



Centro
di Ricerca e
Documentazione
Luigi Einaudi

Angela La Colla

DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOCRACY: UN'ALTERNATIVA PER UNA COSTITUZIONE EUROPEA?

working paper
N.6 / 2019

Gli Annali 2019

A cura di Matteo Jessoula, Beatrice Magni,
Nicola Riva, Maurizio Ferrera

ISBN 978-88-94960-00-6



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

ANGELA LA COLLA

**DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOCRACY:
UN'ALTERNATIVA PER UNA COSTITUZIONE EUROPEA?**

Centro Einaudi • Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica
con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Working Paper-LPF n. 6 • 2019

ISBN 978-88-94960-00-6 • Annali 2019

© 2019 A. La Colla e LPF • Centro Einaudi

Angela La Colla è studentessa del corso di laurea magistrale in International politics and regional dynamics. Ha conseguito la laurea triennale in Scienze politiche presso l'Università di Milano con un elaborato sulle prospettive teoriche relative a patriottismo, nazionalismo e cosmopolitismo, e possibili mediazioni tra di esse intercorrenti.

Il Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica (LPF) del Centro Einaudi è diretto da Maurizio Ferrera e sostenuto dalla Compagnia di San Paolo; ne sono parte il Laboratorio Welfare (WeL) e il Laboratorio di Bioetica (La.B). Promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività di LPF si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate. L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Corso Re Umberto 1 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOCRACY: UN'ALTERNATIVA PER UNA COSTITUZIONE EUROPEA	5
1. Introduzione	6
2. Tassin e la teoria cosmopolitica oggi: l'obiettivo del mondo come imperativo pratico	7
3. Estraneità ed ospitalità	9
4. Diritto cosmopolitico e democrazia cosmopolitica	10
5. Il senso e lo scopo dell'analisi kantiana di una pace mondiale	11
6. Il carattere pacifico delle costituzioni repubblicane	14
7. La funzione regolatrice dello spazio pubblico politico	14
8. Chances di un diritto cosmopolitico oggi	15
9. L'opportunità di un diritto cosmopolitico	15
10. L'Organizzazione delle Nazioni unite	16
11. L'efficacia normativa del diritto cosmopolitico	17
12. L'idea di una democrazia cosmopolita	18
13. Il carattere esemplare della comunità meta-nazionale europea	20
14. La comunità impossibile o l'interiorizzazione delle frontiere	21
15. L'esclusione sociale	23
16. La cittadinanza incivile	25
17. La democracy come espressione di una comune sovranità dei popoli	27
18. Verso la costruzione sociale della democracy: status, regole, intenzioni	27
19. Status	27
20. Regole	28
21. Intenzioni	28
22. Cittadini come "nazionali" in contrapposizione ad "europei"	28
23. Un demos europeo?	30
24. La democracy europea: la terza via	31
25. La costituzione di una democracy europea	32
26. La stabilità di una democracy europea	34
27. L'Unione Europea come democracy: i due dibattiti e l'interazione empirico-normativa	35
28. La democracy può davvero essere un'alternativa percorribile?	37
29. Costruire una democracy attraverso la crisi?	38

Angela La Colla • Diritto Cosmopolitico e Demoicracy: un'alternativa per una costituzione europea? 5

30. Conclusioni	39
Riferimenti bibliografici	41

PAROLE CHIAVE

Cosmopolitismo, Kant, Demoicracy, Europa, Terza via

ABSTRACT

**DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOCRACY: UN'ALTERNATIVA
PER UNA COSTITUZIONE EUROPEA?**

Nel seguente working paper articolo una riflessione sullo sviluppo delle moderne teorie ad impronta cosmopolita, con particolare riguardo nei confronti del contesto europeo, seguendo l'analisi e l'interpretazione di Tassin (Tassin, 2003) in riferimento al rapporto tra straniero e cittadino e al concetto stesso di cittadinanza, nonché la recente prospettiva politico-sociale di una Costituzione europea sulla base di una democracy (Cheneval e Nicolaidis, 2016), con lo scopo di esaminare la percorribilità di una terza via, alternativa al federalismo e ad un approccio di tipo intergovernativo, al fine di stabilire un equilibrio tra il concetto di nazionale ed europeo. Nell'ultima parte esaminerò la prospettiva di Ronzoni (2016), la quale rende evidenti gli aspetti contraddittori di una proposta filosofica che non può discostarsi in maniera risolutiva da modelli ad impronta interstatale o federale.

DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOICRACY: UN'ALTERNATIVA PER UNA COSTITUZIONE EUROPEA?

ANGELA LA COLLA

1. INTRODUZIONE

Per quanto riguarda la sua incidenza propriamente politica, il cosmopolitismo è stato tematizzato in due differenti modi, ovvero, nei tempi antichi, da parte dello stoicismo, e, in quelli moderni, da parte dell'illuminismo.

Recuperando l'eredità ricevuta dalle due elaborazioni teoriche precedenti, Tassin propone di intendere, oggi, il punto di vista cosmopolita in un terzo senso, tentando di elevarlo ad una politica del mondo.

La posizione cosmopolita trattiene in sé un'ambiguità. Da una parte, il termine rinvia all'idea che l'umanità forma un'unità, una cosmopolis, alla quale appartengono gli uomini e gli dei, e che lo stoicismo descrive a partire da una rappresentazione quasi organica del mondo. Cittadino del mondo, l'individuo riconosce di essere ovunque a casa propria e ritiene illegittime le frontiere e le esclusioni. D'altra parte, il termine designa l'interesse nei confronti di esseri umani e paesi stranieri, un atteggiamento che riconosce un'ospitalità particolare a coloro che fanno parte dei "nostri".

Per quanto concerne il primo aspetto, non ci sono stranieri, dal momento che siamo tutti cittadini del mondo; per quanto riguarda, invece, il secondo, non vi sono altri che non siano stranieri, dal momento che, in altre parole, siamo tutti estranei gli uni agli altri.

Tale estraneità definisce il principio di un'ospitalità universale e, probabilmente, di una politica del mondo. Come sottolinea Tassin: “si le premier aspect s'inscrit dans la perspective de l'Un, étendu à la dimension du Tout, le second se déploie sur fond de pluralité et vise une composition de rapports qui préserve cette pluralité” (Tassin, 2003).

La crisi dell'Eurozona ha condotto l'imperativo dell'autonomia democratica nell'Unione Europea in prima linea, al cuore della teoria demoicratica.

Cheneval e Nicolaidis (2016) esaminano la costruzione sociale della realtà demoicratica, al fine di comprendere se un sistema politico quale quello che regge l'Unione Europea è da considerarsi una forma politica stabile o meno. La costruzione di una realtà demoicratica viene da loro utilizzata come quadro concettuale per consi-

derare la possibilità dell'esercizio della sovranità popolare da parte di molti demoï, piuttosto che soltanto di uno.

Con il senno di poi, sembra inevitabile che la crisi dell'Unione monetaria si sarebbe rivelata una vera e propria crisi politica.

Il dilemma dell'Euro-democrazia certamente non è nuovo. Il problema sta nel fatto che la teoria democratica si è tradizionalmente basata sull'idea omnicomprensiva di un solo demos, nazionale o globale. Una pluralità di popoli, che coesistono in un unico sistema politico, quale, difatti, è l'Europa, viene considerata un ostacolo fondamentale alla realizzazione di una democrazia all'interno dello stesso, nonché un'impossibilità concettuale (Cheneval e Nicolaidis). Un tale sistema politico risulterà necessariamente fuori dalla portata dei cittadini e di un'identità politica collettiva.

Una struttura demoicrativa può essere compatibile con l'emergere delle caratteristiche di un sistema politico che ha come fondamento un unico popolo.

L'intuizione di partenza deriva dalla riflessione secondo la quale, mentre l'infrastruttura legale-istituzionale dell'Unione Europea potrebbe approssimarsi ad una struttura demoicrativa, è necessario capire che cosa ciò possa significare per le popolazioni europee e comprendere l'ideale della sovranità popolare. Si tratta di una questione concettuale, ovvero la misura in cui l'essenziale carattere demoicrativo di un sistema politico può basarsi su un'istituzione sociale, una demoicrazia, che può tradursi, in pratica, in un'esperienza democratica e nell'autocoscienza dei suoi popoli.

In qualità di quella che Nicolaidis definisce una terza via, una demoicrazia come l'Unione Europea sembra dover rompere un equilibrio permanente per potersi affermare.

In un contesto demoicrativo è necessario sostituire il riferimento a stati con quello a popoli. Pertanto, per valutare le condizioni di stabilità dell'UE come sistema politico demoicrativo, occorre mantenere in equilibrio il punto di vista dei governati e quello del governo.

Una tale teoria di costruzione sociale della demoicrazia rimanda a ciò che Rawls definì descrizione istituzionale, ovvero come appare un sistema o un regime quando è organizzato al fine di funzionare d'accordo con i suoi principi. La costruzione di una realtà democratica viene dunque utilizzata come modello concettuale per la comprensione della possibilità di esercizio di una sovranità popolare da parte di più popoli dell'UE, stimando le condizioni di stabilità di una demoicrazia.

2. TASSIN E LA TEORIA COSMOPOLITICA OGGI: L'OBBIETTIVO DEL MONDO COME IMPERATIVO PRATICO

Tassin riporta il punto di vista di Monique Castillo, indicando la coesistenza di due punti di vista sul diritto e sulla storia: quello del tutto, che è il punto di vista del cosmopolitismo, e quello delle parti, che è quello del diritto delle genti. Tuttavia, oltre a ciò, è possibile affermare che il punto di vista cosmopolitico è quello della pluralità dei cittadini in quanto tali, ovvero cittadini del mondo, mentre il punto di vista

del diritto dei popoli è quello della pluralità degli Stati. Se quest'ultimo conduce al tema della federazione di Stati, o di una Società delle nazioni, il primo lascia interamente libera la traduzione politica del diritto dei cittadini, vale a dire, una politica sovranazionale che conferisce al diritto cosmopolitico valore costituzionale, o un'alleanza di popoli, conferendo a tale diritto valore contrattuale, preservando la sovranità statale.

Secondo il primo, è possibile accordare la priorità sia ad una cosmo-politica, sia ad una politica repubblicana.

Per Kant il problema dell'edificazione di una costituzione civile perfetta è legato a quello dell'instaurazione di una relazione legale esterna tra gli Stati, senza la quale il primo non può essere risolto. Il programma del repubblicanesimo è inseparabile da quello del cosmopolitismo, ovvero la costruzione di una società civile perfetta va di pari passo con una legalità comune tra gli Stati.

Vengono, pertanto, a delinearsi due modelli di cosmopolitismo. Nel primo caso, si considera che le *souverain bien politiques* si presenterà quando tutti gli Stati, avendo adottato una costituzione repubblicana, saranno in grado di unire le proprie volontà in una Società delle nazioni: difatti, il punto di vista cosmopolitico è quello di un'alleanza permanente degli Stati. Nel secondo caso, il diritto cosmopolita è interpretato come un diritto universale che mira alla costituzione di una *cosmopolis* organizzata nella forma di un unico Stato mondiale. I cittadini del mondo sono da intendersi come cittadini di tale Stato cosmopolita, e il diritto cosmopolitico ne sarà il diritto costituzionale.

Kant difenderà un'alleanza attraverso la quale “s'instaureront entre des États des relations légalisées ou juridicisées précisément par la reconnaissance commune du contenu du droit cosmopolitique”, del quale ciascuno Stato è colegislatore, in modo che il rispetto di tale diritto sia internazionalmente garantito da un quasi-contratto sociale cosmopolitico.

Riportando il punto di vista habermasiano, Tassin sottolinea come si possa accordare priorità tanto al diritto cosmopolitico su quello dei popoli, quanto il contrario. Per quanto riguarda il primo approccio, viene sostenuta la posizione kantiana che prevede che si possa raggiungere una pace mondiale attraverso l'eliminazione dello stato di natura per mezzo di quella che viene definita una via sovranazionale. Le organizzazioni internazionali devono essere dotate della capacità di obbligare gli Stati al rispetto dei diritti dell'uomo, in virtù della sua connotazione di cittadino del mondo.

Nel secondo approccio, la prevalenza del diritto dei popoli può sostenere la denuncia nei confronti del cosmopolitismo, visto come attacco alla sovranità degli Stati, ma anche alla politica. In tal senso, il cosmopolitismo sarebbe anti-politico e lontano dall'apertura ad una cosmo-politica, tornando a distruggere ciò che è propriamente politico, in nome della sola consistenza morale dei diritti.

Ciò significa che non si potrebbe uscire dal seguente duplice stallo: una cosmo-politica sovranazionale, che, tuttavia, non prevede l'instaurazione di uno Stato mondiale, viene a contrapporsi ad una politica internazionale, priva, d'altro canto, di una situazione di pace mondiale.

Tutto ciò è presumibile, a meno che non si riconosca la necessità di definire un'ulteriore dimensione relativa al diritto cosmopolitico, cosicché, senza abolire il diritto dei popoli, quest'ultimo viene superato, e la politica, salvo per quanto riguarda la giustificazione del ricorso al dispotismo, non si esaurisce semplicemente nella ricerca della pace, civile o mondiale. Di conseguenza, si potrebbe dire che il punto di vista cosmopolitico apre alla politica statale l'orizzonte del mondo, dal momento che richiama gli Stati al proprio dovere non solo nei confronti dei propri cittadini, ma dei cittadini del mondo.

