



Nuovi Autoritarismi e Democrazie:
Diritto, Istituzioni, Società

Dal pluralismo politico allo Stato plurale (ovvero della democrazia al tempo dei populismi e degli etno-nazionalismi)

Roberto Cammarata *

Abstract

What about political pluralism in the contemporary State, in an era in which the reawakening of cultural and ethnic identities coexists with a growing diffusion of new nationalisms? Disguised as sovereignism and populism, such new versions of nationalism try to bring the concept of “people” back to the idea of “organic community”, as the purported socio-political foundation of “true democracy”. Nevertheless, this concept, has proved to be, on the contrary, the ideological basis of totalitarianism. In a global scenario of growing tension between unity and plurality, with opposite examples in a continuum that goes from the experimentation of “plural States” and “plurinational Republics” to the reaffirmation of the so called “ethnic State”, this article aims to regain an analytical perspective on the concept of pluralism, that has never ceased to be - and still is - inseparably linked with the idea and practice of democracy.

Keywords: pluralism – democracy – State – community – ethnicism – nationalism.

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Il pluralismo: breve storia di una teoria politica. 3. Dalla pluralità di interessi al pluralismo culturale: la necessità del compromesso. 4. Ripensare lo Stato-Nazione? Spunti per una teoria critica dello Stato empiricamente fondata.

* Ricercatore in Filosofia politica presso il Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico-Politici dell'Università degli studi di Milano. Citazione consigliata: R. Cammarata, *Dal pluralismo politico allo Stato plurale (ovvero della democrazia al tempo degli etno-nazionalismi populistici)*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie (NAD)*, n. 2/2019, pp. 30-45. Testo consegnato alla redazione il 10 dicembre 2019 e rivisto il 15 dicembre 2019.

1. Introduzione

La storia ci dice che le città-stato della Grecia antica nacquero per sinecismo, ossia attraverso un processo di aggregazione e concentrazione di centri abitati preesistenti, villaggi e popolazione sparsa nelle campagne. Un processo socio-politico-giuridico costituente un'unità istituzionale autonoma e sovrana, la *polis* (πόλις), che si faceva garante al tempo stesso di unità e rispetto della pluralità delle sue componenti.

La *koinonía* (κοινωνία) delle *polis* greche è una comunità plurale e territorialmente radicata¹, un insieme di diverse case e stirpi che, pur riproducendone la natura, proprio perché plurale ne permette il superamento, facendo prevalere come elemento unificante la categoria politica del contratto su quella della comunione.

«È chiaro», scrive Aristotele nel suo *Politica*, «che se una *polis* nel suo processo di unificazione diventa sempre più una, non sarà più neppure una *polis*, perché la *polis* è per sua natura pluralità e diventando sempre più una si ridurrà da *polis* a famiglia», cioè tornerebbe alla mera riproduzione del suo elemento originario, smarrendo così la propria funzione innovatrice e di emancipazione dai limiti dell'*oikos* (οἶκος). Ecco perché, prosegue Aristotele: «chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe la *polis*»².

Alla *politiké koinonía* aristotelica (che è comunità politica e Stato al tempo stesso, insieme dei suoi appartenenti e istituzione che essi creano per renderla stabile e duratura) possiamo ricollegare il concetto di *societas civilis* elaborato in epoca moderna e diventato fondamentale nella tradizione politica occidentale. Solo con Hegel si assisterà a quella svolta ideologica che porterà alla distinzione tra società civile e società politica, tra società e Stato. Fino ad allora, la pluralità insita nella prima era considerabile e dai più considerata come caratteristica ontologica del secondo.

E poi? Che fine ha fatto il pluralismo nell'evoluzione dello Stato moderno? E che ne è oggi, nell'epoca del risveglio delle identità e del *revival* etnico che rischia di sfociare in nuove forme di etnismo politico, nella stagione dei nuovi nazionalismi mascherati da sovranismi e dei populismi che riportano il concetto di popolo a quella “comunità organica” che qualcuno avrebbe voluto come fondamento socio-politico della “vera democrazia” e si è dimostrata al contrario la base ideologica del totalitarismo?

In uno scenario globale in un cui si assiste ad un crescendo di tensione tra unità e pluralità, nel quale fioriscono contesti regionali e locali dove non mancano esempi di segno opposto, in un *continuum* che va dalla

¹ Cfr. G. Bombelli, *Alle origini della nozione occidentale di comunità: il nesso comunità (Koinonía) – natura (fúsis) in Aristotele*, in *Per la filosofia*, n. 53, 2003/3, pp. 53-72.

