nel mondo globalizzato, non sarebbe difficile dimostrare in primo luogo che l'Occidente s'estende all'intera Russia, alle Americhe e all'Australia, e in secondo luogo che anche i Paesi africani ed asiatici partecipano in qualche modo della cultura occidentale, in quanto partecipano agli scambi globali e alla rete informatica che ormai avvolge l'intero pianeta. E questo vale pure per quei Paesi che,

---

<sup>1</sup> Come vedremo fra poco, tuttavia, la filosofia contemporanea spesso nega completamente o in parte la libertà, e quindi adotta delle posizioni consapevolmente o inconsapevolmente scettiche.

come l'India, la Cina o il Giappone, hanno delle matrici culturali e giuridiche del tutto estranee all'Occidente. Del resto nessun filosofo è più occidentale di Platone. Tuttavia il mito dell'anima che espone Platone è così simile alla concezione induista della reincarnazione che non ci si può che sorprendere di questa somiglianza. Ed il concetto di partecipazione, che è fondamentale nella democrazia, fu elaborato proprio da Platone.

### 3. 1. 9. Il privilegio della libertà

Ora, come dicevamo, il presupposto trascendentale della democrazia, è che la sovranità spetta a ciascun individuo perché la sovranità non è altro che un nome della libertà. Nelle *Institutiones* leggiamo, come una formulazione di principio del diritto, che *liberorum hominum alii ingenui sunt, alii libertini*. I romani sono sempre stati capaci di formulare il diritto con parole chiare e precise. Traduciamo, quindi, prima di tutto, la frase di Gaio che abbiamo riportato in latino: “Fra gli uomini liberi, alcuni nascono tali, altri sono liberti”. È chiaro che, per il diritto romano, la libertà non è affatto una caratteristica innata di tutti gli uomini, che sono liberi solo se sono nati tali o hanno acquisito la libertà per volontà di un padrone. Questo significa che, a Roma, la determinazione dell'umanità non è affatto in contrasto con la determinazione della schiavitù. Perché la libertà sia attribuita a ciascun essere umano, e perché questo sia considerato un principio universale, valido per qualunque diritto, bisognerà attendere il XIX Secolo.

Tutto questo può apparire remotissimo dalla situazione attuale del diritto, nel quale vigono alcuni principi universali, che quindi sono supposti validi per tutti. Uno di questi principi esclude che qualcuno possa rendere schiavo qualcun altro. Oggi nessuno Stato riconosce la legittimità della schiavitù, che quindi è dappertutto illegale. Ciò nonostante, come abbiamo già ricordato, la schiavitù – mascherata – esiste ancora oggi, anche se nessuna legge la prevede e tutte la vietano. In effetti, non basta che dei principi giuridici esistano perché essi siano, anche, rispettati. E in questo non c'è nulla di sorprendente, perché nessuna legge ha mai vietato quello che non accade. La legge, con ogni evidenza, non ha mai la funzione d'imporre, ma sempre e solo quella di vietare, tanto che, anche quando serve a garantire dei diritti, non può fare questo se non prescrivendo una pena per chi non li rispetti (quando questo non accade i diritti si riducono a non essere che delle vuote dichiarazioni di principio). La legge, quindi, a differenza del diritto, significa sempre un *quid negativum*. Solo il diritto, anzi il giure<sup>2</sup>, in effetti, non è il contrario di niente, ma è la manifestazione immediata, nella legge, della sovranità. Proprio per questo esso esige che a ciascun agente spetti una sfera d'azione – e quindi di libertà – che nessuno può e deve negargli.

---

<sup>2</sup> La stessa parola “diritto” è inadeguata a tradurre il termine latino *ius*, perché il diritto è sempre il contrario del torto, a differenza del *ius*, che non è il contrario di niente (il concetto di diritto proviene del resto dal tedesco *Recht*, quindi il nostro attuale concetto di diritto è più di origine germanica che di origine romana). Sarebbe molto meglio tradurre *ius* con giure: parola un tempo usata, e presente ancora oggi in molti composti, come “giurisprudenza”, “giuridico”, “giustizia” ecc., ma purtroppo dimenticata. Sarebbe davvero utilissimo farla tornare in uso.

Ebbene, che diritto è questo della libertà individuale? Stiamo parlando senza dubbio d'un diritto totalmente positivo, e talmente positivo che in realtà nessuna legge può prescriverlo (né vietarlo, né riconoscerlo), se non il diritto *sovrano*, senza il quale nessun individuo può mai dirsi libero, perché ciascuno sarebbe, almeno in parte, schiavo. È come dire che ciascun essere umano ha diritto alla libertà perché questo diritto scaturisce a priori dalla sua sovranità. E beninteso, se è un principio universale che gli uomini siano liberi ovunque, è perché si riconosce la validità del tutto universale di questo principio, anche nel caso che uno Stato sovrano eventualmente lo neghi. Quindi esiste, per il diritto, anche se non per la legge, una sovranità universale e superiore a quella degli Stati, che scaturisce, immediatamente e trascendentalmente, dal fatto che la sovranità, in ultima istanza, spetta a tutti i gl'individui.