Se, da un lato, i due approcci dell'alternativa kantiana definiscono il quadro del problema, ciascuno a modo suo, e i limiti in cui è possibile esaminare la questione del cosmopolitismo moderno, dall'altro, essi restano soggetti al punto di vista pragmatico e non danno inizio alla rielaborazione dell'idea di una cosmopolitica che suggerisce un punto di vista pratico.

A tale proposito, Tassin giunge a fare riferimento all'apporto decisivo dell'analisi di Arendt sulla questione, la cui prospettiva verrà ripresa nel prosieguo del discorso, in particolare per quanto riguarda i senza-diritto e la figura dello straniero. Per ora ci limitiamo ad osservare che ciò che Tassin pone in evidenza è il fatto che Arendt suggerisca il rapporto problematico che il diritto intrattiene con la politica, di modo che il primo si trova investito di una rappresentazione dell'umanità, mentre la seconda resta legata a prerogative di sovranità (Arendt, 1984).

3. ESTRANEITÀ ED OSPITALITÀ

Il diritto cosmopolita è definito da Kant come il diritto degli stranieri, diritto “qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive”. La dottrina del diritto stabilisce diritti e doveri dello Stato nei confronti degli stranieri, compreso il diritto di escludere questi ultimi nel momento in cui la loro presenza minacci i diritti dei cittadini, e quello di favorire l'immigrazione e l'insediamento degli stranieri, anche in contrasto con la volontà degli autoctoni (Kant, 1797).

Il diritto cosmopolita mira ad un'unificazione, sotto il medesimo titolo, di cittadini, dell'insieme dei popoli e delle individualità del mondo, piuttosto che al riconoscimento della loro irriducibile e mutua estraneità.

Pertanto, la questione del diritto ad avere dei diritti va intesa non nel senso di essere integrati in una comunità e di poter identificarsi con essa, ma nel senso di essere riconosciuti come attori politici che dispongono di uno spazio pubblico, nel quale esporre la propria individualità.

La tematica dello straniero, lontana dall'essere un aspetto secondario di una cosmopolitica, stabilisce, in realtà, il rapporto tra la differenziazione politica e l'instaurazione di un mondo comune. Dando al diritto cosmopolita il contenuto del diritto dell'ospitalità, definendolo come il diritto degli stranieri, Kant invita a concepire la politica nell'orizzonte dell'estraneità (Tassin, 2003), ovvero secondo uno schema spaziale che preveda l'allargamento della gestione politica dei territori, non attraverso l'abolizione delle frontiere geopolitiche, dal momento che l'Europa è anche

esempio del significato simbolico dell'apertura delle frontiere, ma attraverso l'accoglienza dello straniero nello spazio della vita e delle responsabilità civiche.

Facendo riferimento a Derrida (1997), Tassin considera il ruolo chiave che la nozione di ospitalità gioca in tale contesto, dal momento che una riflessione sull'ospitalità non solo prevede la possibilità di una delimitazione rigorosa dei territori o delle frontiere, ma invita anche a prendere una posizione "pratica" sulle modalità pragmatiche di una politica d'accoglienza.

In contrapposizione alla definizione olistica di una *koinonia cosmopolitike*, è necessario convenire, come fanno i Moderni, che l'orizzonte mondiale è conflittuale, esposto ad una violenza in parte polemica, in parte agonistica, e che la pace è un obiettivo pratico della politica, a partire da un punto di vista cosmopolitico. La dimensione, definita da Tassin, *oecouménale* del mondo deve, pertanto, essere ripensata a seguito della globalizzazione delle attività economiche e finanziarie, che porta con sé una vera e propria devastazione del pianeta, in termini di ricchezze naturali, ecosistema, costruzioni culturali e comunità umane. Il mondo non è ciò che abbiamo in comune, in condivisione, ma ciò che la nostra cooperazione può mettere in atto e costruire in qualità di mondo comune nell'istituzione di rapporti con gli altri, con gli stranieri, e con la diversità. Dunque, è quando si accoglie la diversità dell'altro e la propria che il mondo cessa di apparire straniero, e noi cessiamo di essere stranieri al mondo. È a tale condizione che l'ospitalità può essere la definizione più appropriata di una cosmo-politica.

In ciascuno spazio pubblico istituito da comunità politiche diverse si dovrebbe stabilire una prospettiva cosmopolita, in modo che tale spazio sia riservato all'accoglienza dello straniero, in modo che possa estendersi tra gli stranieri, e in modo da riconoscere per ciascuno di essi una medesima appartenenza al mondo, un medesimo diritto a distinguersi. Il mondo comune è la comunità di queste individualità plurali (Tassin, 2003): viene, così, superata l'antinomia da cui Tassin ha dato inizio alla propria riflessione, ovvero non ci sono stranieri, dal momento che siamo tutti cittadini di uno stesso mondo, e che siamo tutti tali gli uni per gli altri. Il diritto cosmopolita trascende il diritto internazionale senza rinnegarlo: il mondo comune trascende i mondi di ciascuna comunità senza ignorarne i diritti.

4. DIRITTO COSMOPOLITICO E DEMOCRAZIA COSMOPOLITICA

La fragilità di un mondo comune nel contesto di una globalizzazione a-cosmica porta a considerare un doppio rischio, e, dunque, ad adottare una doppia prospettiva. Il rischio è quello della scomparsa della questione politica per un mondo comune a vantaggio del solo sfruttamento economico del pianeta. È il rischio della distruzione delle condizioni politiche che reggono una comunità a beneficio della sola gestione economica delle forze secondo relazioni di dominio e sfruttamento, propri di un mondo di produzione globale. Siamo, pertanto, esposti ad una doppia rinuncia, ovvero quella ad un mondo comune e quella alla comunità umana in grado di estendersi a società politiche distinte, dal momento che esse si adattano ad un mondo condiviso. Da ciò Tassin fa derivare una *double perspective*: conviene do-

mandarsi, da un lato, quale forma politica può prendere quella che viene definita una mondializzazione politica¹; dall'altro, quale civiltà può o dovrebbe estendersi, non solo tra gli Stati, ma anche all'interno di ciascuno di essi, nella società civile, per controbilanciare gli effetti deleteri del libero mercato.

Partendo dall'analisi kantiana del progetto di pace perpetua, che determina il modo in cui la politica moderna ha concepito il proprio orientamento sul mondo, Tassin procede con quattro punti, ricordando, innanzitutto, il senso e l'obiettivo dell'analisi kantiana, e insistendo sulle distinzioni concettuali che essa mobilita. In secondo luogo, Tassin valuta ciò che è cambiato e quali sono le condizioni di una pace mondiale oggi, per poi considerare, in terzo luogo, i cambiamenti di un diritto cosmopolitico contemporaneo. Tutto ciò viene fatto prendendo come filo conduttore la lettura che Habermas propone in riferimento a tale questione nella conferenza dedicata al testo di Kant in occasione del suo bicentenario.

5. IL SENSO E LO SCOPO DELL'ANALISI KANTIANA DI UNA PACE MONDIALE

Il progetto di pace perpetua di Kant iscrive la questione della pace nell'orizzonte di un mondo comune. La sua analisi torna a considerare il passaggio dal diritto nazionale a quello internazionale, al fine di distinguerli entrambi dall'istituzione di un diritto dei cittadini del mondo, ovvero un diritto cosmopolita. Tale questione risiede nell'idea secondo la quale l'ordine repubblicano di uno Stato di diritto esige non solo la regolazione dei rapporti internazionali, ma anche l'istituzione di un ordine giuridico globale, cosmopolitico, che dovrebbe unire i popoli, considerando gli individui come cittadini di uno stesso mondo, e, dunque, insignito del dovere di sopprimere le guerre. Per Kant soltanto l'autolegislazione, ovvero l'identificazione tra legislatori e individui appartenenti ad uno Stato, estesa all'insieme dei popoli, può garantire la pace mondiale.

Tuttavia, la fine della guerra non implica necessariamente il debutto della pace: stabilire la pace è ciò che Tassin definisce un *fin positive*, che presuppone una vera e propria cultura della stessa, la quale esige una disposizione morale grazie alla quale la pace è riconosciuta come un *fin in sé*, ed un *habitus sociale*, che potremmo nominare *civiltà*, o, in termini kantiani, *sociabilité*.

Habermas suggerisce che la riflessione kantiana presuppone una concezione classica della guerra, intesa in termini di scontro di Stati sovrani, vale a dire guerra militare, regolata, in parte, dal diritto dei popoli. Kant ignora la guerra moderna, che si potrebbe descrivere come guerre *au civil*.

Infatti, il paradosso delle guerre moderne sta nel fatto che la guerra è combattuta contro i civili, come se ogni guerra divenisse in tal modo una guerra civile. Si definisce civile non solo colui che si mostra rispettoso degli altri e dei loro costumi, ma anche chi non è né religioso, né militare: pertanto, in contrasto con la fede dogmatica, è civile colui che non regola la propria condotta in relazione ad una lealtà indi-

¹ *C'est la question du droit cosmopolitique, c'est-à-dire du rapport des États, des peuples et des citoyens entre eux dans l'instauration d'un monde commun.*

scussa nei confronti di un'autorità che trascende la ragione umana, e, in contrasto con la fede nella potenza armata, la civiltà implica la rinuncia alla forza, alla quale viene preferita la negoziazione. In tal senso, la civiltà deve essere considerata una cultura della pace sociale.

La guerra contemporanea si rivela una guerra alla civiltà stessa: non solo contraddice le regole della guerra, ma distrugge sistematicamente le condizioni per l'instaurazione di una possibile pace tra i belligeranti, dal momento che essa non riconosce il titolo di belligeranti ai civili, contro i quali esercita la sua forza distruttrice.

Tassin, dunque, riflette sulla distinzione tra *ius gentium* e *ius cosmopolitanum*. Il primo corrisponde al diritto internazionale, il quale regola il rapporto degli Stati sovrani tra loro. Il secondo corrisponde ai rapporti che tengono uniti gli individui, in qualità di cittadini di un mondo comune. Tale diritto, mondiale e non più internazionale, ha il compito di porre fine allo stato di natura tra gli Stati, consolidando gli individui nella posizione di cittadini del mondo e non più soltanto in quella di cittadini di un determinato Stato.

In proposito, è necessario concepire uno Stato universale dei popoli, alla cui potenza dovrebbero sottomettersi i singoli Stati particolari. Ma tale Stato universale, o mondiale, supporrebbe una lealtà comune degli Stati, così come dei cittadini, ad un organismo detentore, a livello mondiale, di un legittimo potere coercitivo sulla totalità del pianeta e della sua popolazione. Tale lealtà universale ad un potere unico è inconcepibile e per nulla desiderabile, poiché potrebbe condurre al più terribile dispotismo (Kant, 1986). Dunque, essa esige una distinzione tra l'idea di uno Stato dei popoli o di una Repubblica universale e quella di un'alleanza dei popoli, la quale presenta l'idea di una federazione di Stati liberi, che nelle proprie relazioni reciproche rinunciano ad impiegare i mezzi della guerra, ma conservano la loro totale sovranità. Kant la definisce un'alleanza permanente e libera dei popoli (Kant, 1795), la quale non risiede in un contratto sociale tra gli Stati, ma in un gioco d'alleanze, che prende la forma di un congresso permanente di Stati. D'accordo con Habermas, Tassin giudica contraddittoria una simile costruzione, poiché, a differenza di una confederazione, un congresso o un'alleanza sono revocabili, e Kant non indica il modo in cui tale congresso potrebbe funzionare, risolvere i conflitti internazionali o rendere giustizia ai cittadini, in assenza di una costituzione comune.

La contraddizione si sviluppa tra il carattere revocabile dell'alleanza, che sembra necessario al fine di preservare la sovranità degli Stati, e quello obbligatorio della confederazione, richiesto per ottenere dagli Stati sovrani che subordinino la propria ragione di Stato alla ragione comune.

Ma tale obbligo non sarebbe in alcun modo giuridicamente fondato: risiede interamente su una disposizione morale, della quale è possibile pensare che risulti insufficiente per garantire la pace mondiale. Si pone, in tal modo, il problema dell'elaborazione di un diritto cosmopolitico. Un'alleanza permanente di popoli esige una costituzione. Tuttavia, da una parte, mancano le disposizioni morali richieste affinché un diritto cosmopolitico sia realisticamente possibile; d'altra parte, non è concepibile rinunciare alla sovranità degli Stati a vantaggio di uno Stato mondiale. Per Kant non c'è altro modo per superare una tale situazione se non tramite l'accordo tra politica e morale, in virtù del quale egli sviluppa una filosofia della storia, reintrodu-

cendo, a tal fine, una teleologia. In una prospettiva storica l'alleanza dei popoli è concepibile in ragione di tre condizioni, favorevoli all'istituzione di un diritto cosmopolitico (Tassin, 2003): il carattere pacifico delle repubbliche, la virtù socializzatrice del commercio internazionale, e la funzione regolatrice dello spazio pubblico politico.

6. IL CARATTERE PACIFICO DELLE COSTITUZIONI REPUBBLICANE

Kant sostiene che le costituzioni repubblicane rendono possibili relazioni internazionali non bellicose, poiché, in virtù del principio di autolegislazione, i cittadini hanno diritto di decidere relativamente alla guerra, e non vogliono cadere in rovina a causa di quest'ultima. L'argomento kantiano, come sottolinea Habermas, si basa sulla convinzione che le virtù civiche del repubblicanesimo prevalgono sulle attrattive patriottiche del nazionalismo. Pertanto, la cittadinanza viene a prevalere sulla nazionalità. Ciò che Kant, nel 1795, non può prevedere è che lo Stato-nazione, che si fortificherà nel XIX secolo in Europa, farà, al contrario, prevalere la nazionalità sulla cittadinanza.

