

LE TRADIZIONI DEMOCRATICHE EUROPEE

Giorgio Campanini

In un luogo di *Democrazia e definizioni* afferma Giovanni Sartori che “talvolta viene il timore che non reggiamo più lo sforzo, che la linea della tradizione occidentale sia diventata troppo lunga, che non riusciamo più a ripercorrerla”¹. In realtà stanno alle nostre spalle di uomini e donne dell'occidente 2500 anni di storia, agitata e travagliata, della democrazia. Pertanto tentare di affrontare, sia pure a volo di uccello, un tema così vasto come quello delle “tradizioni democratiche europee” significa accingersi ad un'impresa pressoché impossibile.

Di qui una scelta di campo che è doveroso esplicitare in premessa: più che ripercorrere il passato, ci si limiterà a mettere in evidenza alcuni più evidenti elementi di continuità di questa tradizione, per soffermarsi poi sull'ultimo sessantennio – e cioè sugli anni che ci separano dalla fine della seconda guerra mondiale, e cioè dall'impetuosa riemersione della democrazia dopo la dura stagione dei totalitarismi – allo scopo di cogliere alcuni nodi problematici di questa complessa tradizione, meglio di questo complesso e variegato insieme di “tradizioni” che sta alla base dell'attuale democrazia dell'occidente.

Una triplice eredità

La democrazia in occidente è erede, e in qualche modo figlia, di tre grandi eredità culturali: quella greca, quella romana, quella cristiano-medievale. È in questi contesti che si sono embrionalmente formati tre diversi modelli di democrazia, ciascuno dei quali è stato più volte ripreso e riproposto, tanto come modello unico quanto come aspetto da integrare con altre eredità culturali e spirituali².

L'eredità greca, si è espressa soprattutto attraverso il tema della città (*polis*) come comunità autonoma ed autoregolantesi e fondata sulla diretta partecipazione dei cittadini alla vita politica e, conseguentemente, sulla loro condivisione delle decisioni fondamentali riguardanti il futuro della comunità. Per quanto sin dall'inizio circoscritta e limitata sia quanto ai titolari effettivi delle libertà civili (i soli cittadini liberi, e i soli uomini), sia quanto alla sua estensione geografica (un numero relativamente ristretto di città greche, prima fra tutte Atene), ed alla sua permanenza nel tempo (talvolta pochi decenni), questa esperienza – conservata nel tempo grazie ad una grande tradizione di pensiero consegnata, soprattutto all'opera politica di Aristotele – ha segnato in profondità, almeno come “ideale”, e come esemplare modello di organizzazione di una città di uomini liberi, la storia dell'occidente, imprimendo nella sua memoria il concetto di potere limitato e condiviso, della gestione della città come “cosa di tutti” e dunque oggetto delle decisioni di tutti³.

Su questa esperienza si è innestata, con esito per altro diversi, la tradizione romana del periodo della Repubblica. Quanto nel mondo greco era affidato alla consuetudine e al costume, a Roma, grazie all'affacciarsi per la prima volta nella storia di una precisa ed articolata organizzazione giuridica, viene demandato alla legge e dunque viene, in Roma, definito, codificato, formalizzato: dapprima per circondare l'uomo romano di una serie puntuale di diritti e di doveri, di prerogative e di obblighi; poi, una volta tramontata la Repubblica e affermatosi l'Impero, come grande struttura regolatrice di un'immensa rete di rapporti in uno Stato sempre più vasto e nello stesso tempo pluri-etnico e pluuri-religioso. La riconduzione della pluralità ad unità, attraverso la via privilegiata del diritto, è stata la preoccupazione dominante della concezione romana di democrazia. La libertà romana è dunque una libertà *sub lege* anche se la *lex* non è espressione dell'arbitrio dei detentori del potere ma l'espressione della volontà della comunità.

La terza eredità, quella cristiano-medievale, fa riferimento soprattutto alla stagione, in senso lato “democratica”, dei liberi comuni e si è fondata, pur con non pochi elementi di continuità con la tradizione greca e romana, su una più puntuale ed esplicita visione della persona umana e dei suoi diritti, con il suo conclusivo e in qualche modo riassuntivo punto di arrivo rappresentato dalla

concezione tomistica del diritto naturale⁴; visione non estranea al mondo greco e romano, dalla quale anzi per certi aspetti deriva ma questa volta basata su un più articolato fondamento metafisico.