² Aristotele, *Politica*, II, 1261a - 1263b.

sperimentazione di “repubbliche plurinazionali” alla riaffermazione dello “stato etnico”, in uno scenario così vale la pena recuperare una prospettiva analitica su un concetto come quello di pluralismo che non ha mai smesso di essere ed è oggi sempre più inscindibilmente connesso con l’idea e la pratica della democrazia.

2. Il pluralismo: breve storia di una teoria politica

Come ha ben evidenziato Filippo Barbano nella premessa a un suo volume dedicato al pluralismo, nel pensiero politico contemporaneo si possono individuare due tesi, due prospettive teoriche complementari su questo concetto: la prima tesi è che il pluralismo sia «un punto di vista sulle attuali società pluralistiche per le quali si introduce nella teoria della democrazia un principio differenziatore da quello individualistico [...] nel cui orizzonte teorico non rientra, per esempio, la presenza dei gruppi»; la seconda tesi è quella secondo cui il pluralismo «non sia, solo o principalmente, un dato di fatto generato dai processi di differenziazione e democratizzazione, ma, anche e soprattutto, un’azione intenzionale, un’attività sperimentale, una prassi politica unitaria ed essenziale per la democrazia come prova»³. Che lo si consideri come esito dei processi di differenziazione o come determinato dalla distribuzione del potere, che lo si affronti in termini sociali o politici, nella sua dimensione istituzionale o ideologica, adottando un approccio descrittivo o prescrittivo, analitico o normativo, il pluralismo non può che essere concettualizzato in opposizione al monismo, all’unità che disconosce la differenziazione o ne teorizza il superamento.

La contesa tra monismo e pluralismo, come si è visto, ha radici antiche e formulazioni sempre nuove. Le domande di fondo, però, rimangono sempre più o meno le stesse: la differenziazione e la proliferazione delle diversità è un bene o un male? Va promossa o limitata? E quanta diversità può accettare al suo interno una società?

Fin dal V secolo a.C., tra i filosofi della Grecia antica, l’opposizione tra filosofie che possiamo definire *moniste* e *pluraliste*⁴ prendeva forma nel tentativo avanzato da alcuni filosofi (tra i quali Empedocle, Anassagora e Democrito) di superare l’ontologia monistica eleatica di Parmenide, che relegava idealisticamente nella sfera del non-essere (privo di essenza e contingente) tutto ciò che riguardasse il divenire e il molteplice. Il primo tentativo di liberarsi della rigidità monista si concretizzò nella ricerca di una qualche forma di conciliazione tra la pretesa unicità e immutabilità dell’Essere con l’esperienza molteplice e variabile del divenire. Tentativo che i primi filosofi etichettabili come pluralisti svolsero con argomentazioni di tipo naturalistico (atomismo), orientate a dimostrare che lo stesso *archè* (ἀρχή)

³ F. Barbano, *Pluralismo. Un lessico per la democrazia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, p. 8.

⁴ Corsivo dell’Autore.

sarebbe stato composto da una molteplicità di elementi originari (anch'essi immutabili), senza che ciò comportasse una vera e propria frattura dell'unicità dell'elemento fondamentale.

Il superamento dell'uniformità indeterminata e indistinta del principio generatore, concepito da allora come originariamente plurale, non risolse certo il problema del rapporto tra immutabilità (che permaneva come caratteristica ontologica dei suoi elementi costitutivi, plurali sì, ma a loro volta immutabili) e movimento. Aprì però la strada dapprima a nuove ontologie pluraliste (come quella di Epicuro in opposizione al nuovo monismo platonico), poi a nuove declinazioni non ontologiche del pensiero pluralista. L'attenzione dei filosofi si sposterà poi, sempre più, dalla realtà fisica a quella socio-politica, e la prospettiva pluralista si rinnoverà costantemente, tornando con ritrovato vigore in epoca moderna a fare da controcanto alle sempre floride e feconde liriche moniste.

Il termine pluralismo, in realtà, entra a pieno titolo come categoria del linguaggio filosofico solo alla fine del Settecento, quando Christian Wolff e Immanuel Kant, contrapponendosi ai teorici del solipsismo, vollero assegnare centralità alla "pluralità dei senzienti". Di pluralismo si tornerà poi a sentir parlare dai pragmatisti e dai neorealisti americani tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, e da allora questo vocabolo assunse sempre più una connotazione politica di opposizione al monismo statalista, o finanche assolutista e totalitarista, e al tempo stesso di presa di distanza dall'individualismo caratterizzante talune dottrine liberali⁵.