Per di più, Habermas fa notare che è necessario distinguere due elementi inerenti lo sviluppo delle società democratiche. Da un lato, è innegabile che gli Stati democratici conducono guerre come quelli autoritari. Ma, dall'altro, gli Stati democratici hanno un comportamento meno bellicoso, dal momento che le guerre democratiche, inquadrare nei limiti dei diritti dell'uomo, non ricorrono a mezzi non democratici e tenderanno a minimizzare la brutalità del conflitto, cosa che, tuttavia, non si è riscontrata in guerre quali quelle in Vietnam e Algeria.

7. LA FUNZIONE REGOLATRICE DELLO SPAZIO PUBBLICO POLITICO

Kant ha indicato come l'uso pubblico della ragione in uno spazio pubblico, politicamente garantito da una costituzione repubblicana, elevi la responsabilità dei cittadini, sottomettendo il loro giudizio e le loro decisioni ad un gioco di argomentazione critica, che le razionalizzi. Habermas ha costruito in maniera normativa la nozione di uno spazio pubblico politico razionale, permettendo l'esercizio di un controllo delle politiche di governo, sulla base delle analisi kantiane. Ma egli ha anche indicato gli effetti del cambiamento della natura di tale spazio pubblico nel corso del XIX secolo, con la generalizzazione dei progressi telematici. Kant concepiva uno spazio pubblico letterario, la cui virtù critica dipendeva dalla discorsività caratteristica dei testi scritti; lo spazio mediatico moderno è tanto visuale quanto virtuale, nonché privo di contenuto discorsivo e critico (Tassin, 2003).

È nella seconda metà del XX secolo che la potenza mediatica conferma la sua influenza su scala planetaria, innanzitutto con la diffusione in tempo reale, a livello globale, della guerra del Vietnam.

In mancanza di uno spazio pubblico istituzionalmente organizzato, è necessario riconoscere la necessità di una coscienza globale relativamente alle responsabilità di

ordine mondiale. Si tratta di una coscienza dei rischi sostenuti a livello mondiale. La globalizzazione dei rischi conduce alla nascita di quella che Tassin definisce una *communauté involontaire* (Tassin, 2003), fondata sul comune riconoscimento dei pericoli a cui tutti siamo globalmente esposti in quanto comunità mondiale.

Come suggerisce Habermas, la cultura politica mondiale, sostenuta da una coscienza dei rischi, è stata alimentata dagli avvenimenti che hanno caratterizzato il XX secolo, ovvero le due guerre mondiali, che hanno accelerato il passaggio alla fase di transizione da un diritto internazionale ad un diritto cosmopolitico.

In primo luogo, le relazioni internazionali, tramite l'intervento dell'ONU, sono regolate dal rapporto interno tra i membri dell'organizzazione. L'*internalisation* delle relazioni tra gli Stati tende a trasporre i conflitti dal registro della guerra a quello del disaccordo.

In secondo luogo, il diritto cosmopolitico tende a imporsi su quello internazionale. Dopo la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, le Nazioni unite non affidano più la protezione dei diritti dell'uomo ai soli Stati, ma dispongono di strumenti propri, finalizzati a constatare le violazioni di tali diritti e sanzionarli.

In terzo luogo, e contrariamente a ciò che prevedeva Kant, l'esigenza di una costituzione repubblicana viene ignorata. Kant immaginava un'organizzazione di repubbliche, costruita a partire da un nucleo federale, costituito da un grande Stato di diritto. Oggi non sono membri dell'ONU i soli Stati repubblicani, rispettosi dei diritti dell'uomo, ma tutti gli Stati, ugualmente rappresentati nell'Assemblea delle Nazioni unite, qualunque sia il proprio regime.

8. CHANCES DI UN DIRITTO COSMOPOLITICO OGGI

Un diritto cosmopolitico risulterebbe inconsistente se non venisse sostenuto da una potenza istituzionale capace di imporne il riconoscimento, di garantirlo e di farlo rispettare, attraverso sanzioni appropriate ed efficaci. Oggi, è l'ONU che potrebbe giocare un ruolo simile. Ma l'ONU può, al contempo, risultare inerme. A tale proposito, Habermas invita a pensare la politica in generale, e la politica mondiale, non più in termini di governance, ma, più radicalmente, indipendentemente da ogni *gouvernementalité*. Tale posizione viene chiarita nei quattro seguenti sottoparagrafi.

9. L'OPPORTUNITÀ DI UN DIRITTO COSMOPOLITICO

La globalizzazione rende inevitabile lo sviluppo di organismi regolamentari internazionali, nello stesso tempo in cui si afferma ogni sorta di resistenza, economica e politica, alla loro istituzione. La liberalizzazione, che sottomette il mondo alla legge del mercato, rafforza il bisogno di garanzie e l'affermazione di diritti di proprietà, di cui lo Stato sembra ad oggi l'ultimo garante.

Le crisi economiche e finanziarie indotte dalla globalizzazione consolidano la necessità di regolamentazione. Tuttavia, bisogna riconoscere che gli Stati non manife-

stano la volontà di adottare norme che correggano gli effetti dei mercati. Manca, a livello mondiale, un organismo deliberativo e decisionale, dotato di una legittimità democratica, alla quale i paesi membri dell'Unione Europea lavorano da lungo tempo e con grande difficoltà.

La liberalizzazione del mercato su scala planetaria implica necessariamente un rafforzamento correlativo degli organismi e delle procedure di controllo, che si sviluppano sul terreno economico e non più politico.

10. L'ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE

L'ONU obbedisce ad una doppia missione, corrispondente, in termini habermasiani, ad una politica reattiva in materia di sicurezza e diritti dell'uomo, e ad una politica preventiva in materia di sviluppo ambientale. In entrambi i casi, essa si limita ad un ruolo puramente restrittivo di mantenimento dell'ordine. Ad una tale definizione minima dell'ONU, è possibile opporre una più esigente e positiva, e augurarsi di vedere nell'Organizzazione delle Nazioni unite il trampolino di lancio di una democrazia cosmopolitica.

L'idea di una riforma delle Nazioni unite risiede in due principi: la creazione di uno status politico del cittadino del mondo, che assume un ruolo nell'Organizzazione mondiale per mezzo di rappresentanti eletti in un parlamento mondiale, e lo sviluppo della capacità dell'ONU di agire a livello sovranazionale, al fine di esercitare concretamente una politica fondata sul rispetto dei diritti dell'uomo.

Tassin, in linea con quanto teorizzato da Archibugi (1995), presenta, dunque, tre modelli di organizzazione mondiale della vita politica:

1. Un modello confederale, che nasce con l'Organizzazione delle Nazioni unite, e si fonda sui principi di pari sovranità degli Stati e di non-interferenza negli affari interni di ciascuno di essi, disposizione che non soddisfa l'esigenza di una cittadinanza mondiale, dal momento che i cittadini non hanno facoltà di adire all'organizzazione internazionale se non tramite l'azione del governo del proprio Stato.
2. Un modello federale, che, tradizionalmente, si oppone al primo, e suppone un trasferimento di sovranità dagli Stati parte allo Stato federale. La sola forma che potrebbe acquisire un tale Stato mondiale è quella dell'Impero egemonico, per definizione non democratico.
3. Un modello di democrazia cosmopolita, la quale esige un nuovo concetto di cittadinanza. L'idea di democrazia cosmopolita richiede che delle organizzazioni transnazionali siano in grado di esercitare vincoli legali sugli Stati, ma che, al contempo, queste ultime dispongano di una legittimità democratica, caratteristica della società civile globale.

Pertanto, si auspica una riforma dell'ONU, declinata in tre punti: il riconoscimento di un'esistenza politica dei cittadini del mondo, attraverso la creazione di un'Assemblea delle Nazioni unite, che dovrebbe rappresentare direttamente i cittadini,

piuttosto che i loro governi; il rafforzamento dei poteri giudiziari mondiali, tramite una riforma della Corte internazionale di giustizia; la democratizzazione dei poteri esecutivi mondiali, per mezzo della modifica del Consiglio di sicurezza e del diritto di veto dei membri permanenti.

La sfida lanciata dal modello della democrazia cosmopolita non prevede di sostituire un potere ad un altro, ma di ridurre il ruolo stesso del potere nei processi politici, aumentando l'influenza delle procedure.

Il carattere necessariamente limitato di un'organizzazione mondiale è dettato dalla mancanza di una base di legittimazione, e ciò a causa di ragioni strutturali.

Per meglio dire, il problema è quello del rapporto tra inclusione ed esclusione nella comunità. Ogni organizzazione mondiale si distingue dalle comunità statali per il fatto che la prima dovrebbe includere tutti gli Stati, tutti i popoli, tutti i cittadini. Ogni costituzione democratica prevede un'autodeterminazione del popolo, con la formula dell'autolegislazione.

Habermas (2000) assume che “tale concezione etico-politica, che hanno i cittadini di una comunità democratica, manca alla comunità inclusiva dei cittadini del mondo”, dal momento che ogni comunità politica è esclusiva, ovvero procede da un'identificazione collettiva che si esprime tramite l'esclusione di coloro che non ne fanno parte, mentre la comunità dei cittadini del mondo dovrebbe includere tutti gli esseri umani.

Secondo la prospettiva kantiana, il modello normativo di una comunità che non può procedere ad alcuna esclusione non è altro che l'universo delle persone morali. L'idea di una comunità dei cittadini del mondo avrebbe, in tal senso, consistenza morale, ma non fondamento storico-politico. Tuttavia, se il formalismo morale dell'idea di comunità mondiale ne inficia le pretese politiche, la comunità dei cittadini del mondo ottiene comunque una dimensione giuridica consistente con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che le conferisce una relativa efficienza.

11. L'EFFICACIA NORMATIVA DEL DIRITTO COSMOPOLITICO

È necessario, ora, interrogarsi sulle modalità secondo le quali la Dichiarazione dei diritti dell'uomo potrebbe costituire l'armatura di una cosmo-politica.

Nella prospettiva di Habermas, il problema deve svilupparsi nel coordinamento tra comunità morale di esseri razionali e comunità giuridica di soggetti di diritto.

La moralizzazione e la criminalizzazione, autorizzate dall'invocazione dei diritti dell'uomo, compromettono il fondamento giuridico delle convenzioni nazionali e internazionali. Si tratta di determinare se, e in che misura, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo ha attinenza con la morale e quale può essere la sua pertinenza politica. I diritti dell'uomo hanno carattere giuridico, in qualità di norme generali, che si indirizzano ad ogni persona in quanto umana, ma non hanno altro fondamento che non sia morale, poiché, a differenza dei sistemi di diritto positivo, sono sufficienti argomenti di ordine morale a fondarli.

Tuttavia, la giustificazione morale dei diritti non li priva della loro qualità giuridica, poiché essi devono tale caratteristica alla loro struttura e non al loro contenuto. Es-

si mirano ad assicurare la possibilità di un regolamento civile dei conflitti internazionali, definendo le basi di un diritto cosmopolitico grazie al quale le infrazioni ai diritti dell'uomo sono perseguite nel quadro di un ordine giuridico statale, secondo le procedure giudiziarie istituzionalizzate.

Lo status del diritto nel coordinamento di morale e politica si offre a due interpretazioni, a seconda che si valorizzi l'universalità morale del contenuto dei diritti o che si metta l'accento sulla dimensione propriamente politica del diritto nei rapporti conflittuali che dilanano il campo sociale, la scena internazionale e la comunità dei cittadini del mondo.

La prima lettura rappresenta il punto di vista liberale dominante, al contempo individualista e moralista.

La seconda apre ad una prospettiva politica, nella misura in cui rapporta i diritti alle battaglie condotte dalle differenti comunità, in nome tanto del riconoscimento della propria identità rivendicata, quanto degli ideali etico-politici, eretti a principio dell'azione politica. Ciò significa che è il principio d'emancipazione che conferisce al diritto la sua dimensione politica. Questo perché l'idea dei diritti dell'uomo può vedersi riconosciuta un'accezione cosmopolitica tanto efficiente quanto quella che essa ha acquisito nel quadro delle lotte democratiche nel XIX e XX secolo. Pertanto, tale prospettiva cosmopolitica invita ad un ritorno sulla questione della divisione, della stasi e dei rapporti di inclusione/esclusione, piuttosto che alla ricerca delle modalità istituzionali, tanto improbabili quanto ambigue.

Habermas suggerisce che, in mancanza di una cultura comunitaria consistente e incentivante, tale politica democratica non può che svilupparsi al livello moderato di una deliberazione argomentata tra organizzazione statale e organizzazioni non governative.

Il problema politico che si pone non sarà quello di sostituire un potere ad un altro, ma di "ridurre il ruolo del potere nei processi politici, aumentando l'influenza delle procedure" (Archibugi, 1995). È questa la ragione per cui la questione di una politica democratica mondiale invita a riconoscere un *déplacement du principe de légitimation* dalla volontà generale, per definizione inesistente a livello mondiale, a quella di situazioni interlocutorie, prevedendo l'istituzione di uno spazio pubblico di confronto, un utilizzo pubblico della ragione e un libero accesso al processo deliberativo.

Dunque, la legittimazione democratica delle decisioni prese a livello mondiale esige l'accesso delle ONG alle deliberazioni.

12. L'IDEA DI UNA DEMOCRAZIA COSMOPOLITA

La nascente coscienza cosmopolitica non è istituzionalmente strutturata e sembra ben lontana dal trovare la propria forma istituzionale. Da un lato, appare certo che essa non si orienta né verso la costituzione di un governo mondiale né verso un rafforzamento delle organizzazioni internazionali nella loro pretesa ad ottenere vantaggi dagli Stati. Tutt'al più essa assume l'aspetto di una scena internazionale di incontri formali ed informali, animata da una coscienza morale ed una ecologica,

alle quali ne manca ancora una cosmopolitica, malgrado la rete associativa che essa mobilita.