Muovendo dal riconoscimento di una serie di “diritti naturali” della persona anteriori alla comunità, il pensiero medievale sviluppava conseguentemente una concezione assai articolata del potere, soprattutto in riferimento all'autonomia della città e all'organica rappresentanza dei corpi sociali.

Se si considera a grandi linee l'esperienza democratica, dell'occidente europeo si avverte facilmente la compresenza di questa triplice eredità. Per certi aspetti, ancora oggi i vari modelli di democrazia si alimentano a queste lontane radici e hanno verso di esse un debito non piccolo. È ben noto quanto la concezione aristotelica della cittadinanza abbia influenzato il successivo dibattito politico, quanto forte sia stato il richiamo al diritto (ed alla codificazione) romani nell'esperienza rivoluzionaria francese, quanto presente sia stata l'eredità medievale del diritto naturale e del diritto comune nella tradizione anglosassone di *Common Law*, sino a persistere in stili e in procedure ancora vigenti. Gli stessi tentativi utopistici di realizzare modelli più avanzati di democrazia devono non poco agli ideali del mondo greco e romano.

Di qui una notazione che assume anche il valore di una precisa indicazione metodologica: chi voglia esplorare a fondo il significato delle istituzioni democratiche dell'occidente non può prescindere da un riferimento alla storia, e dunque dall'esplorazione di queste radici, apparentemente lontane ma in realtà culturalmente assai vicine. Ancora oggi, in un contesto profondamente mutato, riflettere sul domani della democrazia implica il riandare a questa lunga tradizione. In questo senso il "futuro della democrazia"⁵ è, almeno nella vecchia Europa, anche il suo passato.

Il Confronto fra i "modelli"

L'amplessima letteratura che ha per oggetto i diversi modelli di democrazia dell'Europa occidentale, e la non meno vasta ricerca comparatistica sulle istituzioni, è orientata a cogliere la compresenza di due diversi modelli di democrazia, dominanti rispettivamente nell'area anglo-sassone (e specificamente, in Europa, in Gran Bretagna) e nei paesi continentali⁶.

Questo schematismo si fonda sull'individuazione – sia pure all'interno di un unico modello di Stato di diritto fondato sulla separazione, o distinzione, dei poteri – di alcune discriminanti.

Una prima area di differenziazione (apparentemente formale, ma in realtà sostanziale, perché espressiva di un diverso rapporto fra Stato e Società civile) deriva dalla presenza, o dall'assenza, di una Costituzione scritta. Come ben noto, la Gran Bretagna – a differenza di tutti i paesi del continente – non ha, tutt'oggi una Costituzione scritta. Sarà da valutare in futuro, dopo l'entrata in vigore della cosiddetta, "Costituzione europea", in quale misura l'adesione a questo testo comporterà una reale modifica del sistema politico di oltre Manica.

Un secondo elemento di distinzione riguarda modelli di democrazia orientati maggiormente ad esaltare ora il momento della decisione, ora il momento della mediazione: discende di qui un diverso rapporto nei confronti delle minoranze, ora in maggiore ora in minor misura tutelate. La compresenza dei diritti della maggioranza e di quelli della minoranza è, come noto, un elemento fondamentale di ogni forma di governo che voglia chiamarsi democratica, dal momento che non basta che sia la maggioranza a governare ma è necessario che anche i diritti delle minoranze vengano garantiti e rispettati.

Un terzo elemento di distinzione, o di differenziazione, riguarda il carattere ora fortemente unitario (e dunque accentrato) di Stato e la sua concreta articolazione territoriale, in questo caso con tre diverse modalità di declinare i rapporti fra potere centrale e poteri locali: la prassi anglo-sassone, fondata su un forte riconoscimento delle autonomie locali, soprattutto sulla base delle consuetudini e indipendentemente da specifiche leggi-quadro; quella francese (e in parte, in una prima fase, italiana e spagnola), con forte caratterizzazione centralistica; quella dei paesi di lingua tedesca (Germania, Austria, Svizzera) di impostazione federalistica.