Dal punto di vista storico la questione del pluralismo diviene centrale in Europa nell'età moderna, una volta abbandonato il miraggio dell'Impero universale e costituitisi gli Stati sulla base del principio "un re, una legge, una fede", che garantì un certo equilibrio solo fino allo sconvolgimento prodotto dalla Riforma protestante. La Riforma portò con sé anche una nuova declinazione del pluralismo, orientato alla tolleranza e alla libertà religiosa e, più in generale al riconoscimento e all'accettazione del diverso. Da qui alla formulazione di teorie che vedono il pluralismo come elemento necessario e fondante di una società che possa dirsi libera e di una politica che possa dirsi democratica, il passo è relativamente breve. È necessario prima, però, rompere un altro principio che rimanda fin dall'antichità a un'idea di unità (politica) come unicità e uniformità: dall'*idem sentire de republica* dei romani al *bonum commune* del periodo medievale, fino ad arrivare alla *volontà generale* di Rousseau, che individua come sue principali nemiche le "associazioni parziali", non diversamente da come Hobbes condannava i partiti e le corporazioni, intesi i primi «come uno Stato nello Stato» e le seconde addirittura come «vermi negli intestini di un uomo naturale»⁶. Questa idea di

⁵ Cfr. N. Matteucci, 'Pluralismo', voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Vol. VI, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1996, p. 594.

⁶ Cfr. rispettivamente T. Hobbes, *De cive*, XIII,13 e T. Hobbes, *Leviatano*, II, 29, come citati in N. Matteucci, op. cit., p. 595.

bene comune non ammette punti di vista diversi, che sono percepiti come l'espressione di fazioni portatrici di divisione, origine di discordia e conflitto.

Anche questa versione del monismo applicato alla teoria politica, però, non regge l'urto con la realtà della presenza di una molteplicità di opinioni e interessi che si strutturano sempre più in organizzazioni, fazioni e partiti e che, in particolare nel contesto inglese e in quello americano, trovano, nella seconda metà del XVII e in tutto il XVIII secolo, terreno fertile per divenire elementi imprescindibili del nuovo paradigma del governo rappresentativo.

Sarà proprio a partire dall'osservazione e dalla discussione attorno a queste esperienze che emergeranno le teorie pluraliste del Novecento, che come ben sintetizza Nicola Matteucci sono riconducibili a due filoni distinti, «uno legato all'esperienza americana, l'altro alla storia europea: il primo si muove soprattutto sul piano descrittivo, e ha come punto di riferimento il *government*; il secondo privilegia il piano prescrittivo, e ha come punto di riferimento lo Stato»⁷.

Precursore di tali concezioni è Alexis de Tocqueville, che nel suo *Démocratie en Amérique*, pur senza teorizzare esplicitamente il pluralismo, ne delinea di fatto i tratti di indispensabilità per un sistema di governo che garantisca la massima libertà: pluralismo delle libere associazioni, della stampa, delle confessioni religiose⁸.

Ed è proprio in questa centralità affidata ai corpi intermedi che possiamo individuare i prodromi di quella doppia veste attribuibile al pluralismo come teoria critica, tanto nei confronti dell'individualismo che spezza le relazioni costitutive del soggetto-persona e disconosce la rilevanza delle appartenenze ai gruppi sociali e culturali, quanto nei confronti dello statalismo paternalista che vede nello Stato l'unica istituzione capace di provvedere ai bisogni e legittimata alla produzione giuridica.

Come scrisse Norberto Bobbio in un articolo pubblicato su La Stampa di Torino il 1 dicembre 1976 dal titolo *Non è tutto oro quello che luce*: «Il pluralismo è sempre stato bifronte: una faccia rivolta contro lo statalismo totalizzante e un'altra contro l'individualismo atomizzante». In quell'articolo, però, il filosofo torinese prosegue esplicitando immediatamente i due controargomenti che possiamo definire classici tra i detrattori, ma anche solo tra gli scettici sulla prospettiva pluralista: «Se dal punto di vista dello Stato l'accusa che può essere mossa al pluralismo è di indebolirne la compattezza e quindi di diminuirne la necessaria forza unificante, dal punto di vista dell'individuo il pericolo consiste nella tendenza naturale di ogni gruppo d'interesse a irrigidire le sue strutture, via via che cresce il numero dei membri e si estende il raggio

⁷ N. Matteucci, op. cit., p. 596.

⁸ *Idem*, pp. 596-597.

dell'attività, sicché l'individuo singolo che crede di essersi liberato dallo Stato padrone diventa servo di tanti padroni»⁹.

L'esaltazione dei corpi intermedi effettuata da Tocqueville riprende quella valorizzazione che in Europa si era vista già con Montesquieu, ma che era stata poi contrastata tanto dall'illuminismo quanto dalla rivoluzione francese. Bisognerà aspettare la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento per assistere alla rivalutazione che ne faranno le teorie prescrittive di matrice cattolica, da un lato, e socialista, dall'altro lato. Precursore delle prime fu Otto von Gierke che individuava nelle corporazioni, nei ceti e negli ordini dell'antico diritto germanico i corpi intermedi "naturali" inseriti in una società organica. Principale riferimento della seconda fu, invece, Frederic W. Maitland, che si concentrò sul rapporto tra Stato e *corporation*¹⁰.