In tale contesto, i promotori di una democrazia cosmopolita rilevano l'apertura di tre varchi nella politica statale tradizionale (Tassin, 2003):

1. il primo si estende alle ramificazioni internazionali, tra il dominio formale dell'autorità politica statale e quello della produzione, della distribuzione e dello scambio economici;
2. il secondo si amplia tra la figura di uno Stato sovrano ed indipendente e l'abbondanza di organizzazioni transnazionali con a carico la gestione delle attività non nazionali, appellandosi a nuove forme di decisioni politiche collettive, le quali non si appoggiano esclusivamente sull'autorità statale;
3. il terzo si introduce tra l'idea d'appartenenza ad una comunità politica nazionale, identificata con l'appellativo di cittadinanza, imponendo agli individui diritti e doveri, e lo sviluppo di una legge internazionale, che sottomette gli individui, le ONG e i governi a nuovi sistemi di regolazione.

È importante valutare se il sistema decisionale internazionale contribuisce o meno allo sviluppo della democrazia in ciascuno Stato, se è possibile stabilire relazioni democratiche tra Stati sovrani, e se le decisioni che incidono sul mondo possono essere prese democraticamente o meno.

Vengono, pertanto, estesi alla comunità internazionale i criteri grazie ai quali si definiscono politiche democratiche di governo.

Secondo la posizione assunta da Norberto Bobbio (1995), affinché la pace sia duratura, non è sufficiente, come credeva Kant, che gli Stati siano repubblicani, ma è necessario anche stabilire tra loro un sistema di geo-governance mondiale, facendo, in tal modo, riferimento alla "creazione di una comunità democratica, che, al contempo, include e attraversa gli Stati democratici". La democrazia cosmopolita esige il ricorso ad istituzioni autoritarie globali, capaci di monitorare i regimi dei paesi membri e di influenzare, se necessario, le decisioni statali. Ma, invece di concepire tale organismo superiore come se fosse dotato di un potere maggiore, in grado di contrapporsi alla sovranità degli Stati, tale organismo deve avere la funzione di limitare i poteri coercitivi o non democratici, ai quali gli Stati potrebbero ricorrere per quanto riguarda i propri affari interni ed esteri. Una tale idea si espone a due obiezioni che le proposte di riforme istituzionali dell'ONU non risolvono. Da una parte, ispirandosi all'analisi kantiana della pace perpetua, la teoria della democrazia cosmopolita riprende l'idea secondo la quale gli Stati democratici sono migliori nell'evitare i conflitti armati rispetto agli Stati autocratici.

Dunque, applicando alla comunità dei cittadini del mondo le regole di funzionamento democratico delle comunità nazionali, è verso una forma di governo globale che si cerca di definire la democrazia cosmopolita, alla quale occorre assegnare un'autorità sovrana, democraticamente determinata dal principio di auto-legislazione, esteso alla comunità dei cittadini del mondo: la diminuzione dei poteri di ciascuno Stato comporta un aumento del potere dell'organismo sovra-nazionale. Nella prospettiva di una democrazia cosmopolita, la limitazione delle sovranità sta-

tali proviene non tanto dall'autorità centrale quanto dall'intervento diretto dei poteri pubblici democratici. Infatti, l'idea di una democrazia cosmopolita richiama e suppone la formazione e lo sviluppo di una società civile globale in grado di vigilare e di mettere in atto iniziative che riguardino i problemi a livello globale. Ciò significa concepire la democrazia come un'esperienza comunitaria, facendo appello ad una coscienza politica condivisa, ovvero all'esperienza comune della convivenza e della cooperazione: la democrazia cosmopolita richiede, come condizione, una cultura comunitaria democratica, in vista di organismi dirigenti e organizzazioni internazionali che favoriscano una tale disposizione, in particolare in relazione a Stati e popoli che non vi aderiscono, con un impegno istituzionale effettivo per la democrazia. Una comunità cosmopolita impone un impegno preventivo a favore della democrazia da parte di ogni cittadino del mondo, impegno fondato sul sentimento di essere al mondo, di cui le diverse identità nazionali, statali, etniche, culturali o sociali non sono che una modalità. Il sentimento comunitario è richiesto affinché si sviluppi una politica comune, ma solo l'azione civica concertata costituisce il legame propriamente umano nella sua forma democratica.

Tassin continua ad interrogarsi sulla validità del concetto di democrazia cosmopolita: da una parte, appare abbastanza chiaro che tale idea viene adottata a partire da due rappresentazioni dell'idea democratica che si possono ritenere insufficienti, ovvero quella di un regime di governo, definito dalle sue procedure elettive, e quella di una comunità culturale, definita dalla condivisione di valori; d'altra parte è, in qualche misura, illusorio preoccuparsi della formazione di una civiltà mondiale, trascurando i rapporti conflittuali che non cessano di ttersi tra l'appartenenza comunitaria e l'educazione civica negli Stati, dal momento che l'unico terreno propriamente adatto all'organizzazione una coscienza cosmopolitica è quello della vita collettiva, ancora sottomessa a sistemi di diritto positivo e autorità statali.

13. IL CARATTERE ESEMPLARE DELLA COMUNITÀ META-NAZIONALE EUROPEA

Una prima rappresentazione dell'Unione Europea pone l'accento sui valori di civiltà che l'Europa ha promosso e che trovano oggi un principio di traduzione politica in uno spazio pubblico in via di denaturalizzazione, dove la cultura della pace sembra essersi sufficientemente affermata, al fine di rendere i confronti armati inaccettabili, e dove la tolleranza ideologica è sostenuta dall'adozione di procedure argomentative che neutralizzano i conflitti. Lo Stato non appare più come detentore del monopolio della violenza legittima, ma come un interlocutore di fronte ai suoi pari. L'UE è un'istituzione politica capace di sublimare i conflitti, senza eliminarli, e di assicurare una pace sociale tra gli Stati membri, così come all'interno di ciascuno di essi.

La comunità meta-nazionale, promossa dall'UE, è regolata da norme codeterminate, che fanno appello ad una forte cultura politica e legale, piuttosto che ad un sentimento d'appartenenza comunitaria. Essa figura la forma di una democrazia cosmopolitica in via d'attuazione.

Oggi l'Europa politica offrirebbe il caso concreto, analogo a quello della polis ateniese, di una conversione da *polemos* in *bouleusis*.

Se l'Europa odierna può, in parte, avvalersi di una tale cultura pubblica, ciò non vale per il resto del mondo, poiché da nessuna parte, al di fuori dell'Europa, si sono sperimentati, e non sembra si possano sperimentare, una tale comunità meta-nazionale e un tale spazio pubblico di cittadinanza transnazionale.

14. LA COMUNITÀ IMPOSSIBILE O L'INTERIORIZZAZIONE DELLE FRONTIERE

L'idea di una comunità meta-nazionale europea è incentivata dalla convinzione che l'opera della civiltà, che minaccia la configurazione globale o imperiale del mondo, al contrario, trova compimento nell'instaurazione di uno spazio pubblico-politico transnazionale, nel quale la cultura civica assicura un'identificazione comunitaria di ordine superiore, il cui contenuto è quello di un'eticità condivisa dai popoli europei. Tuttavia, accreditando così la società europea, essa finge di ignorare le difficoltà alle quali si espone, in tale contesto, quello che Balibar definisce il “movimento di disidentificazione-identificazione che è il cuore stesso del concetto di civiltà” (Balibar, 1997).

In accordo con la sua configurazione meta-nazionale, la comunità europea lascia coesistere le rivendicazioni comunitarie, soprattutto nazionali, all'interno delle istituzioni europee.

Per di più, essa offre un punto di riferimento per quanto riguarda l'identificazione post-nazionale e costituzionale. Infine, non incentivando la figura dello Stato nazionale, essa assicura una relativa indipendenza delle istituzioni politiche in relazione alla negatività propria alla sfera economica, della quale essa cerca di prevenire e correggere gli effetti.

Una tale rappresentazione dell'Europa politica sembra indifferente al principio di esclusione, costitutivo di ogni comunità politica, il quale predispone al fallimento, politicamente e non culturalmente, la condizione della civiltà. Si potrebbe individuare nell'esclusione la radice contraddittoria di ogni comunità politica: tanto ciò a cui essa ricorre per costituirsi, quanto ciò che essa tenta di respingere al fine di assumere l'essenza cosmopolitica dell'ospitalità.

L'esclusione è il principio costitutivo di una comunità di cittadini che tende, paradossalmente, ad includere al suo interno la totalità di coloro sui quali esercitare potere.

Le nazioni democratiche moderne, fondate sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, si sono costituite a partire dall'esclusione delle donne, degli indigeni, dei criminali. Tale esclusione procedeva dalla denaturazione di coloro che esse hanno reputato incapaci di esercitare le prerogative di cittadinanza in ragione del loro sesso, della loro razza, della loro moralità.

La verità di una comunità politica si rivela in relazione alla sua capacità di accogliere lo straniero all'interno del proprio spazio pubblico al pari di un cittadino e non di un ospite, ed ogni comunità traccia delle frontiere per tenere coloro che essa designa come stranieri al di fuori della stessa.

La nazionalità è il motivo più efficace per rifiutare la cittadinanza, tracciando una frontiera che congiunge il principio territoriale dello Stato con quello culturale della comunità.

La globalizzazione economica e la formazione dell'UE lasciano prevedere una cancellazione delle frontiere geografiche. La frontiera è divenuta oggetto della fede politica: l'interiorizzazione delle frontiere si traduce in un aumento dei posti di controllo e di selezione degli individui che potrebbero entrare nella comunità.

Nella costituzione dell'unione politica europea è possibile vedere un esempio significativo della logica di demoltiplicazione delle frontiere nazionali e simboliche, correlativa alla cancellazione delle frontiere fisiche tra paesi membri.

La giustificazione economica dell'Europa, ovvero costituire un competitivo polo europeo occidentale di fronte agli altri due poli nordamericano e sud-asiatico, può accompagnarsi ad una proclamata preoccupazione di vedere le istituzioni europee controllare o correggere gli effetti della globalizzazione, ma è anche necessario riconoscere che essa rafforza i suoi effetti di esclusione, così come accentua le sue tendenze alla ricolonizzazione della forza lavoro. Ciò si osserva a due livelli distinti, ma legati tra loro:

1. L'Europa politica non alza frontiere fisiche che separino gli Stati membri se non rinnovando la frontiera istituzionale che esclude dalla cittadinanza europea coloro che non possono avvalersi di una nazionalità comunitaria. Ciò è il contrario della cittadinanza europea, ancora dipendente dal principio di nazionalità. Il trattato di Maastricht introduce una nuova discriminazione secondo il criterio nazionale tra cittadini europei ed extracomunitari;
2. ad un secondo livello si trova la classe informale dei radicalmente esclusi, che sono sempre stati espulsi fuori dalle frontiere Europee e sono fisicamente tali dal momento in cui appaiono. I clandestini, che sono sempre lavoratori clandestini, non solo sono privi di un titolo che li autorizzi a soggiornare temporaneamente, ma anche del titolo formale di soggetti di diritto: vivono nella penombra di una sfera privata, che nessuna frontiera garantisce. Dunque, essi sono anche privati di un futuro e fanno, in tal modo, la dolorosa esperienza di un esilio permanente sottoforma di una negata sedentarizzazione.
3. L'esilio definitivo dei clandestini è opera delle società civili, interamente sottomesse alla legge del mercato globalizzato: è l'inverso del mondo comune, definito da Tassin *l'im-monde au coeur de la civilité* (Tassin, 2003).

La condizione di apolide, che si sperimenta come una vita privata di ogni garanzia istituzionale, finisce per consegnare il clandestino alla sottrazione di un mondo comune, in altre parole, alla desolazione, all'espulsione dal territorio, allo sradicamento ed all'esclusione radicale dalla comunità degli uomini. Il clandestino è tale anche per quanto riguarda la possibilità di agire: egli è doppiamente escluso tanto dalla società civile, in mancanza di integrazione della civiltà condivisa, quanto dalla comunità politica, in mancanza di diritti civili e politici.

L'Europa mantiene al suo interno la produzione di uomini desolati, che non fanno parte del mondo comune, in deroga al più elementare diritto cosmopolita, l'ospitalità. Il carattere meta-nazionale della comunità non la priva dei pesi, frutto della comunità nazionale.

Dunque, la comunità e, in generale, gli individui sono tenuti a relazionarsi al rapporto esistente tra il concetto di cittadinanza e di esclusione, o, singolarmente, dello straniero stesso, che ne è l'espressione cosmopolitica, al fine di unire i temi della violenza sociale, dell'azione politica e del suo orizzonte cosmopolitico.

15. L'ESCLUSIONE SOCIALE

La violenza che risiede nel cuore della comunità, e che si sviluppa inevitabilmente nella società, ha un carattere ambivalente, poiché, anche nella sua più forte negatività distruttrice, presenta un "elemento insurrezionale costitutivo della cittadinanza democratica" (Balibar, 2001). Il nodo tra una violenza distruttrice e, al contempo, insurrezionale, e la civiltà richiede attenzione da parte della società. Arendt lo riferisce alla cooperazione, non senza aver ugualmente considerato che ogni comunità, anche politica, possa costituirsi in relazione a norme condivise. Il legame umano nato dalla dialettica politica, deve trascendere la violenza dettata dai rapporti di forza nell'instaurazione di un mondo comune. La violenza non può essere negata, né sublimata: appartiene al rapporto sociale.