Negli ultimi venti anni, per altro, si è assistito ad un processo di avvicinamento, se non di omologazione, fra questi diversi modelli. L'unico paese a costituzione non scritta, appunto la Gran Bretagna, ha aderito ad una serie di accordi e di trattati, soprattutto a livello europeo, che hanno portato al superamento del sistema fondato sulla consuetudine. Poteri della maggioranza e diritti delle minoranze hanno raggiunto equilibri simili nei diversi paesi anche in relazione ad una crescente uniformità dei sistemi elettorali. Anche l'antica distinzione fra sistemi ad impronta "localistica" oppure centralistica si è andata progressivamente stemperando.

Questo ultimo aspetto merita di essere almeno a grandi linee sviluppato come indicativo di un processo di omologazione, ormai in atto, delle diverse tradizioni democratiche. Infatti da un lato la Gran Bretagna (con l'esplicito e formale riconoscimento dell'autonomia della Scozia e, in parte, del Galles e dell'Irlanda del Nord) ha modificato per via istituzionale, e non soltanto consuetudinaria, il suo modello; dall'altro lato Stati un tempo centralistici, come l'Italia, la Spagna, la stessa Francia, si sono progressivamente orientati in senso regionalistico, se forse non propriamente "federalistico". Si può dunque affermare che la contrapposizione fra Stati centralistici e Stati localistici, sostanzialmente valida sino al 1945, si è andata progressivamente svuotando di senso. La ripresa di antiche e mai spente tradizioni autonomistiche (dai Paesi Baschi alla Catalogna, dalla Bretagna all'Alsazia, dalla Vallonia alle Fiandre, dalla Sicilia all'Alto Adige) appare essere una tendenza caratteristica degli anni conclusivi del 20° secolo e degli anni iniziali del 21°. Sotto questo, aspetto la classica distinzione fra Modello centralistico e modello federale ha in parte perduto il suo senso.

Democrazia e sistema di valori

Riprendendo in una diversa ottica il problema delle diverse "tradizioni" democratiche, particolare attenzione merita un altro importante elemento di differenziazione fra i diversi modelli di democrazia, ed è quello che fa riferimento al rapporto fra il complesso delle istituzioni della democrazia e il sistema dei valori (specificamente etici e religiosi) presenti nella società. Si è verificata in questo campo una lunga egemonia della posizione dapprima weberiana e poi kelseniana di una politica "neutrale", o *wertfrei*, rispetto ai valori.

Ma, a mano a mano che il 20° secolo concludeva il suo corso, veniva sempre più radicalmente rimessa in discussione la tesi, separatistica, secondo la quale lo Stato sarebbe il luogo della “neutralità” e la società civile, invece, il luogo dell’emergenza e del libero confronto fra i valori.

Nell’impossibilità di affrontare nel loro insieme quelli che sono stati, e non a torto, chiamati i “dilemmi della democrazia”⁷ – ed uno di questi dilemmi è appunto quello che riguarda il rapporto fra istituzioni e valori – ci si vorrebbe qui soffermare su una questione specifica, e non solo per la sua “attualità”, ma anche per il vasto dibattito cui ha dato luogo, e che continuerà a lungo, quella cioè della “*laicità dello Stato*”; questione che può essere considerata una sorta di cartina tornasole in ordine al modo di concepire i rapporti fra Stato e società. Anche i più duri e rigidi assertori della laicità dello Stato, infatti, riconoscono che i valori etici e religiosi hanno (anzi, affermano alcuni di essi, *devono avere*) il loro luogo; ma questo luogo sarebbe, appunto, la società civile, senza tuttavia che nessuna onda che da essa proviene possa anche soltanto lambire la lontana ed astratta “neutralità” dello Stato.

L’esame dei diversi modelli di democrazia sotto l’angolazione specifica delle varie declinazioni del concetto di “laicità dello Stato” rivela tre fondamentali varianti⁸ ed insieme un paradosso.

La *prima* variante è quella della stretta, almeno sotto il profilo formale, relazione fra lo Stato e la Chiesa⁹ tipica del rapporto fra Corona inglese e Chiesa anglicana (ma anche di taluni paesi scandinavi).

La *seconda* variante (specularmente opposta alla prima) è quella della rigorosa laicità, tipica ancora oggi della Francia e condivisa a lungo da non pochi paesi del continente (Italia e Spagna in particolare).