Venendo alla scienza politica americana moderna, il pluralismo viene riscoperto a partire dalla rivolta contro il formalismo di Arthur Bentley (*The process of government*, 1908), passando per le opere di David B. Truman (*The governmental process*, 1951) e Robert M. MacIver (*The web of government*, 1947), in cui la discussione sul governo si concentra sempre di più sui processi politici, analizzati in relazione al contesto sociale che li genera, a sua volta caratterizzato dal protagonismo dei gruppi e delle comunità sull'agire individuale. Gruppi intesi non in senso rigido e chiuso e comunità definite non in termini organici: sono realtà collettive aperte e dinamiche, che consentono appartenenze multiple, intersecantesi e variabili.

Da tali premesse emerge un rifiuto della concezione monista dello Stato come realtà che tutto ingloba e uniforma e la democrazia viene sempre più intesa come «un insieme di regole procedurali atte a consentire la libera attività dei gruppi e garantire quindi una società aperta»¹¹, in cui non esiste un solo centro di potere omnicompetente, ma una pluralità di centri di potere che si controllano e bilanciano tra di loro. Sono i concetti di poliarchia e di democrazia pluralista introdotti da Robert A. Dahl (*A preface to democratic theory*, 1956; *Polyarchy*, 1971; *Dilemmas of pluralist democracy*, 1982; *Democracy and its critics*, 1989), che delineano un contesto di processi politici i cui attori protagonisti sono appunto i gruppi e le coalizioni tra gruppi che si muovono in una realtà mobile e dinamica in modo il più possibile indipendente dallo Stato, riducendone il potere coercitivo.

⁹ N. Bobbio, *Non è tutto oro quello che luccica*, in *La Stampa*, 1976, articolo ripubblicato poi in N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze, 1981, pp. 16-21.

¹⁰ Cfr. N. Matteucci, op. cit., p. 598.

¹¹ *Ibidem*.

3. Dalla pluralità di interessi al pluralismo culturale: la necessità del compromesso

È importante sottolineare che in questa concezione del pluralismo ha la meglio un concetto di gruppo in cui prevale “la dimensione dell’interesse su quella culturale”. La questione delle identità collettive intese in senso culturale apre a questioni problematiche di altra natura per la teoria pluralista. Proprio da questa distinzione, ad esempio, passa la necessità individuata da John Rawls (*Political liberalism*, 1993) di circoscrivere l’applicabilità della sua teoria della giustizia come equità alla sfera politica dell’agire, rispettando in tal modo la pluralità dei principi morali, filosofici e religiosi. Una pluralità però, che proprio in quanto compatibile con quei principi di giustizia può divenire base di un «pluralismo ragionevole», contrapposto al «pluralismo in quanto tale», che invece «ammette dottrine non solo irrazionali, ma folli e aggressive»¹².

È facile intuire che, seguendo tale impostazione, l’unico pluralismo auspicabile (“ragionevole”), o addirittura possibile, sarebbe quello riscontrabile esclusivamente all’interno di una cultura condivisa, con valori comuni, a partire da quello della tolleranza. È possibile quindi il pluralismo nel panorama delle attuali società cosiddette multiculturali o multietniche, dove i gruppi sono sempre meno solo associazioni di interessi e sempre più comunità culturali? In un mondo in cui, per dirla con le parole di Manuel Castells, la costruzione dei soggetti collettivi segue oggi un percorso «diverso da quello che abbiamo conosciuto nel corso della modernità e della tarda modernità», non fondandosi più «sulle società civili [...] che sono in piena disintegrazione», bensì caratterizzandosi come «prolungamento della resistenza comunitaria»¹³?

Ci viene in aiuto l’approccio con cui Isaiah Berlin affronta quello che chiama il «rompicapo» sull’instirpabile conflitto umano fra i valori, che anche quando si presenta come irriducibile per il loro carattere incommensurabile, può trovare una sua gestione politica attraverso il criterio regolativo del compromesso, criterio «capace di disciplinare gli attriti costitutivi di un sistema democratico»¹⁴:

«Il dovere pubblico primario è di fuggire gli estremi della sofferenza. [...] Allora dobbiamo impegnarci in quelli che sono chiamati *trade-offs* – compromessi: norme, valori, principi, devono accettare in situazioni specifiche mutue concessioni in vari gradi. [...] Mantenere un equilibrio precario che farà evitare l’avvento di situazioni disperate, di soluzioni intollerabili, è la scelta migliore che si possa fare e il primo requisito per una società decente»¹⁵.

¹² J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2008, p. 116.