La politica democratica non torna a generare la conflittualità, di per sé originaria, per un'esigenza tecnocratica, né a eliminarla per un'esigenza funzionalista (Tassin, 2003). È con la questione degli esclusi che le società democratiche, in particolare l'Europa, si trovano a confrontarsi ad una violenza estrema, ma anonima, che è troppo vincolata alla globalizzazione economica, una violenza multiforme che sembra sostituirsi alla politica, e alla quale corrisponde una sistematizzazione dell'esclusione.

Pertanto, è possibile constatare che "lo sviluppo di un complesso di violenze endemiche su scala planetaria tende a ricreare le condizioni di un sovra-sfruttamento per una ri-ploretarizzazione di massa" (Balibar, 2001), correlata ad uno smantellamento delle politiche sociali, ma anche che tale violenza rinvia ad una tendenza radicale e distruttrice del legame sociale che conduce alla separazione di una popolazione passibile di sfruttamento da una economicamente inutile.

Il tema dell'esclusione come rottura della comunità si basa su una rappresentazione implicita, secondo la quale l'inclusione sarebbe rappresentazione di una comunità sana. Il termine stesso, esclusione, rinvia ad una certa spazialità. L'esclusione è innanzitutto espulsione al di fuori di uno spazio chiuso. Essa è da intendersi in tre accezioni, ovvero espulsione, interdizione, emarginazione: è escluso colui che è rimandato verso l'esterno, colui che non è accettato all'interno (di una comunità), colui che non è tenuto in considerazione ed è così ritenuto, come Tassin afferma, una quantità trascurabile, in periferia.

L'esclusione lega una rappresentazione spaziale della comunità politica come chiusa su se stessa ad una rappresentazione come comunità completa, unendo, per l'appunto, chiusura e completezza.

In tal senso, l'esclusione esprime la verità della comunità politica nel fatto che essa rivela che non potrà mai realizzarsi una perfetta chiusura o completezza, ma, al contrario ci saranno sempre individui che non riusciranno ad essere integrati in tale comunità.

La considerazione del non-status degli emarginati mostra che ogni politica si costruisce su una doppia rappresentazione: quella di un rapporto di dominazione e quella di un rapporto di distribuzione, l'uno espressione dell'altro.

I rapporti di forza si appoggiano ad una distribuzione dello spazio che conferisce al potere un'autorità, in modo che considerare la politica in termini di dominio significa pensarla in termini economici. La gestione del potere è un'economia degli spazi.

Pertanto, l'esclusione si presenta, coerentemente, sotto un duplice aspetto, che sviluppa i due volti del potere o della società:

1. l'esclusione economica, che si osserva, nel contesto della disoccupazione e nell'esclusione dalle misure correttive, ovvero le risorse stanziare dalla società;
2. l'esclusione politica, che si osserva nella privazione della dignità, alla quale è condannato il senza-diritti.

Nelle società liberali, l'esclusione dal mercato vale come un'eliminazione, che la globalizzazione sistematizza e generalizza a livello planetario. Nel contesto di una società globale, come indicava Arendt, l'esclusione politica rispetta e rende ufficiale tale eliminazione.

Lo straniero non è più solo di un'altra etnia o nazionalità, ma è colui che viene privato del mondo, escluso dal mondo comune. Dunque, l'esclusione degli stranieri, così come la privazione di diritti degli apolidi, rivelano il paradosso tipico della comunità politica, ovvero il fatto che l'esclusione non sia empiricamente e storicamente possibile se non perché risulta, in principio, assolutamente irrealizzabile. Una società con mezzi che permettano di realizzare l'esclusione non sarà più considerabile come politica.

Il piano politico, o ciò che Arendt chiamava spazio pubblico, deve allora intendersi come la cosiddetta *surface d'apparition* (Tassin, 2003) dei membri della comunità, ma, più correttamente, come il piano di visibilità dei rapporti che si stringono tra l'interno e l'esterno di essa, tra gli inclusi e gli esclusi, dal momento che tale visibilità impedisce alla comunità di chiudersi su se stessa.

Tassin, dunque, definisce tre differenti modi di pensare il legame che unisce gli individui ad una stessa entità politica.

1. Il legame politico è il risultato di una cultura comunitaria condivisa, la quale costituisce la base sulla quale poggia l'impegno politico, ovvero la lealtà al potere pubblico.

2. L'individualismo e l'azione della legge di mercato sulle modalità di socializzazione hanno distrutto il legame comunitario. Si sviluppa una società civile, ordinata prioritariamente secondo le regole della civiltà, diffuse con la civilizzazione dei costumi, così da costituire la sostanza di una vita etica comune.
3. La frammentazione dei riferimenti culturali e dell'insieme di valori ideologico-religiosi si traduce, da una parte, in un fenomeno di ricomunitarizzazioni diversificate, che fanno prevalere le virtù della multiculturalità sull'identità culturale. Il crollo della civiltà sotto l'effetto devastante e congiunto dei fenomeni di disegualianza economica e dell'indebolimento delle politiche di protezione ed emancipazione sociali, correlati alla globalizzazione, si traduce, d'altra parte, in una frammentazione delle esclusioni, che fanno emergere processi di identificazione sociale e di sottomissione politica incivili e a-civili.

È in un tale contesto che appare necessario riformulare la questione della cittadinanza.

16. LA CITTADINANZA INCIVILE

Il concetto di cittadinanza deve svilupparsi sulla base della distinzione concettuale tra essere e agire. Hannah Arendt ha insistito sulla dimensione attiva della vita politica, facendo valere l'idea secondo la quale ciò che l'educazione civica indica non può lasciarsi intendere se non a seguito di una problematizzazione dell'azione politica.

La questione della cittadinanza non è, dunque, tanto quella di sapere ciò che è un cittadino, quanto quella di sapere in cosa consista l'attività civica, o meglio, quale azione definisce l'individuo come cittadino. La distinzione tra essere e agire si riformula in quella tra identità ed azione, così come tra individuo e cittadino. Mentre un individuo viene determinato a partire dalle proprie affiliazioni, in virtù di un processo continuo di identificazioni, che gli conferiscono un'identità, il cittadino è definito dalle proprie azioni, che lo distinguono e lo fanno apparire nuovo, tanto a se stesso quanto agli altri. Non si esige congruenza tra l'identità individuale e l'identificazione politica.

Si distinguono due tipi di comunità: da un lato, le comunità di appartenenza, che fanno riferimento all'ordine delle origini, a forte tenore coesivo, poiché radicate nei legami di sangue, sentimento, valori condivisi o delle alleanze ereditate e imposte; dall'altro, le comunità, cosiddette, incerte, precarie, che si tessono nel corso delle azioni politiche in occasione dei conflitti, dei rapporti di forza e a proposito di ingiustizie subite, rivendicazioni di libertà o di eguaglianza. Queste reti di relazioni sono chiamate a formarsi, disfarsi, e riallacciarsi in base agli eventi.

Quando, nel libro III della *Politica*, Aristotele descrive il cittadino, distingue tra una definizione pratica, a partire da costumi ed opinioni, ed una normativa, da lui stesso preferita, in quanto attiva, ovvero secondo la quale è cittadino non solo colui che

possiede una determinata qualità indipendente dal proprio agire, ma anche colui che agisce in un determinato modo.

È l'azione politica che delinea la cittadinanza: “un cittadino non può essere meglio definito che dalla partecipazione ad una funzione giudiziaria e ad una magistratura”, definizione che lega la cittadinanza al regime democratico. È cittadino colui che agisce politicamente, chi, in un regime democratico, esercita responsabilità politiche nelle istituzioni deliberative o giudiziarie.

A partire da ciò, si considerano due modi di comprendere la formula secondo la quale Aristotele caratterizza la cittadinanza propriamente democratica come disposizione a prendere parte all'azione di governo e all'essere governati:

1. la cittadinanza è uno stato che definisce i soggetti. Se ne deduce l'esercizio politico ed è l'appartenenza alla comunità che dà fondamento alla partecipazione al potere;
2. se, al contrario, si intende la cittadinanza come partecipazione in atto, è l'azione condotta di comune accordo con gli altri attori (esterni) quella che dà fondamento alla cittadinanza e apre la comunità ad un'esistenza politica.

Dunque, la cittadinanza attiva viene liberata da ogni principio d'appartenenza o di affiliazione previa. Inoltre, lo spazio pubblico della cittadinanza non è un luogo di affiliazione o di appartenenza: lo spazio cittadino non può mai essere semplicemente quello della coesistenza delle appartenenze o dell'opposizione universale ad ogni particolarismo. Tassin lo definisce, al contrario, come quello di un rapporto polemico, sempre in bilico tra l'ordine politico e quello dell'affiliazione.

Tassin indica che si tratta di un divario tra un processo d'identificazione comunitario e culturale ed un processo di diversificazione sociale e politica. I soggetti politici non sono tanto i membri di gruppi o di comunità, quanto individui che si distinguono nelle composizioni di rapporti inediti e che si affrancano da attributi culturali, sociali, economici e politici, nei quali si tenta di cristallizzarli.

Pertanto, fare riferimento ad un noi, non significa tanto evocare un passato comune, un'eredità culturale, un'identità collettiva riconosciuta o una comunità di attributi costituiti indipendentemente dalla situazione attuale, quanto mettere in scena un rapporto determinato tra inclusione ed esclusione.

Ciò si accompagna alla riflessione secondo la quale l'effetto che la globalizzazione avrà sugli Stati non sarà tanto quello di privarli della propria sovranità, quanto, piuttosto, quello di aumentare il potere di controllo da parte dei corpi di polizia relativamente alla regolazione dell'ingresso nel loro territorio. Si instaura, dunque, una condivisione del mondo tra un'economia globalizzata e l'insieme dei comunitarismi identitari, condivisione dalla quale risultano esclusi coloro che il mercato del lavoro ha respinto, e, in generale, coloro che intrattengono col mondo un rapporto politico che viene fatto prevalere sui rapporti di forza o di interesse, a causa dei quali essi dipendono da altri.

Si tratta di una vera e propria discriminazione e il mondo finisce per essere considerato ciò che l'industria umana sfrutta per la propria sopravvivenza.

17. LA DEMOICRACY COME ESPRESSIONE DI UNA COMUNE SOVRANITÀ DEI POPOLI

È possibile concepire la democrazia, in assenza di un demos, come il complesso di regole decisionali ascrivibili ad ogni gruppo di esseri umani e che permeano la società in generale.

Una tale concezione di democrazia tende ad essere procedurale e applicabile alle società nelle loro varie incarnazioni.

La nozione politica di democrazia è diversa. Le regole che configurano un particolare gruppo di individui e che determinano il modo in cui tale gruppo prende le decisioni portano, appunto, a decisioni politicamente vincolanti. Il gruppo di individui che autorizza tale processo decisionale collettivamente vincolante è denominato demos sovrano e i suoi membri cittadini.

L'alternativa alla fusione dei demoi in unità sovrane sempre più grandi a livelli d'integrazione sempre più elevati è un ordine stabile di demoi diversi che esercitano insieme la sovranità popolare sulla base di determinate regole fondamentali che i demoi sovrani accettano purché siano revocabili. Il superiore status politico di cui gode un gruppo di cittadini denominato demos, non richiede che tale demos debba agire da solo in qualità di entità autosufficiente nel processo decisionale.

Al demos sovrano spetta l'azione di governo comune che coinvolge l'uso del potere dello stato con quello di altri popoli sovrani. Occorre, dunque, tornare alla relazione tra popolo e sovranità e chiedersi in che modo tali nozioni correlate possano essere pensate come costruite in una realtà sociale in modo tale da arrivare ad una comune sovranità (Cheneval e Nicolaidis, 2016).

18. VERSO LA COSTRUZIONE SOCIALE DELLA DEMOICRACY: STATUS, REGOLE, INTENZIONI

I fatti sociali, che nell'insieme costituiscono il mondo sociale, esistono solo se gli esseri umani li mettono in atto. Inoltre, i fatti istituzionali del mondo sociale sono fatti sociali, la cui esistenza dipende da istituzioni sociali (Cheneval e Nicolaidis, 2016) e la cui efficacia dipende dall'azione degli esseri umani. I sovrani esistono solo se gli esseri umani li creano come fatti istituzionali.

Una demoicracy in formazione è un fatto sociale di un ordine di complessità ancora più elevato, che richiede la combinazione di autonomia e comunanza nella comprensione della sovranità popolare.

Cheneval e Nicolaidis distinguono tre componenti in tale processo di costruzione sociale, ovvero status, regole e intenzioni, ciascuno dei quali fa appello ad un'intuizione collettiva fondamentale riguardante la costituzione della realtà sociale.

19. STATUS

I fatti sociali trovano fondamento a partire da uno status, che è l'etichetta data nel mondo sociale ad una regola riconosciuta dalla collettività. Per di più, i fatti sociali possono convertirsi in fatti istituzionali attraverso il ripetersi del loro status.

Il ruolo del riconoscimento distingue funzioni sociali da naturali. Se un attore è ascritto ad un determinato status sociale, quest'ultimo potrà cambiare ciò che il riconoscimento possa significare o fare a livello sociale, grazie ad una serie di competenze o poteri conferiti.

Perciò, un gruppo di individui può acquisire lo status di popolo sovrano, ovvero un ruolo istituzionale che si basa su un insieme di competenze costitutive ed addizionali. Un individuo con uno status può perdere o guadagnare competenze senza, tuttavia, perdere il proprio status. I cittadini che appartengono a differenti popoli possono avere un diverso complesso di diritti, senza che venga rimosso il loro status di cittadinanza. Il sovrano può scegliere di collegare le proprie azioni politiche con quelle di altri sovrani o limitare l'azione del proprio stato.