La *terza* variante è quella di un regime che potrebbe essere definito come di “separatismo imperfetto”: un regime di rapporti, cioè, fondato sulla distinzione, ma non sulla rigida separazione, fra Stato e Chiesa, ciò che presuppone la possibilità e la legittimità di accordi, concordati o intesi, tra due realtà, Chiese (o religioni) e Stato, che si situano fra loro in atteggiamento non conflittuale e si pongono sul terreno della regolazione della loro reciproca coesistenza.

Il *paradosso* soggiacente a questa vicenda è costituito dalla constatazione che il primo modello, e cioè quello inglese, si è rivelato alla fine quello più autenticamente liberale: lo Stato si è autolimitato e ha riconosciuto la piena autonomia dapprima della sola Chiesa anglicana (al di là della sua struttura formale di “Chiesa di Stato”) e poi delle altre chiese e confessioni religiose, rinunciando a poco a poco alle pesanti interferenze di un tempo e alla sostanza, se non sempre alla forma, delle intromissioni e dei controlli esercitati sulla vita religiosa. Da parte sua la Chiesa anglicana, e poi le altre chiese – quella cattolica inclusa hanno assunto una posizione distaccata dalla politica, hanno evitato interferenze nella vita pubblica e mantenuta ben ferma la distinzione tra le due sfere, in una linea già luminosamente indicata nell’Ottocento da personalità come J. H. Newman e Lord Acton; mentre nel continente non vi sono stati né un Newman né un Acton e coloro che avrebbero potuto svolgere la loro funzione, come un Tocqueville o un Rosmini, sono rimasti a lungo inascoltati ed anzi emarginati.

Il modello prevalente sul continente è risultato così nel complesso più conflittuale, e spesso duramente conflittuale, nonostante i ricorrenti tentativi di mediazione del cattolicesimo liberale¹⁰. Quello che in teoria avrebbe dovuto essere il modello più ambiguo – quello, appunto, della “Chiesa di Stato” anglicana – si è rivelato meno conflittuale ed alla fine più liberale, almeno partire dalla fine dell’Ottocento, allorché sono stati riconosciuti anche i diritti delle diverse confessioni (inclusi i cattolici).

Il problema del ruolo dei valori etici e religiosi nella società si ripropone con forza in questo inizio di millennio, sullo sfondo delle grandi trasformazioni nel frattempo intervenute ed alla luce della constatata impossibilità di fondare e di salvaguardare la democrazia prescindendo da un ancoramento ai valori. Il problema che la lettura proceduralistica della democrazia ha a lungo tentato di eludere – e cioè la questione del fondamento, o della “verità” della democrazia, appunto la “domanda di Pilato”¹¹ – si ripropone con forza all’inizio del terzo millennio e dovrà trovare soluzione all’interno di un corretto rapporto fra democrazia e società civile.

Nuove spinte in questa direzione vengono non soltanto dalle religioni tradizionali ma anche dai nuovi fondamentalismi. Quella “democrazia procedurale” con la quale gli antichi abitanti dell’occidente, cristiani ed ebrei, avevano trovato un *modus vivendi* appare rimessa in discussione dai nuovi abitanti, soprattutto dall’Islam, e il nuovo contesto esige nuove risposte.

A quale tradizione, dunque, fare riferimento per stabilire un corretto rapporto fra istituzioni della democrazia e valori della società civile? A quella inglese di una Camera dei Comuni che pone al suo centro la Bibbia e che apre ogni sessione parlamentare con una funzione religiosa? Oppure a quella dello Stato laico francese che vorrebbe negare diritto di cittadinanza nella sfera pubblica ai simboli religiosi e vorrebbe collocare i valori nell’esclusiva sfera del privato? E fra questi due, che potrebbero essere considerati gli estremi, stanno in mezzo diverse esperienze e altri tentativi di mediazione, con i quali occorrerà in futuro misurarsi. Quale sarà il punto di incontro fra istituzioni e valori nei nuovi scenari del 21° secolo è questione tutt’altro che ininfluyente per il futuro delle democrazie europee.