Eppure l'umana *societas* non nasce dalla libertà, ma proprio dal suo contrario, perché nasce dalla legge universale che proibisce l'incesto. Questa legge è così assoluta che a nessuno è concesso di trasgredirla, neppure ai sovrani (con l'eccezione degli antichi faraoni, che sposavano le proprie sorelle; si trattava comunque di un'eccezione parziale, che in nulla toglieva il valore universale della proibizione). Tutti, quindi, in quanto viviamo nell'ambito di strutture sovrane, siamo anche schiavi, almeno della legge, in quanto non ci è concesso di realizzare tutto ciò che desideriamo. La psicanalisi ha dimostrato che il desiderio incestuoso è universale quanto la legge che ne proibisce la realizzazione. Per questo l'utopia di rendere possibile ad alcuni, per legge, la realizzazione di tutti i loro desideri non è mai stata politica, ma solo perversa (non solo nelle formulazioni di Sade, ma anche in quella di Fourier).

I sovrani, naturalmente, se ne sono spesso infischianti. Se un sovrano è, per il fatto stesso d'esserlo, *superiorem non recognoscens*, allora non si può che supporre che obbedisca alla legge solo perché lo vuole, e non perché qualcosa ve lo obblighi. Qualunque sovrano, in definitiva, non è meno schiavo dei suoi sudditi almeno della morte. Per questo i sovrani non hanno solo il compito di guidare gli eserciti alla vittoria, ma anche quello d'amministrare la giustizia. Ed un sovrano giusto si riconosce soggetto alla morte, esattamente come chiunque altro.

Tuttavia come non riconoscere, per esempio, che spesso la narrazione delle vicende di molti imperatori di Roma assomiglia più ad un trattato di *psychopathia sexualis* che a ciò che oggi si indica di solito con la parola "storia"? "Il potere logora... quelli che non ce l'hanno", diceva l'impagabile Andreotti. Solo il potere, in effetti, concede la libertà, anzi quella più sostanziale: potersene fregare della legge, anche se non ripara nessuno dal tempo e dalla morte.

Certo, la libertà totale dalla legge è contraria ad ogni regime politico, anche al più libidicamente sfrenato. Il giure, certo, non è la legge, ma, senza legge, non esisterebbe nemmeno. Ed i sovrani perversi sono sempre stati anche totalmente incapaci di governare lo Stato. Ciò non toglie che l'intera tradizione giuridica occidentale, attraverso il riconoscimento dei diritti civili, ha enormemente allargato l'area concessa alla libertà, anche libidica, dei singoli individui<sup>3</sup>. E questo ampliamento –

---

<sup>3</sup> Che termina, naturalmente, con la perversione, vale a dire quando un individuo sovrano impone la propria volontà sessuale ad un altro individuo sovrano, rendendolo schiavo – spesso in modo del tutto letterale – del proprio godimento.

anche se, per quanto abbiamo appena detto, non potrà mai essere totale – è comunque un effetto per niente trascurabile del successo delle democrazie. Almeno da questo punto di vista, una democrazia non potrà mai essere illiberale senza contraddirsi.

È anche per questo motivo che i giuristi moderni non sono mai riusciti a ripulire la parola “sovranità” da quell’aura d’arbitrio e di delitto che sempre l’accompagna, anche quando essa compare nel dettato di questa o quella Costituzione, formulando dei principi, appunto di sovranità, che i giuristi, per non parlare dei politici, si preoccuperanno subito di limitare, temendo spesso persino d’usare questa parola. Peccato che tali limitazioni non portino mai, come abbiamo visto, che alla conseguenza paradossale di ridurre ogni democrazia ad un’oclocrazia truccata male. Perciò, se si vuol essere davvero democratici, non si può che attribuire radicalmente la sovranità a tutti gli individui parlanti. Tenendo conto, ben inteso, del fatto che la sovranità di ciascuno finisce dove inizia quella dell’altro, e che proprio per questo essa si ottiene solo quando si partecipa realmente ad una comunità politica.

Naturalmente, oggi nessuna Costituzione è universale, e quindi ogni Costituzione è quella d’uno Stato, che prevede dei diritti solo per i suoi cittadini, e non per tutti gli altri.

Esistono tuttavia degli impegni detti universali, come la dichiarazione dei diritti dell’uomo, che pretendono implicitamente di non dipendere dalla sovranità di nessuno Stato. Ma qui si entra in quel campo della sovranità sovrastatale che in tanti modi diversi si è silenziosamente e inavvertitamente insinuata negli ultimi decenni nella sensibilità dei giuristi. Proprio per questo, se non si vuole ritornare al nazionalismo ottocentesco, l’unica soluzione è essere davvero democratici, e perciò seguire il vecchio Kant, nella sua utopia dello Stato universale. Solo se sull’intero nostro pianeta vigesse una sola sovranità, una sola Costituzione potrebbe garantire i diritti di chiunque.