¹³ M. Castells, *Il potere delle identità*, Università Bocconi Editore, Milano, 2008, p. 12.

¹⁴ S. Bignotti, *Berlin e Taylor. Le dissonanze di un liberalismo della ragione*, Prefazione a I. Berlin, C. Taylor, *Individui, Comunità, Pluralismo. Un dialogo*, Morcelliana, Brescia, 2015, p. 10.

¹⁵ I. Berlin, *Sulla ricerca dell’ideale*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 75.

Questa pratica del compromesso è sempre possibile e auspicabile per Berlin, anche tra dottrine religiose, filosofiche e morali (in una parola, tra culture) diverse e finanche contrapposte. Il *minimum* comune necessario posto da Berlin non è quindi quello dell'appartenenza alla medesima cultura, ma semmai quello, molto più ridotto, «senza il quale a stento le società potrebbero sopravvivere»: l'espulsione dall'orizzonte del possibile di pratiche come «la schiavitù, l'omicidio rituale, o le camere a gas naziste o la tortura di esseri umani per amore del piacere, del profitto o anche del bene politico». Su temi come questi, ci dice Berlin, «non si può giustificare in alcun modo il compromesso». Mentre su tutto il resto non solo si può, ma si deve, se il fine è, appunto, quello di «fuggire gli estremi della sofferenza»¹⁶. Ciò ovviamente deve avvenire senza togliere l'attenzione a quei rischi, sempre presenti, esposti da Bobbio e ripresi qui sopra: quello della frammentazione o disgregazione dello Stato da un lato, e quello della possibile moltiplicazione degli ambiti di dominio oppressivo per l'individuo. Consapevoli al tempo stesso che, come ci ha insegnato Mary Douglas, è solo grazie alla pluralizzazione delle istituzioni (o delle «cerchie sociali» di simmeliana memoria) che intersecano la biografia degli individui, che si massimizza la loro libertà intesa come autodeterminazione, ossia come possibilità di scegliere a quali istituzioni appartenere¹⁷.

Per fare ciò, per abbracciare una filosofia politica pluralista che contribuisca a tutelare le persone non solo dalle prevaricazioni del potere, ma come soggetti liberi di autodeterminarsi, non è necessario abbracciare un'idea di comunità che presupponga un compimento teleologico della vita degli individui, come la declina Charles Taylor. Per Berlin la comunità è il gruppo di appartenenza culturale in cui gli individui «si realizzano in quanto tali e non in sua funzione»¹⁸. Si può essere pluralisti e liberali, quindi, e si può essere pluralisti e perfino relativisti senza adottare una prospettiva teleologica.

4. Ripensare lo Stato-Nazione? Spunti per una teoria critica dello Stato empiricamente fondata

La prospettiva teorica di Isaiah Berlin, infine, è interessante anche per il modo in cui concepisce la teoria politica, come una *ricerca empirica progressiva*: «la teoria politica, come qualsiasi altra forma di pensiero che abbia a che fare con il mondo reale, si fonda sull'esperienza empirica»¹⁹.

¹⁶ *Idem*, pp. 75-78.

¹⁷ Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni?*, il Mulino, Bologna, 1990, pp. 183 ss., e R. Escobar, *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia, 2009, p. 161.

¹⁸ S. Bignotti, op. cit., p. 17.

¹⁹ I. Berlin, *La théorie politique existe-t-elle?*, in *Revue française de science politique*, 11-1961, pp. 309-337; trad. it. di N. Gardini, *Esiste ancora la teoria politica?*, in I. Berlin, *Il fine della filosofia*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, p. 194.

È in tale solco teorico che deve inserirsi un'analisi sull'opportunità (se non la necessità) di ripensare lo Stato oltre la sua dimensione moderna di Stato-Nazione: da un lato, recependo e analizzando le istanze e i processi orientati a rendere sempre più plurali le sfere del diritto, dei diritti e dello Stato, a partire da quei contesti in cui le differenze etnico-culturali rendono necessaria una politica del dialogo interculturale che si ponga l'obiettivo di un compromesso virtuoso tra valori diversi, orientato a trasformazioni istituzionali in senso pluralista e inclusivo; dall'altro lato, sperimentando percorsi di ricerca teorica ed empirica in grado di fornire esemplificazioni e punti di ancoraggio alla realtà politico-giuridica utili per la costruzione di una teoria critica del diritto, dei diritti e dello Stato²⁰.

Il contesto latinoamericano offre in tal senso un terreno di analisi particolarmente ricco, in quanto in esso si intersecano oggi nuovi processi di decolonizzazione (dopo quella politica, quella culturale, con particolare riferimento alla cultura giuridica), percorsi di progettazione e sperimentazione di nuovi paradigmi epistemici in ambito filosofico politico e giuridico, nonché movimenti sociali e percorsi di riforma istituzionale e costituzionale che individuano nel pluralismo un "principio strutturante" sulla base del quale riformulare i concetti stessi di nazione, di cittadinanza, di soggettività giuridica e di Stato.