Democrazia e globalizzazione

Un'altra sfida alla tradizione democratica dell'occidente è quella recata dal fenomeno della globalizzazione: una globalizzazione che si presenta subito come parziale e "zoppicante", dato che essa sembra riguardare soltanto la sfera dell'economia e lasciare del tutto in ombra quella della politica¹².

Un problema che tutte le democrazie hanno dovuto affrontare (e con particolare attenzione nella fase moderna della storia dell'Occidente, e cioè a partire dalla rivoluzione industriale) è stato quello del rapporto fra Stato e mercato. Qui siamo di fronte ad una "costante", piuttosto che ad una "variabile" dal momento che non sono noti regimi democratici reali che non si siano fondati sulla libertà di iniziativa economica e dunque sul mercato; le diverse tradizioni democratiche fanno riferimento, semmai, a diverse modalità di regolazione dei rapporti fra Stato e mercato (rapporti risolti in effetti, in passato ed ancora oggi, ora in direzione di un accentuato "liberismo", ora di un accentuato "dirigismo"). Ma il problema sta appunto in questo: che i due soggetti che stavano, e sono stati a lungo, sullo stesso piano, appunto Stato e mercato, si sono l'uno (il mercato) profondamente modificato mentre l'altro (lo Stato) è rimasto nella sostanza lo stesso. Di qui uno squilibrio con il quale le democrazie dovranno misurarsi, per evitare che questa discrasia finisca per mettere in crisi le istituzioni stesse della democrazia.

La democrazia, certamente, è *anche il mercato*; ma che ne sarà di essa se diventerà *soltanto un mercato*? Il rischio di un'identificazione fra società e mercato è che le categorie del successo economico e dunque del profitto dominino tutte le altre e che il solo "valore aggiunto" riconosciuto sia quello proveniente dall'economia, e non dalla cittadinanza. Mentre una società democratica ha bisogno tanto di un'economia prospera quanto di una cittadinanza attiva, né necessariamente la prima deriva dalla seconda¹³.

Per quanto riguarda poi specificamente la sfera dei valori, nel migliore dei casi l'orizzonte della globalizzazione offre spazi ad un'*etica della finanza*, ma non a un'*etica della convivenza*, ed è quest'ultima che sta al fondamento delle istituzioni democratiche¹⁴.

Si profila dunque una nuova, e fin qui inedita, discriminante fra le diverse tradizioni della democrazia (e questa volta il canale della Manica non può fare da barriera divisoria): una democrazia assorbita e fagocitata dal mercato le cui istituzioni finiscono per essere piegate alle presunte "leggi" dell'economia; oppure una democrazia che – pur rispettando e garantendo il mercato, come area di libertà e non solo di efficienza economica – non fa tuttavia di esso il solo spazio di garanzia della libertà. Vi è in questo caso il pericolo, come ha affermato una volta Aldo Moro, che una sola libertà finisca per scacciare tutte le altre¹⁵.

La linea che le democrazie occidentali saranno capaci di assumere di fronte al fenomeno della globalizzazione rappresenterà probabilmente un nuovo ed inedito spartiacque fra i diversi modelli di democrazia e fra le diverse tradizioni democratiche, nella misura in cui esse sapranno uscire vittoriose da questa nuova e inedita sfida¹⁶.

Su questo sfondo va posto anche il problema del rapporto fra democrazia e informazione (profondamente influenzato, del resto, dal generale fenomeno della globalizzazione). Il superamento degli *arcana imperii* – il principio, cioè, della pubblicità delle decisioni e della controllabilità, e della potenziale impugnabilità, degli atti del potere politico – è stato uno dei grandi temi delle antiche come delle moderne democrazie: la libera discussione e la pubblica deliberazione nell'*agorà* e poi nel *forum* e poi nelle piazze medievali ha rappresentato l'incunabolo delle democrazie moderne. Quello che appare oggi come un anonimo e grigio strumento burocratico, la *Gazzetta Ufficiale*, è il residuo storico di una lunga e difficile battaglia per la pubblicità degli atti di governo.