20. REGOLE

L'esistenza di tutti i fatti sociali richiede regole costitutive. Pertanto, il popolo politico esiste in qualità di collettivo che esercita poteri legislativi sulla base di norme costitutive che si possono incontrare o in una costituzione formale oppure in un equivalente funzionale. Sono tali regole a conferire al popolo il suo status e le funzioni ad esso associate. In una democrazia esse vengono adottate ed applicate, mettendo in essere un esperimento di interconnessione tra popoli separati.

21. INTENZIONI

I fatti sociali sono unicamente concepibili come espressioni di un orientamento collettivo o intenzioni di azioni umane. Il popolo e la sovranità del popolo implicano un'intenzionalità collettiva. La leadership può esprimere tale intenzione collettiva, ma non sostituirla. Dunque, risulta coerentemente concepibile mettere in atto l'espressione di un'intenzione collettiva di diversi popoli, comprendente anche l'intenzione di essere vincolati a vicenda.

La comune sovranità democratica è, quindi, una disabilità legale dei popoli sovrani, la quale li vincola costituzionalmente a non compiere determinati atti di sovranità da soli, ma soltanto in accordo con tutti gli altri membri del sistema politico dei demoi.

22. CITTADINI COME “NAZIONALI” IN CONTRAPPOSIZIONE AD “EUROPEI”

Ci sono vari modi di costruire una realtà socio-politica intorno al duplice fatto sociale dell'autonomia e della comunanza sovrana o dell'interdipendenza democratica tra i popoli.

Il più convenzionale consiste nella giustapposizione del nazionale e dell'europeo. Nel contesto dell'Unione Europea, la principale corrente del pensiero socio-politico analizza i vari modi nei quali i cittadini dell'Unione si sentono o si identificano sia come europei che come appartenenti ad un determinato Stato nazionale, e in che modo ciò possa variare nel corso del tempo fra stati, classe sociale, fasce d'età. La diversa combinazione del grado in cui i cittadini si riconoscano in un'identità europea, nazionale, o in entrambe suggerisce una prospettiva politica demoicratica. Per di più, secondo Cheneval e Nicolaidis, così come sono interconnesse, le auto-ascrizioni non dovrebbero dare per certa l'importanza dell'implicita identificazione nel processo di creazione di una comunità politica nell'UE.

Se i cittadini interiorizzassero le intenzioni che corrispondono al loro status di sovranità comune, si identificherebbero orizzontalmente come se fossero in connessione diretta con altri popoli europei. In questo senso la nozione politica, nonché legale, di cittadinanza europea incorpora una norma di appartenenza demoicratica, basata sul mutuo riconoscimento. Tale forma di identificazione ha implicazioni in termini di norme preferite o struttura istituzionale.

Dal punto di vista di Cheneval e Nicolaidis, le persone avrebbero, in generale, una serie di identità stratificate, ma, al contempo, le regole costitutive della demoicrazia hanno bisogno di prevedere procedimenti nei quali la duplicità o l'opposizione delle nostre due personalità, nazionale ed europea, siano riflesse nella doppia aggregazione dei voti, considerando che, su un dato tema politico, i cittadini o i rappresentanti detengono una sola opinione e la possibilità di giocare un unico voto. Lo status multiforme di un cittadino in una demoicrazia deve rispecchiarsi nelle regole costitutive dei procedimenti di aggregazione funzionali al computo dei voti più volte in differenti entità. In termini di intenzionalità collettiva, i cittadini, come persone unitarie, devono essere in grado di compiere un cosciente atto di appropriazione del loro status, in qualità di membri di uno stato sovrano, che, insieme ad altri stati sovrani, stabilisce le regole attraverso comuni procedure di doppia aggregazione e di presa delle decisioni.

In un sistema politico di popoli interconnessi, la sfida per i singoli cittadini è quella di integrare, costantemente e a seconda dei problemi, i propri interessi di nazionali e di europei, per entrare in una logica di fiducia istituzionalmente guidata, di reciprocità diffusa e di senso di appartenenza ad una comunità di interessi sovrapposti, fermo restando che i demoi sono separatamente sovrani, benché, al contempo, formino insieme parte di una più grande unità politica con regole condivise e sovrapponibili. Essi rimangono sovrani fino a quando le norme risultano revocabili, principio base per un ordine demoicratico.

Nella comunità internazionale i popoli sovrani sono costituiti tanto dal riconoscimento interno dello status dei propri membri, quanto da quello esterno ad opera di altri popoli.

In presenza di più demoi che coesistono all'interno di un determinato ordine politico, la natura del duplice riconoscimento di status cambia: l'interdipendenza demoicratica di diversi popoli crea un nuovo e più profondo duplice riconoscimento. Pertanto, una tale prospettiva conduce alla conclusione per cui gli stati sovrani, nel loro insieme, sono resi possibili solo come costitutivi di un gruppo. Nel contesto

europeo, sono le regole costitutive che statuiscono che i popoli rappresentano gli elementi fondanti di una più grande unità politica, le cui competenze devono essere delegate caso per caso dai popoli stessi in unanimità. La sovranità dei popoli viene rispettata e condivisa in una mutua dipendenza in evoluzione. Ciò significa che i singoli popoli sovrani detengono il diritto di partecipare comunemente alla formazione delle regole.

La chiave di un simile modello sta nel sostenere la tensione tra la legittimità di demoî separati e autodeterminati e l'apertura e interconnessione, implicite nella nozione di demoî liberal-democratici, elementi messi in questione dalla crisi dell'area euro. Dunque, la *demoicracy* può dare avvio all'affermazione di istituzioni politiche comuni e all'esercizio di un'autorità politica condivisa nel contesto del regime che essi hanno istituito.

23. UN DEMOS EUROPEO?

La *demo-crazia* richiede un *demos*, un gruppo di individui che abbia in comune tanto quanto basti per volere ed essere in grado di decidere collettivamente relativamente ai propri affari. In un modello di *democrazia rappresentativa*, ciò si traduce nella capacità di consentire o dissentire dal modo in cui tale gruppo è governato. Ovvero, se gli Europei, dovessero esprimersi in maggioranza in un determinato modo, la minoranza dovrebbe considerare tale decisione definitiva e legittima.

Tuttavia, non c'è un popolo europeo, ma solo *demoî* nazionali. Pertanto, a livello europeo, la *democrazia* è una ricerca vana. Le funzioni dello stato che richiedono una supervisione democratica, dalle politiche di controllo all'immigrazione, non dovrebbero appartenere all'UE.

La nazione dovrebbe fornire la base per un senso di comune appartenenza, precondizione per una *democrazia rappresentativa*. La sovranità nazionale deve essere difesa come garanzia definitiva della *democrazia* stessa. Pertanto, l'Europa rappresenta il terreno degli accordi tra stati e della *democrazia indiretta*. Difatti, da una parte, i sostenitori della sovranità nazionale contrastano la creazione di un legame diretto tra i cittadini e le istituzioni europee, approccio che sostiene la difesa dell'*intergovernamentalismo* come via più legittima per la gestione delle questioni europee.

D'altra parte, vi sono anche i sostenitori di un *demos* europeo: i sovra-nazionalisti vedono l'Europa come tramite per un progressivo trasferimento di lealtà dagli stati all'Unione (Nicolaidis, 2003).

Politiche comuni e programmi d'azione danno luogo a solidarietà tra cittadini di differenti stati e ne incoraggiano la mobilità. Una progressiva europeizzazione è origine e conseguenza dello sviluppo di uno spazio pubblico europeo, dove politiche interne convergono al fine di creare una comune cultura politica europea e, poi, uno stato civile europeo, con l'emergere di un'identità europea che coesista con quelle statali. La maggior parte di coloro che sostengono quest'ultima posizione credono nell'esistenza di un *demos* in formazione.

Queste due posizioni, relative alla democrazia in Europa, non sono altro che le due facce della stessa medaglia, dal momento che tanto il pensiero dei sostenitori della sovranità nazionale quanto quello dei sovranazionalisti sono entrambi stato-centrici.

In entrambe le prospettive la comunità politica viene subordinata all'esistenza di un unico demos, che dipende a sua volta dalla comune identità dei propri membri.

Tuttavia, esiste una terza via per l'Europa, comunità non solo di stati, ma di popoli, ai quali spetta prendere parte diretta alla politica europea, elemento che richiede l'approvazione dei sostenitori della sovranità nazionale, così come quella dei sovranazionalisti viene auspicata relativamente al fatto che la democrazia in Europa non richiede che detta comunità diventi un unico demos, la cui volontà è espressa dalle tradizionali istituzioni statali.

24. LA DEMOICRACY EUROPEA: LA TERZA VIA

L'Unione Europea si è affermata come un nuovo tipo di comunità politica, la quale si fonda sulla persistente pluralità dei popoli che la compongono, denominati demoi (Nicolaidis, 2003). Nella misura in cui tali popoli sono organizzati in stati, questi ultimi dovrebbero continuare ad essere al centro della struttura europea: l'UE dovrebbe, dunque, continuare ad essere una demoi-cracy in formazione, soggetta alle regole dei propri popoli e da intendersi come un'Unione di Stati e Popoli. La demoi-cracy europea è una delle più innovative macchine politiche mai inventate per creare e gestire non solo l'interdipendenza economica, ma anche democratica. Essa conduce all'estremo le implicazioni del pluralismo e il rifiuto di un'identità politica. In questo senso, una demoi-cracy partecipa dal punto di vista normativo sia alla prospettiva liberale, come enfasi sui vincoli necessariamente imposti dalla presenza di altri, che a quella cosmopolita, come enfasi sulle responsabilità e opportunità create dall'esistenza di altri oltre i confini.

I sostenitori della demoi-cracy affermano che tanto coloro che sono favorevoli ad una proposta intergovernativa quanto i federalisti si sbagliano relativamente a quale forma istituzionale l'Europa dovrebbe assumere: l'Unione Europea non dovrebbe essere né espressione di un equo potere democratico del popolo europeo, né un forum per la cooperazione multilaterale che lascia i problemi significativi di eguaglianza democratica al solo livello nazionale. Piuttosto, d'accordo con la seppur generica definizione di Nicolaidis, essa è un'"Unione di popoli che governano insieme, ma non come se fossero un unico popolo".

Una demoi-cracy è un'unione con requisiti di governo, ma i cui cittadini sono i differenti demoi d'Europa, piuttosto che i singoli individui presi come un uniforme demos europeo. I demoi europei riconoscono la propria reciproca influenza e, in particolare, la probabilità di problematiche derivanti dalle conseguenze generatesi a partire dai processi democratici interni. In breve, ciò che essi riconoscono è l'interdipendenza democratica, che li caratterizza e gli obblighi reciproci che ne derivano. Ciò segna una chiara differenza con l'approccio intergovernativo: la demoi-cracy non deriva dalla consapevolezza che i mutui vantaggi potrebbero avere origine dal-

la cooperazione, ma si basa sul riconoscimento del fatto che siamo gli uni debitori nei confronti degli altri di agire al rispetto di tale problema. Stabilire una *demoicracy* è consapevolezza delle responsabilità reciproche, non degli interessi condivisi. L'Unione Europea è l'ambito dove più stringenti e vincolanti accordi reciproci tra i popoli d'Europa dovrebbero consolidarsi, al fine di garantire la libertà dei demoisti stessi, intesa come non-dominazione, la quale viene raggiunta in assenza dell'esercizio di controllo arbitrario da parte dei singoli demoisti, ovvero non mediante la costituzione di un *superdemos* europeo, ma proteggendo la diversità insita a ciascuno dei suddetti. I popoli europei si rendono conto che la loro interdipendenza democratica è tale che potrebbe consentire ad alcuni di loro di dominare gli altri nella loro capacità democratica, cosa che essi desiderano evitare: la *demoicracy* dovrebbe permettere ai demoisti di riprendere il controllo sulla qualità e la salute delle loro proprie istituzioni democratiche nazionali.

Se ciò si verifica, allora la *demoicracy* potrà essere realmente ritenuta una terza via valida, alternativa ad un sistema intergovernativo o federale, sia in termini istituzionali, in quanto unione di governo, che democratici, in qualità di forma di governo democratica. È con un tale modello che deve essere stimato il deficit democratico dell'Unione Europea e con cui si deve dare risposta al problema della forma istituzionale dell'Unione, dal momento che rappresenta un allontanamento sia dalle tradizioni d'impronta sovranazionale che dalle posizioni intergovernative.

A partire da una tale prospettiva, prendendo in considerazione quanto sostenuto da Bellamy e Weale², le istituzioni-chiave dell'Unione non dovrebbero essere né la Commissione, né il Consiglio, né il Parlamento Europeo, ma i parlamenti nazionali, che dovrebbero essere attori del sistema politico europeo e del processo legislativo. Ciò renderebbe gli stati responsabili individualmente del proprio destino all'interno di una *demoicracy*. Inoltre, i governi dovrebbero riconoscere che comportarsi lealmente gli uni verso gli altri equivale a permettere a ciascuno di essi di sottoporsi a processi democratici interni di alta qualità ad ogni grado del processo decisionale dell'Unione, nel quale i cittadini possano, dunque, avere un ruolo attivo.

Ciò si rispecchia anche nella posizione di Cheneval (2013), a favore di una forma istituzionale della *demoicracy* definita da istituzioni sovranazionali che garantiscano l'eguaglianza e la libertà di tutti i demoisti, i quali sono fonte della sovranità, e che, pertanto, sono essi stessi a capo del controllo delle suddette istituzioni. Ciò significa che la *demoicracy* è espressione della reciproca solidarietà dei popoli d'Europa, i quali, al contempo, sono consapevoli delle loro inevitabili differenze, così come della potenziale minaccia che possono costituire gli uni per gli altri.