Volendo qui concentrarsi sul rapporto tra pluralismo e Stato, può essere utile aprire una finestra di analisi sul cosiddetto "progetto liberale" con cui lo Stato-nazione moderno si impose in quei contesti coloniali e post-coloniali, stabilendo per legge l'omogeneità di società che in realtà erano e sono eterogenee, e imponendo un ordine omogeneo sulla complessa diversità delle associazioni reali che le componevano e tuttora le compongono.

Un'interessante interpretazione critica di tale processo ci è fornita dal messicano Luis Villoro, che lo interpreta come un'unificazione sotto un ordine razionale di una società irrazionale, avvenuta imponendo ad una società divisa in corpi, in comunità e poteri diversi, la concezione razionale e monista dello Stato-nazione. La costruzione di queste nuove comunità nazionali laddove erano presenti popolazioni autoctone è stato ciò che le *élite* creole hanno presentato come un progetto, al tempo stesso, di liberazione e modernizzazione durante le lotte per l'indipendenza. Il progetto ha compreso l'instaurazione di uno Stato di diritto regolato da una legge uniforme, l'omogeneità e l'uguaglianza formale di tutti i cittadini, la democrazia rappresentativa elettorale, lo sviluppo capitalista e l'ideologia di *una* cultura nazionale

²⁰ Per un approfondimento di alcune di tali linee di ricerca si veda, tra gli altri: P. Parolari, *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016; A.C. Wolkmer, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, Akal/Inter Pares, México, 2017; nonché R. Cammarata, *La sfida del pluralismo al diritto, ai diritti e allo Stato. Teoria e casi di diritto plurale*, Liberedizioni, Brescia, 2015, dal quale questo articolo prende ampio spunto.

condivisa²¹. Tutto ciò ovviamente a discapito del pluralismo culturale, politico e giuridico presente in quei contesti e dell'autodeterminazione dei soggetti collettivi che contribuivano e contribuiscono a determinarlo.

Più in generale, ieri come oggi il nazionalismo si caratterizza per due idee centrali: la prima è che ad ogni Stato deve corrispondere una e una sola nazione e che a tutte le nazioni deve corrispondere uno Stato; la seconda è che lo Stato nazionale non obbedisce a nessun altro potere sopra di sé, è assolutamente sovrano. I tratti del nazionalismo sono quindi riassumibili con le categorie di unità, uniformità e omogeneità all'interno e di esclusione all'esterno²².

Dalla fine del XX secolo lo Stato-nazione così inteso fatica a rispondere, da un lato, alle sollecitazioni e alle sfide che gli giungono da una società sempre più transnazionale che ha come riferimento l'intero pianeta e che riduce la sua sovranità e, dall'altro lato, alle rivendicazioni e alle pressioni dei gruppi interni che minano la sua capacità di mantenere un ordine omogeneo. Villoro commenta il processo in questi termini: «Allo stesso tempo in cui il mondo si unifica assistiamo al risvegliarsi della coscienza dell'identità rinnovata dei popoli reali, che hanno sempre costituito lo Stato-nazione e che vivevano sotto la maschera di una modernità inventata dal gruppo dominante. Con l'indebolimento degli Stati nazionali gli individui cercano di rivivere un'appartenenza a comunità vicine, capaci di essere vissute più che pensate [...]»²³. Ciò però non mette in discussione l'esistenza degli Stati, la cui assenza non condurrebbe oggi di certo a un ordine internazionale e a società nazionali più eque, ma semmai al dominio incontrollato sulla vita degli individui e delle collettività umane da parte di un capitale senza frontiere. Lo Stato, nonostante la consistente riduzione di sovranità subita, compie ancora le sue funzioni primarie: verso l'esterno, la difesa degli interessi della nazione o dei popoli che lo compongono e, al suo interno, il mantenimento della pace e dell'ordine, l'erogazione di servizi e un certo livello di redistribuzione delle risorse. Secondo questa visione non è quindi lo Stato ad essere in crisi, ma la forma dello Stato-nazione omogeneo e monista di tradizione liberale. Se il progetto liberale rispondeva alla volontà di unificare la nazione, la sua versione attuale (neoliberale e neoliberista) conduce ad aumentare la scissione tra lo Stato e la sua "nazione profonda", sempre più plurale. Anche il variegato movimento transnazionale per il riconoscimento e la tutela dei diritti dei popoli indigeni non chiede la dissoluzione dello Stato, né la secessione da esso di parti di territorio e popolazioni che lo compongono, ma semmai la sua profonda trasformazione; non cerca la sovversione della democrazia, ma una sua piena realizzazione, evocando la possibilità e la necessità di una nuova idea di

²¹ Cfr. L. Villoro, *Del Estado homogéneo al Estado plural (El aspecto político: la crisis del Estado-nación)*, in J.E.R. Ordóñez Cifuentes (coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos – VII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 1999; L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós - UNAM, 1999.