Non sono più le *Gazzette ufficiali* che fanno problema oggi, ma i diversi mezzi di comunicazione. Il controllo dell'informazione è un aspetto essenziale del potere e il monopolio dell'informazione un potente strumento di manipolazione dell'opinione pubblica e dunque di impoverimento della democrazia¹⁷. È ormai questo un tema comune ai diversi "modelli" di democrazia: ancora una volta è il procedere del cammino della modernità che impone una sostanziale omologazione dei problemi: in ogni parte del mondo il futuro della democrazia si deciderà sul terreno delle nuove *agorà*, delle nuove *Gazzette ufficiali*, delle nuove e fin qui inedite forme attraverso le quali continuare, ricorrentemente ed insistentemente a togliere il velo, oggi come ieri e come domani, sugli *arcana imperii*.

Conclusioni

Quasi duecento anni fa, nel 1819, Benjamin Constant trasformava in un opuscolo, ben presto divenuto celebre, un suo discorso su "La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni"¹⁸. Tesi di fondo di quell'opuscolo era che la "libertà degli antichi" era essenzialmente "libertà *nello Stato*" (o meglio, nella *polis* o nella *civitas*), mentre quella dei moderni era ormai essenzialmente una "libertà *dallo Stato*".

Dopo la "crisi dello Stato" intervenuta negli anni conclusivi del 20° secolo è forse possibile, più propriamente, parlare di *libertà dal mercato* e di *libertà dalla manipolazione informativa* come della nuova "libertà dei post-moderni". Certo è che i nuovi pericoli per la democrazia non vengono tanto dallo Stato quanto dall'illanguidimento e dalla corrosione della società civile, ora appiattita sul mercato, ora incapace di esercitare una funzione critica nei confronti dell'immensa mole di informazioni dalla quale è sommersa.

In questa prospettiva è *la società civile* che è chiamata a svolgere un ruolo in gran parte inedito di sostegno delle istituzioni democratiche. I pericoli per la democrazia non derivano più dallo Stato (e nemmeno, in generale, da un nemico esterno) ma proprio da una società civile che non sa più svolgere la sua funzione di coscienza critica, di elaborazione di valori, di luogo di formazione alla partecipazione attiva alla vita della città. “Vi è un certo numero di principii morali... intorno ai quali la democrazia presuppone un consenso comune – ha scritto J. Maritain; senza una convinzione generale, solida e ragionata riguardo a tali principii la democrazia non può sopravvivere”¹⁹. È questa la radice profonda delle istituzioni della democrazia, al di là della varietà e mutevolezza dei suoi modelli. Qui, nella società civile, sta la sfida, e qui va cercata la risposta.

Note

¹ G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, 1979⁴, p. 318. Sul concetto di democrazia cf. anche Y. R. SIMON, *Filosofia del governo democratico*, Massimo, Milano, 1983 e, per un inquadramento del tema, R. GATTI, *Democrazia*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. BERTI e G. CAMPANINI, AVE, Roma, 1993, pp. 153-67 (nonché, dello stesso autore, *Pensare la democrazia – Itinerari del pensiero politico contemporaneo*, AVE, Roma, 1989).

² Sulle differenze, pur profonde, fra questo modello e quello delle democrazie occidentali degli ultimi 250 anni, cf. M. FINLEY, *La democrazia degli antichi e quella dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 1973.

³ Sulla particolare visione greca della politica, restano ancora valide le fini notazioni di H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, specie là dove rivendica al mondo ellenico il merito di avere per la prima volta nella Storia operato la distinzione tra la “casa” e la “città”, condizione previa per la nascita dell'autentico concetto di “politica”, che implica appunto la separazione della sfera pubblica dalla sfera privata e la distinzione fra l'autorità, intrafamiliare, del *Paterfamilias* e l'autorità politica, del governante (*op. cit.*, pp. 37 ss.). La nascita, o la ripresa, della democrazia in occidente, come abbiamo in altra sede rilevato, è essa stessa legata, nella stagione Conclusiva dell'assolutismo monarchico, al superamento della lunga simbiosi fra autorità (nella famiglia) e potere (nella società) (cf. *Potere politico e immagine paterna*, Vita e Pensiero, Milano, 1985).

⁴ Cf. J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. VIOLA, Giappichelli, Torino, 1997. Richiamandosi alla tradizione tomistica, Finnis sottolinea che, secondo questa tradizione, “esistono diritti umani assoluti” (*op. cit.*, p. 263) dei quali nessuno, nemmeno lo Stato, può disporre. Le grandi *Dichiarazioni dei diritti* settecentesche si fondano su questo assunto.