Questa fantasia utopica è, dal punto di vista di una logica politica, non solo del tutto plausibile, ma anche obbligatoria, almeno se vogliamo pensare che cos’è un atto politico, smettendo così di ritenere – come molti continuano a fare, nonostante tutto – che ogni legge, alla fin fine, non è che un sopruso necessario a fondare i privilegi di qualcuno e quindi la schiavitù di qualcun altro.

In quanto fantasia, beninteso, questa finzione universalistica è politicamente del tutto inoffensiva, visto che la descrizione del principio è facilissima, a differenza della sua applicazione. Per questo l’utopia kantiana avrebbe una funzione se e solo se cominciassimo tutti a pensare a come la si potrebbe, prima o poi, realizzare. E proprio qui, come abbiamo già visto, iniziano i problemi.

Siamo proprio sicuri noi europei di voler regalare a tre miliardi d’indiani e di cinesi gli stessi diritti che ci siamo sudati nelle nostre piccole patrie con una lotta ch’è durata secoli? E siamo proprio sicuri di voler estendere a un miliardo di musulmani dei diritti democratici, quando abbiamo visto quante volte la democrazia, se non è preparata socialmente e culturalmente, si trasforma in tre giorni in una tirannide militare o terroristica? Per riunire in un’unica federazione la Cina, l’India, la Russia, l’Europa e gli Stati Uniti occorrerebbe che tutti gli individui condividesero un unico modo di pensare lo Stato e la democrazia. E da questa meta siamo senza dubbio ancora molto lontani.

Certo, queste domande pongono dei problemi concretissimi, quanto ad ogni possibile concepiribilità pratica della nostra utopia liberale. Tuttavia questi problemi vertono sull'applicazione, e non sul principio. Qui, in effetti, le strade della politica si separano da quelle dell'etica, anche quando chi pratica la prima non perda mai di vista la seconda.

Il fatto che la proibizione dell'incesto sia davvero universale, e che quindi riguardi, in linea di principio, anche i sovrani, dimostra che la sfera del giure – o del diritto – è nata in un registro democratico, al contrario della legge, che, invece, è sempre l'espressione d'una sovranità non condivisa. È come dire che il diritto è nato prima della legge, che perciò è solo uno dei suoi strumenti. Il diritto comporta una partecipazione sovrana, a differenza dalla legge, che invece deriva da una sovranità non partecipata, ma esclusiva. Perciò nulla esclude logicamente che la sovranità di tutti gli esseri umani possa essere riconosciuta come un fondamento etico dell'agire politico, come è riconosciuto oggi il loro diritto alla libertà.

Gl'ideali della libertà, da soli, quando il valore della libertà di ciascuno non è limitato dal rispetto per quella degli altri, sono pericolosi, perché inducono spesso ad instaurare le peggiori tirannie. Per questo solo l'individualismo liberale è stato storicamente in grado, in pochissimi periodi fortunati della storia, di realizzare delle effettive democrazie, certamente non perfette, ma capaci di non soffocare in partenza le aspirazioni della maggioranza.

Che una legge vi sia implica che vi sia pure la libertà di rispettarla o trasgredirla. Proprio per questo la libertà è sempre stata un concetto sdrucchiolevole: questa parola non designa mai niente d'assoluto, perché la libertà è sempre limitata a qualcosa o a qualcuno. E quindi è facilissimo servirsi di questo concetto per costruire, come se niente fosse, i regimi più totalitari e meno tolleranti. Solo considerare la libertà come un aspetto della sovranità può consentire di fondare una concezione effettivamente democratica dell'agire politico.

Neppure la legge divina è mai stata sottratta al paradosso per cui la libertà, per essere effettiva, dev'essere partecipata, quindi non assoluta. Allo stesso modo, nel *De Gratia et libero Arbitrio*, Agostino dimostra che la stessa esistenza della legge morale non comporta di per sé nessuna sicurezza, negli individui, di saperla rispettare, quand'anche vogliano farlo. Proprio su questa incapacità si viene ad inserire, nella teologia cristiana, il concetto di grazia: per operare bene eticamente, le risorse umane non sono sufficienti, e senza l'intervento *diretto* dell'assoluto – appunto della grazia – nessuno sarebbe capace, di per sé, d'agire nel modo migliore.

Di niente di tutto questo deve o può occuparsi la politica, che invece, molto più semplicemente, è tenuta a garantire ai singoli delle pari possibilità di realizzare i propri desideri, almeno quando questi non confliggano con quelli degli altri.

Gl'ideali di perfezione, qui, sono pericolosi, perché nessun regime politico sarà mai perfetto. Ma le differenze fra una società operosa e produttiva ed una società oppressiva e fondata sullo sfruttamento sono evidenti, per tutti coloro che non vogliono ingannarsi: come fanno di solito quando a loro importa più di tutto custodire i propri privilegi, e preferiscono perciò dimenticare che i privilegi di alcuni implicano sempre – non solo concettualmente, ma anche in pratica – la schiavitù di qualcun altro.