²² Cfr. L. Villoro, *Del Estado homogéneo al Estado plural*, op.cit., p. 70.

²³ *Idem*, p. 73.

nazione, che non coincida con quella dello Stato-nazione omogeneizzante, e non si fondi sul mero individualismo. Una nazione alla cui base non vi siano solo i cittadini isolati, ma anche le strutture comunitarie: «una idea di nazione sentita più che formulata»²⁴, assai diversa da quella liberal-liberista alla quale dovrebbe corrispondere uno Stato rifondato su tre assunti principali:

1) Una sovranità parzialmente condivisa tra i popoli che lo compongono: a fronte dello Stato omogeneo e monista, lo Stato plurale e le sue autonomie, generate mediante devoluzione di poteri ai diversi popoli che lo compongono con statuti di autonomia che stabiliscono la portata delle rispettive competenze, negoziati con il potere centrale. Siffatte autonomie non rompono con il patto costitutivo dello Stato, ma lo trasformano da una convenzione imposta a un accordo liberamente stipulato dalle parti. Lo Stato passerebbe così da essere un'unità omogenea ad una associazione plurale, nella quale le differenti comunità reali partecipano all'esercizio del potere.

2) Il pieno riconoscimento e la tutela del diritto alla differenza oltre che di quello all'uguaglianza, affiancando ai diritti individuali, quelli collettivi. Nelle nazioni pluriculturali, tra i diritti che garantiscono ad ogni persona la sua libera scelta di vita, deve includersi l'autonomia dei popoli ai quali essi appartengono. Come condizione dei diritti individuali si pone quindi il riconoscimento di certi diritti collettivi. Così come lo Stato monista si basa esclusivamente sui diritti individuali, lo Stato plurale si basa su di un insieme di diritti individuali e collettivi. Costruire una comune identità nazionale non significa necessariamente ridurre ad omogeneo ciò che è diverso, ma propiziare lo sviluppo delle varie culture che comunicano nel quadro unificatore di uno Stato che si fa plurale. Il riconoscimento delle differenze ha delle forti ripercussioni sulla pratica stessa della democrazia: di fronte alla democrazia intesa come sfida fra partiti per la rappresentanza degli interessi, c'è quella che Bobbio ha definito «una democrazia ampliata», risultato della partecipazione, ai distinti livelli decisionali, delle differenti associazioni, gruppi, comunità che compongono la società civile.

3) Per mantenere l'unità in uno Stato plurale è necessario passare da una nazione basata sulla tolleranza, che è semplice accettazione delle differenze, ad una nazione basata sulla cooperazione, che è riconoscimento attivo del valore del diverso, per raggiungere un bene comune che non annulli le diverse visioni del bene. Di fronte ad una nazione concepita come un insieme di individualità c'è il popolo reale, nel quale la persona si realizza nell'affermazione solidale dei suoi legami con gli altri membri della comunità. Oltre la libertà e la tolleranza, vanno quindi perseguite l'uguaglianza e la cooperazione²⁵.

In America Latina un simile modello di ridefinizione dello Stato ha trovato alcune formulazioni concrete, in quello che gli studiosi chiamano il “nuovo

²⁴ L. Villoro, *Derechos humanos y autodeterminación de los pueblos*, in P. González Casanova, A. Lomelí González (coord.), *Etnicidad, democracia y autonomía*, UNAM, San Cristobal de las Casas (México), 1995, p. 77.

²⁵ Cfr. L. Villoro, *Del Estado homogéneo al Estado plural*, op.cit., p. 80.

costituzionalismo latinoamericano”, che vede nelle nuove Costituzioni di Ecuador (2008) e Bolivia (2009) le punte di diamante di un crescente percorso di costituzionalizzazione dei diritti dei popoli indigeni. Nuove Costituzioni che sono un vero e proprio inno alla differenza, con le quali si celebra il passaggio dal modello di Stato ereditato dalla filosofia e dalla prassi politica europea, a quello che Bartolomé Clavero ha definito lo «Stato dei diritti»²⁶, libero dalle ipoteche coloniali e dalle finzioni uniformanti e omologanti della repubblica indipendente. Siamo di fronte a Stati che si ridefiniscono plurinazionali e interculturali²⁷ per Costituzione (in Bolivia, ad esempio, vengono riconosciute ben 37 lingue ufficiali), che abbandonano la finzione ideologico-giuridica riassumibile nell’espressione «un solo popolo, una sola nazione, un solo stato»²⁸ per prendere atto della pluralità che caratterizza la società latinoamericana; che lo fanno riconoscendo autonomia a quei corpi intermedi tra cittadino e stato che sono le comunità indigene, con i loro sistemi di autorità e di risoluzione delle controversie, spesso complementari e in alcuni casi alternativi a quelli statali. Spingendosi così, quindi, fino alla rinuncia al monopolio della produzione giuridica, attraverso il riconoscimento di quel pluralismo che rende la realtà normativa di quei paesi molto più complessa di quella rappresentata dalla sola legge dello Stato.