25. LA COSTITUZIONE DI UNA DEMOICRACY EUROPEA

² Cfr. Richard Bellamy & Albert Weale, *Political legitimacy and European monetary union: contracts, constitutionalism and the normative logic of two-level games*, Journal of European Public Policy, p. 259, 2015: *when governments make commitments to one another about their future behavior, they simultaneously need to be responsible and accountable to their domestic populations in order to retain their political legitimacy.*

Se consideriamo l'Europa odierna come una demoi-cracy, essa è ancora imperfetta. Una Costituzione che proclami l'Unione Europea come demoi-cracy richiede, di fatti, tre passaggi consecutivi (Nicolaidis, 2003), lontani dal pensiero costituzionale tradizionale:

1. il passaggio dall'identità comune ad identità condivise, verso un'unione più stretta tra i popoli d'Europa. La demoi-cracy europea trova il proprio fondamento sul mutuo riconoscimento, il confronto ed una condivisione sempre più esigente delle nostre rispettive e separate identità. Poiché l'UE è una comunità di altri, in termini politici una demoi-cracy non può basarsi su un'identità comune, uno spazio pubblico europeo ed una vita politica, ma una politica multinazionale dovrebbe emergere dal confronto, dal mutuo accordo e dalla reciproca inclusione delle nostre rispettive culture politiche. La vicendevole identificazione rende possibile la riconciliazione della diversità con l'integrazione;
2. il passaggio da una comunità di identità ad una di progetti. Gli stati membri conferiscono all'UE competenze per perseguire obiettivi in comune. L'Unione si definisce anche a partire dai propri valori: il rispetto per la dignità umana, la libertà, la democrazia, la legalità e i diritti umani. Uno stato membro che agisce contrariamente ad essi può subire l'esclusione dall'Unione. Il senso dell'appartenenza e dell'impegno nei confronti dell'UE dovrebbe dunque basarsi sull'agire dei propri componenti in vista di ambizioni interne ed estere condivise. L'uropeizzazione dei cittadini nazionali mediante benefici e opportunità create dall'Unione non necessariamente richiede o conduce alla loro europeità come status;
3. il passaggio da una governance multilivello ad una governance policentrica. La demoi-cracy dovrebbe presupporre l'orizzontale condivisione e trasferimento di sovranità. Ciò implica il dialogo tra le autorità legali o politiche, quali corti costituzionali, parlamenti ed esecutivi nazionali ed Europei. Quando si tratta di regole, procedure ed istituzioni la demoi-cracy europea non è né nazionale, né sovranazionale, ma transnazionale.

Nicolaidis (2003) riscopre il fondamento dell'Unione Europea nella tolleranza Costituzionale. Gli europei hanno scelto di rinnovare costantemente e volontariamente il proprio impegno verso norme comuni, conducendo un continuo dialogo sulle implicazioni che ne derivano.

Una demoi-cracy determina il ricorso a norme generali o istituzioni solo quando i crimini non sono passibili di essere perseguiti con efficacia a livello nazionale. A tale scopo, una governance congiunta, presupposta da una demoi-cracy, reclama una più estesa interazione sul piano orizzontale tra i centri di governo in Europa, ovvero stati, regioni o città, elemento che non venne, tuttavia, previsto nella bozza iniziale della Costituzione risalente agli anni Ottanta, nella quale ci si riferiva unicamente ad una leale cooperazione a livello verticale, ovvero tra Unione e stati membri.

Un'ulteriore implicazione che deriva dal considerare l'UE come *demoi-cracy* ha a che vedere con la natura e la permanenza del legame che unisce i popoli d'Europa. L'inclusione del diritto di secessione delle parti che costituiscono un'unione testimonia il fatto che i popoli distinti dell'UE sono uniti per scelta. La rotazione nella leadership del sistema politico dell'Unione dovrebbe essere difesa in qualità di chiave istituzionale dell'ideale di *demoi-cracy* e conferma che detto sistema è un'impresa condivisa e decentrata, condotta in ogni parte d'Europa.

Una maggioranza europea nel Parlamento Europeo non è in grado di competere facilmente con una pluralità di maggioranze a livello nazionale. L'opposizione tra piccoli e grandi stati membri si realizza in due versioni di democrazia: la democrazia a livello europeo e quella a livello nazionale. È nel persistere dell'equilibrio tra le due che può fiorire la *demoi-cracy* europea.

Nicolaidis giunge, pertanto, ad asserire che la Costituzione di cui l'Unione Europea ha bisogno dovrebbe stabilire le basi per un'autentica *demoi-cracy* europea ed aiutarci ad andare oltre le dicotomie tradizionali per un'Europa diversa, accettata dalla maggioranza, nonché dal nucleo della cittadinanza europea.

26. LA STABILITÀ DI UNA DEMOI-CRACY EUROPEA

Una corrispondenza concreta di un determinato sistema ad una formale struttura istituzionale di statualità o democrazia difficilmente potrà garantire stabilità. Difatti, la crisi dell'area euro ha messo in discussione l'equilibrio raggiunto nell'Unione nei decenni precedenti.

Lo status sociale in quanto tale viene attribuito dalle norme per un certo periodo di tempo. La stabilità di uno status cambia nella società in base alle circostanze, ma ciò che non cambia è il fatto che lo status viene conferito secondo norme collettivamente riconosciute e valide fino alla loro revoca. Nel caso di uno stato, l'auspicata stabilità del suo status è espressa dal termine stesso: si presuppone che lo stato sia un fatto istituzionale di assai elevata stabilità e durata. Il significato vero e proprio dello status politico è trasformare la costante lotta per il potere in un processo stabilizzato e prevedibile, che permette un governo stabile, il quale rappresenti la sovranità popolare (Cheneval e Nicolaidis, 2016).

Lo status, in quanto tale, e le formali competenze che ne derivano rimangono stabili per il riconoscimento delle regole che configurano il suddetto.

La stabilità è un requisito essenziale dell'ordine internazionale. L'UE è stata storicamente l'espressione istituzionale della volontà collettiva di trasformare il sistema europeo di stati nella direzione di un'unione pacifica, al fine di allontanarsi dalla profonda instabilità dei tradizionali poteri politici. Per stabilità si intende il continuativo riconoscimento delle istituzioni, nonché l'accettazione del cambiamento o meno di istituzioni politiche e la relativa regolarità degli scambi politici. Il riconoscimento interno di uno stato deve essere messo in relazione con quello da parte degli altri stati.

Il sistema politico europeo è stato creato come un complesso di divisioni trasversali, legami di potere ed interessi, tutelati da comuni istituzioni ed un'interconnessa

sovranità dei popoli coinvolti: un sistema demoicratico prova a raggiungere la stabilità integrando riconoscimento interno ed esterno in un'unica struttura istituzionale. Tale riflessione conduce Cheneval e Nicolaidis alla teoria oggettiva di una stabilità demoicratica in Europa.

L'UE ha dato forma alle economie nazionali e sopraffatto il cuore dei poteri statali, così come la loro politica monetaria. In tale contesto, la mobilitazione euroscettica è aumentata a tal punto che l'incapacità di difendere una serie di programmi politici si confonde con quella di sostenere l'esistenza stessa del sistema politico in sé. Ciò potrebbe dar luogo ad un'apertura nella misura in cui la crisi ha contribuito alla costruzione sociale della *demoi-cracy*, elevando il livello di coscienza reciproca della politica nazionale in Europa.

Un equilibrio demoicratico dipende da istituzioni demoicratice. A tale proposito, Cheneval e Nicolaidis concordano con l'indirizzare la *demoicracy* europea all'equilibrio tra le due dinamiche della sovranazionalizzazione e quella dell'intergovernamentalismo. Le forze compensative della riaffermazione dell'autogoverno democratico incoraggiano lo sviluppo e il rafforzamento dei *demoi* al centro del potere e delle competenze delle istituzioni democratiche nazionali correlate all'Unione.

In qualità di struttura istituzionale, la *demoi-cracy* è l'esito involontario di due dinamiche politico-istituzionali opposte, provocate dall'approfondimento dell'integrazione europea, favorendo la democratizzazione a livello europeo e considerando l'emancipazione delle istituzioni nazionali rischiosa. Le istituzioni a livello di Unione mirano alla democratizzazione sovranazionale, ovvero la *demoi-cracy*, per la realizzazione della quale è necessario costituire un *ethos* demoicratico tramite l'affermazione della struttura demoicratica da parte degli stessi popoli costitutivi dell'UE: in tal senso, la struttura demoicratica dell'UE si traduce in parte nei simboli e nelle pratiche attraverso le quali i cittadini sperimentano l'UE, nella misura in cui tendono a mostrare quest'ultima come complementare agli stati nazionali. Tuttavia, l'idea secondo la quale l'UE possa costituire una terza via, alternativa ad un'Europa interstatale o federale sembra resistere difficilmente nella sfera pubblica europea, dove continua a sopravvivere lo scontro tra le due dinamiche ivi indicate.

27. L'UNIONE EUROPEA COME DEMOICRACY: I DUE DIBATTITI E L'INTERAZIONE EMPIRICO-NORMATIVA³

³ Ronzoni M., *The European Union as a Democracy: Really a Third Way?*, 2016, *European Journal of Political Theory*, op. cit. p. 2 e ss. Si rileva come, connesso alla problematica del deficit democratico europeo, il suddetto interrogativo rappresenta la questione centrale in vari ambiti del dibattito relativo all'UE. In particolare viene messo in discussione il fatto che la scelta tra un'Europa di stati ed un Superstato europeo si basa su una falsa dicotomia, e che ciò è dovuto al fraintendimento generatosi relativamente al tipo di ideale democratico che l'Unione dovrebbe incorporare. Pertanto si propone una terza via, alternativa ai fori intergovernamentali e alle unioni federali: l'UE è una *demoicracy*, ovvero un'unione di popoli che governano insieme, ma che non sono un unico popolo. I popoli o *demoi* d'Europa riconoscono l'influenza che inevitabilmente subiscono l'uno dall'altro. Ciò dà luogo ad obblighi reciproci. Tali *demoi* istaurano un'Unione al fine di garantire il proprio legame e la libertà reciproca, a cui danno espressione, mediante uno spirito repubblicano, in qualità di non-dominazione. Ronzoni considera che, se

Due macro-dibattiti dominano lo scenario dell'Unione Europea: la natura federale o intergovernativa di quest'ultima e il presunto deficit democratico.

Nel primo caso, da un lato, i federalisti sostengono l'idea di un'Europa, le cui decisioni vengono direttamente applicate ai cittadini europei, e la quale dovrebbe avere poteri sovrani sui propri stati membri. In una federazione gli stati rinunciano a perdere controllo su possibili sviluppi e conseguenze della loro cooperazione. Perciò, il federalismo converte le relazioni interstatali da cooperazione in integrazione, implicando una perdita di sovranità nazionale. Ciò significa che, affinché l'UE sia una vera e propria federazione, è necessario che sia in grado di prendere decisioni anche senza il consenso unanime dei propri stati membri, che non dovrebbero, dunque, avere il veto su qualsiasi questione che possa presentarsi.

D'altra parte, i sostenitori di un approccio intergovernativo affermano che l'Unione Europea dovrebbe essere concepita come un'Unione di stati, i cui governi cooperano al fine di compensare le esternalità di una politica negativa, nonché di migliorare la propria capacità interna di problem-solving, pur detenendo pieno controllo su condizioni e conseguenze della loro cooperazione.

Essi sostengono che l'Europa manca di un *demos* con una comune cultura pubblica, necessaria al sostegno della democrazia. In alternativa, l'argomentazione avanzata è quella secondo la quale quando le istituzioni che ci governano trovano collocazione tanto nelle alte sfere, quanto in piani distanti da noi, i rischi di tecnicismo e burocratizzazione sono eccessivamente alti.

Pertanto, è il consenso la norma che dovrebbe essere alla base del processo decisionale dell'Unione. Tuttavia, quest'ultimo non risulta facile da raggiungere se consideriamo, come i federalisti, che gli interessi cruciali degli stati membri spesso divergono.

Nel secondo caso, il dibattito relativo al deficit democratico consiste in un complesso di diverse rivendicazioni sulla mancanza di legittimazione democratica dell'Unione Europea.

Alcune hanno a che vedere col potere d'iniziativa legislativa della Commissione Europea. Altre mirano alla debolezza del Parlamento Europeo, la sola istituzione propriamente democratica dell'Unione. Quest'ultimo ha, infatti, limitate competenze legislative e un debole ruolo rappresentativo, e per questo se ne auspica un rafforzamento.

Inoltre, viene discusso che tanto l'eguaglianza tra stati membri, quanto quella tra cittadini dell'UE potrebbe costituire una forma di legittimazione democratica e che

l'unione mira a proteggere la libertà di differenti *demoi* europei, non può farlo sostituendo ad essi un *superdemos* europeo, ma tutelando la loro qualità, inclusa la capacità di prevedere differenti scelte in relazione alle più importanti questioni politiche. Dunque, la *demoicracy* è una terza via in termini istituzionali, poiché costituisce una vera e propria unione di governo, nella quale l'eguaglianza democratica a cui si mira è quella tra *demoi* diversi, piuttosto che tra individui, dell'UE. Ronzoni osserva che la *demoicracy*, in qualità di ideale normativo, costituisce un'alternativa ad un'Europa di stati e ad un Superstato europeo. Tuttavia, mentre la *demoicracy* può essere ritenuta una terza via in termini normativi, istituzionalmente parlando, una scelta tra intergovernamentalismo deve essere fatta. È da una tale considerazione che Ronzoni costruisce il proprio ragionamento.

il problema di ordine strutturale del deficit democratico della stessa risiede nel fatto che essa combina entrambi in modi che spesso possono risultare contraddittori.