⁵ Si vedano, sul tema, le preoccupate notazioni di N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984. Colui che era stato fra i massimi assertori di una visione “procedurale” della democrazia riconosce, alla fine, che la sua permanenza nel tempo non può che essere affidata ad un diffuso sistema di valori (*op. cit.*, pp. 27-28).

⁶ Per un profilo di insieme del costituzionalismo moderno, cf. N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà – Storia del costituzionalismo moderno*, UTET, Torino, 1976.

⁷ Cf. AA.VV., a cura di M. NICOLETTI, *Homo politicus – I dilemmi della democrazia*, Gregoriana, Padova, 1998 (ivi G. CAMPANINI, *La democrazia fra ideologie e valori*, cui rinviamo per un approfondimento di questo specifico tema). Fra tutti “dilemmi” rientra anche il rapporto fra Stato e società civile, su cui cf. *Società civile e democrazia*, a cura di R. GATTI e M. IVALDO, AVE, Roma, 2002 (ivi L. DIOTALLEVI, *Religione e società civile*, pp. 88ss.).

⁸ Per un quadro di insieme cf. G. DALLA TORRE, *La città sul monte – Contributi a una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Stato*, AVE, Roma, 1996. In riferimento a due specifiche esperienze, v. P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità – L'esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998. Sul difficile cammino della laicità, cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Il ediz. Riveduta e ampliata, Dehoniane, Bologna, 2004.

⁹ È il sistema definito da Rosmini della “immistione”, denunciato dal Roveretano in *Delle cinque piaghe della S. Chiesa* (1948). Sul tema cf. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, nuova ediz., Morcelliana, Brescia, 1997.

¹⁰ Uno sguardo di insieme in K.E. LÖNNE, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 1991 (l'analisi è per altro limitata all'area continentale e lascia alquanto in ombra l'esperienza del cattolicesimo liberale dei paesi di lingua inglese).

¹¹ Cf., al riguardo, le suggestive considerazioni di G. ZAGREBELSK, *Il “Crucifige!” e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, esplicita presa di distanza dalla kelseniana “apologia di Pilato”.

¹² Importanti riflessioni introduttive al tema in F. CULTRERA, *I cristiani di fronte alla globalizzazione*, in AA.VV., *Etica pubblica e pluralismo*, Messaggero, Padova, 2001, pp. 25ss.

¹³ Si vedano, al riguardo, le preoccupate notazioni di uno dei massimi studiosi del fenomeno della globalizzazione, Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione – Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari,

2002, in particolare là dove si rimprovera alla globalizzazione di “separare l’economia dalla politica”, sino a pervenire ad una vera e propria “espropriazione dello Stato” (*op. cit.*, pp. 73ss).

¹⁴ Sul rapporto fra etica e finanza cf. *Finanza internazionale e agire morale*, a cura dell’Ufficio nazionale della CEI per i problemi sociali e il lavoro, in “Quaderni CEI, 2004, n. 2. Qui si invoca fra l’altro un intervento dei pubblici poteri al fine di “fissare le norme del mercato finanziario e di controllarne il rispetto” (*op. cit.*, p. 39).

¹⁵ “Se una sola, e sia pure essenziale, libertà, lavora per esaurire le altre... l’uomo è finito” (A. MORO, *Aldilà della politica e altri scritti*, Studium, Roma, 1982, a cura di G. CAMPANINI, p. 83).

¹⁶ Qualche notazione pessimistica sul futuro della democrazia, e comunque la messa in luce dei nuovi scenari nei quali esse si collocano, in R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia – Intervista a cura di A. POLITI, Laterza, Roma-Bari, 2001. SI VEDA INOLTRE AA.VV., La democrazia oltre la crisi di governabilità – Rapporto dell’Istituto Maritain*, Angeli, Milano, 1985.

¹⁷ Risalgono addirittura agli anni ’60 le prime denunce di possibili fenomeni degenerativi della democrazia legati alla manipolazione della pubblica opinione. Cf. al riguardo il classico lavoro di J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica* (1967 Laterza, Bari, 1971).

¹⁸ B. CONSTANT, *Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1982.

¹⁹ J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, a cura di A. PAVAN, Morcelliana, Brescia, 1976, p. 9.