La divergenza tra concezione federalista e intergovernativa dell'UE sembra essere essenzialmente relativa al ruolo e alla posizione che la democrazia assume. Per di più, la tesi riguardante il dibattito sul deficit democratico rafforza l'idea dell'interconnessione tra i due dibattiti presentati: l'assenza di legittimazione democratica in Europa è dovuta al fatto che l'Unione non è né sovranazionale né un'organizzazione puramente intergovernativa. Nel primo caso, dovrebbe prevalere il principio di eguaglianza tra cittadini, mentre, nel secondo, quello tra stati, ciascuno dei quali dovrebbe rispettare l'eguaglianza democratica dei propri cittadini. Dalla combinazione dei due, emerge che l'UE è un sistema chiuso, nel quale alcuni attori e gruppi sono sistematicamente sottorappresentati e altri sovrarappresentati.

I sostenitori di un approccio intergovernativo ritengono che abbia senso per l'Unione essere o rimanere un sistema politico di carattere interstatale e lanciano un monito contro la mancanza del dovuto approfondimento di processi di ulteriore integrazione. Contrariamente, i federalisti potrebbero servirsi di argomentazioni storiche riguardanti lo scopo originario dell'UE, al fine di spingere verso un rilancio del processo d'integrazione durante le fasi di rallentamento.

Entrambi sottolineano che la loro raccomandazione normativa si riferisce ad un'interpretazione dell'originaria missione del processo di integrazione europea, della volontà del popolo europeo, o di entrambe. A tale proposito, le teorie normative dell'UE prendono in considerazione che cosa dovrebbe essere l'Unione Europea sulla base di un'interpretazione della sua stessa finalità, a partire dal punto di vista dei propri aderenti. Ciò non significa esclusivamente che l'Unione dovrebbe essere ciò che gli Europei desiderano che sia, ma, ciononostante, tale finalità dovrebbe essere considerata la linea-guida della formulazione di proposte normative ed istituzionali.

Ciò che, in fin dei conti, Ronzoni sostiene è la necessità di una scelta tra un approccio intergovernativo ed uno federale, pur essendo la costituzione di una democracy il giusto ideale da perseguire, quello che inquadra lo spirito vero e proprio dell'Unione (Ronzoni, 2016).

28. LA DEMOCRACY PUÒ DAVVERO ESSERE UN'ALTERNATIVA PERCORRIBILE?

Il focus centrale della riflessione di Ronzoni sta nel sostenere che la democracy costituisce uno specifico ideale normativo, ma non un modello istituzionale.

Innanzitutto, ella considera che, pur essendo la democracy una risposta al problema del deficit democratico, non lo è per quanto riguarda la struttura istituzionale dell'UE. Un sistema migliore di responsabilità e trasparenza democratica nell'Unione si può conseguire creando forme di responsabilità diretta a livello europeo nei confronti dei cittadini europei, considerati come membri di un unico popolo. Tuttavia, a tale proposito, l'Europa potrebbe non essere sufficientemente democratica, poiché troppo federale e, viceversa, sostenere un'integrazione di carattere federale non necessariamente implica il sostegno ad un processo di democratizzazione dell'Unione (Ronzoni, 2016).

L'ideale della *demoicracy* vuole mettere in luce il genere di libertà e di eguaglianza che l'Unione Europea dovrebbe incorporare, inteso nel senso repubblicano di assenza di dominio, e a chi sono destinate, ovvero ai demoi d'Europa. Esse vengono, talvolta, messe a rischio dall'interdipendenza stessa dei demoi e possono essere ristabilite solo mediante un governo congiunto.

Ronzoni, pertanto, considera che se, effettivamente, libertà ed eguaglianza sono attribuite ai demoi e si instaura un valido governo congiunto, allora a livello europeo può manifestarsi la legittimazione democratica, ma senza la costituzione di un singolo *demos*. Se ciò è vero, le tradizionali risposte d'impronta federale alla tesi del deficit democratico risultano errate, in quanto la libertà e l'eguaglianza, che l'Europa dovrebbe proteggere, è quella dei suoi demoi. Lo stesso vale per quanto riguarda la prospettiva intergovernativa, dal momento che assume che, al fine di ottenere la legittimazione democratica, tutti i demoi dell'Unione debbano detenere il pieno diritto di approvazione o meno su tutte le questioni rilevanti. Dunque Ronzoni afferma che l'istituzionalizzazione della *demoicracy*, in qualità di ideale normativo, o propende per concezioni intergovernative o per limitate forme di federalismo, ma non per un terzo distinto costruito istituzionale, che comporta una necessaria scelta da parte dei sostenitori della *demoicracy* tra approccio intergovernativo o federale. Un modello di *demoicracy* che potrebbe avvicinarsi ad una struttura istituzionale è quello proposto da Cheneval e Schimmelfennig, secondo i quali la *demoicracy* è costituita da istituzioni sovranazionali, ma sono i demoi che detengono il controllo definitivo. Le istituzioni sovranazionali governeranno finché i demoi resteranno nell'Unione.

Tuttavia, questa variante fallisce, dal momento che se il diritto di uscita è sufficientemente forte, si rischia di ricadere in una prospettiva intergovernativa, d'accordo con la quale fin quando si permane nell'associazione, si accetterà un determinato complesso di regole sovranazionali, elemento incompatibile con l'assenza di dominio, principio base della *demoicracy*.

Dunque, per concludere in linea con Ronzoni, se il fulcro dell'Unione Europea è il pari rispetto di tutti i demoi si giunge a due considerazioni:

1. rimane una questione aperta quella relativa a se l'assenza di dominio da parte dei demoi deve essere decisa sulla base del consenso unanime o della maggioranza, nonché come dovrebbe funzionare un'unione di demoi piuttosto che di individui;
2. se un *demos* è fonte stessa del potere decisionale, è plausibile che il riconoscimento del dovere di formare un'unione di demoi non-dominanti può solo provenire da ciascun *demos*, nessuno dei quali può essere obbligato a riconoscere l'Unione ed entrarvi.

29. COSTRUIRE UNA DEMOICRACY ATTRAVERSO LA CRISI?

La natura demoicratica del progetto dell'Unione Europea potrebbe essere rafforzata mediante la crisi, anche quando la crisi dell'area euro ha denunciato in più occasioni il vuoto normativo alla base del progetto dell'Unione.

Dal momento che le norme costitutive e le istituzioni della demoicrazia sono state messe alla prova, potremmo testimoniare la riaffermazione e il riconoscimento collettivo dell'ethos demoicratico dell'UE. È presente una tensione tra la demoicrazia e le necessità e i vincoli, indotti dalle condizioni economiche e dagli shock esterni, elementi problematici anche per la democrazia stessa.

Facendo riferimento alla crisi dell'area euro, Cheneval e Nicolaidis mettono in evidenza che è possibile immaginare un sistema di governance per l'unione monetaria, fedele all'idea di demoicracy: una demoicratica unione monetaria minimizzerebbe tanto la natura disciplinare delle relazioni tra Unione e stati membri quanto l'entità dei meccanismi centralizzati messi in atto per tenere insieme l'unione. In una tale Unione, un'assicurazione sul debito sovrano richiederebbe, da parte degli stati membri dell'Eurozona, l'introduzione di un regolamento in materia d'insolvenza, che includa la responsabilità dei creditori privati, portando il mercato privato di finanziamento del debito pubblico in linea con la reale situazione fiscale degli stati. Inoltre, sarebbe auspicabile per l'Eurozona una clausola di recesso istituzionalizzata.

La stessa diagnosi è applicabile alla cosiddetta crisi dei rifugiati. La storia della cittadinanza demoicratica può essere considerata un ponte che attraversa punti di vista nazionali relativi al tema dell'inclusione in Europa tra loro scollegati, i quali influenzano, in particolare, il trattamento di cittadini di paesi terzi, che siano migranti o rifugiati (Cheneval e Nicolaidis, 2016). In tale prospettiva, un'interpretazione demoicratica della cittadinanza europea è quella secondo la quale essa stabilisce obblighi statali nei confronti di coloro che sono esterni al nucleo centrale di appartenenza all'Unione, attraverso un impegno per un'inclusione sostenibile e doveri comuni, sia che l'altro sia nazionale sia che non lo sia. Pertanto, per quanto riguarda il tema immigrazione, ciascuno stato che amministri le norme di inclusione ed esclusione agirà a nome di tutti gli altri stati membri e dovrà incorporare anche le loro prospettive.

30. CONCLUSIONI

Alla luce delle prospettive teoriche fin qui esaminate, è possibile constatare che il tema della governance mondiale e delle linee teoriche che ne derivano - le quali vengono a delinarsi in vista di una sua realistica definizione - ad oggi difficilmente trova compimento nella struttura dell'Unione Europea. Difatti, le molteplici crisi economico-sociali di cui l'Unione Europea è stata protagonista a partire dal 2010 hanno dato nuovo sfogo e nuova luce a sentimenti nazionalisti, contrastanti con la logica integrazionista dell'Unione, e con particolare culmine nell'ambito della Brexit. Un tale scenario è sfociato in una frattura anti-europeista decisiva con l'emergere di una propaganda elettorale prettamente populista, avente lo scopo di di-

rigere l'insoddisfazione generale verso un desiderio di ritorno del controllo nazionale sulle politiche pubbliche (Fabbrini, 2019).

Il populismo, di natura necessariamente illiberale, non giustifica limiti costituzionali o istituzionali all'esercizio della singola volontà popolare (the people), e, pertanto, si discosta dalla visione di un'Europa tecnocratica ed elitaria, la cui configurazione istituzionale ha fondamento in un'interdipendenza economico-politica, di carattere pluralista, tra stati democratici, i quali, mettendo da parte una sovranità puramente stato-centrica, tentano di instaurare una cooperazione, nel rispetto di condivisi valori morali, tra i quali, in particolare, l'eguaglianza (non solo formale) e la libertà, nonché la risoluzione pacifica dei conflitti, dando impulso allo sviluppo di una cultura democratica e "unionistica" di reciproco rispetto e vincoli legali, che mirino alla stabilità e all'integrazione, in vista di un mondo sempre più globalizzato e transnazionale e sempre meno statalista, prospettiva che ha avuto concreta realizzazione nel fatto che, come Fabbrini sottolinea, tanto più le crisi hanno sollecitato la necessità di un'integrazione, tanto più quest'ultima si è rivelata divisoria e inefficace, promuovendo, piuttosto, politiche sovraniste e di chiusura autoritaria. Dunque, il pluralismo costituzionale dell'UE si è rivelato fallimentare nella misura in cui un'ampia fascia dell'Europa, in particolare gli stati membri dell'area settentrionale e orientale, non si mostrano interessati ad un'integrazione politica con gli altri stati, quanto, piuttosto, mirano ad una cooperazione economica transnazionale, ovvero un mercato unico.

Una tale riflessione si affianca e sostiene una rappresentazione dello stato nazionale quale fonte stessa di identificazione dei propri cittadini e una configurazione dell'Unione Europea come puro e semplice progetto di natura economica, che si discosta da una visione demoi-cratICA e/o cosmopolita, identificata da nazionalisti e populista con una prospettiva elitaria ed europeista, distante da qualsiasi logica a sostegno dell'orgoglio nazionale e della volontà popolare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Archibugi, D. 1995. From the United Nations to Cosmopolitan Democracy, op. cit., p. 130; 158.
- Arendt, H. 1984. L'imperialisme, in *Les Origines du totalitarisme*, Fayard, cfr. cap. V: "Le déclin de l'état-nation et la fin des droits de l'homme".
- Balibar, É. 2001. *Nous, citoyens d'Europe?*, ed. La Découverte.
- Bobbio, N. 1995. Democracy and International System, in *Cosmopolitan Democracy*, op. cit., p.17-18.
- Cheneval & Schimmelfenning. 2013. The Case for Democracy in the European Union, *Journal of Common Market Studies*.
- Cheneval e Nicolaidis. 2016. The social construction of democracy in the European Union, *European Journal of Political Theory*, Reprints and Permissions: SAGE, 16/2.
- Derrida, J. 1997. *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, p. 47.
- Fabbrini. March 2019. *Europe's future. Decoupling and reforming*, cfr. Chap. III, Cambridge University Press.
- Habermas J. 1996. *La Paix perpetuelle*, op. cit. Cf. *L'Integration republicaine*, ed. Le Cerf.
- Habermas, J. 2000. *Après l'État-nation*, op. cit., p.116 e seguenti, Jaffrelot.
- Kant. 2009. *Idée d'une histoire universelle*, trad. Ferry, op.cit., p. 196.
- Kant. 1986. *Théorie et Pratique*, Gallimard, p. 349.
- Kant. 1797. *La metafisica dei costumi*, in particolare *Dottrina del diritto*, Laterza (2018, ed.).
- Kant. 1795. *Projet de paix perpetuelle*, op. cit., p. 624.
- Nicolaidis. 2003. *Our European Democracy. Is this Constitution a third way for Europe?* in Nicolaidis & Wheaterill, *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union*, *European Studies at Oxford Series*.
- Ronzoni, M. 2016. *The European Union as Democracy: Really a third way?*, *European Journal of Political Theory*, pp. 1-25.
- Tassin. 2003. *Un monde commun*, Paris, ed. Seuil.