Si tratta ora di capire se le conquiste ottenute nelle passate decadi in termini di riforme istituzionali orientate alla promozione del pluralismo resisteranno alla nuova ondata di populismo reazionario che sta caratterizzando la stagione politica inaugurata in diversi Paesi latinoamericani con le ultime tornate elettorali, o con la destituzione più o meno legittima dei leader che erano stati promotori di quelle riforme. Non senza responsabilità da parte di chi, come lo stesso presidente della Bolivia Evo Morales, dopo aver raggiunto straordinari risultati in termini di pluralizzazione dell’assetto istituzionale, ha subito oltremodo il fascino del potere, forzando regole e principi costituzionali per perpetuare se stesso alla guida del Paese²⁹.

Il tema qui posto non riguarda, peraltro, solo il contesto geopolitico latinoamericano, ma più in generale – *mutatis mutandis* e ponendo tutte le attenzioni del caso alle specificità storico-politiche che li caratterizzano, nonché alle questioni economiche sottostanti ai conflitti etnici – quei contesti

²⁶ Cfr. B. Clavero, *Stato di diritto, diritti collettivi e presenza indigena in America*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Teoria, storia, critica*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 559.

²⁷ Cfr. H.C.F. Mansilla, F. Gamboa Rocabado, P. Alcocer Padilla, *Una disyuntiva complicada? Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización*, PIEB, La Paz, 2014; D.E. Moreno Morales, G. Vargas Villazón, D. Osorio Michel, *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado plurinacional*, PIEB, Cochabamba, 2014; Y.F. Tórrezm C. Arce C., *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*, PIEB, Cochabamba 2014.

²⁸ Vd. Costituzione dello Stato Plurinazionale della Bolivia (2008).

²⁹ Cfr. L.A. Nocera, *La pericolosa interpretazione contra constitutionem della giurisprudenza boliviana sui mandati presidenziali*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie (NAD)*, n.1/2019, pp. 59-74.

in cui popoli diversi che vivono uno stesso territorio non trovano soluzione al conflitto sulla loro coesistenza e la loro proiezione istituzionale. Si pensi in particolare allo scacchiere mediorientale, e in particolare al conflitto israelo-palestinese e a quello curdo-turco-siriano. In entrambi i casi iniziano a prendere corpo opzioni diverse da quelle tanto consolidate quanto improduttive di costituire nuove entità statuali su base etnica. Nel primo caso, infatti, l'opzione "due popoli/due Stati", con la costituzione di un vero e proprio Stato palestinese, risulta sempre più remota, anche a seguito della continua parcellizzazione in una sorta di arcipelago di isole separate del territorio sotto controllo dell'Autorità Nazionale Palestinese a causa della prosecuzione della politica di espansione che Israele conduce senza sosta, dando vita a nuovi insediamenti che modificano i confini a proprio favore. L'opzione per lo Stato plurale inizia invece a trovare consenso in alcune frange illuminate sia della società civile israeliana che, più recentemente, di quella palestinese, ma si scontra con la forte contrarietà della maggioranza della classe politica israeliana, manifestatasi con recenti scelte normative di segno opposto. Ne è esempio la legge "Israele Stato-Nazione degli Ebrei", approvata dalla *Knesset* nel luglio 2018, con la quale si definisce, tra l'altro, che «La realizzazione del diritto di autodeterminazione nazionale in Israele è unica per il popolo ebraico» e che «Lo Stato guarda allo sviluppo dell'insediamento ebraico come un valore nazionale e agirà per incoraggiare e promuovere la sua realizzazione e consolidamento»³⁰. Anche nel secondo caso, quello riguardante il popolo curdo (che, vale la pena ricordare, insiste sui territori di più Stati: Turchia, Siria, Iran, Iraq), alle posizioni di forte rivendicazione di uno Stato dei curdi (un ipotetico Kurdistan che si formerebbe per secessione di territori dagli altri Stati della regione), hanno iniziato a contrapporsi e trovare consenso posizioni che mirano alla "democratizzazione", "laicizzazione" e "pluralizzazione" degli Stati esistenti, in particolare in Siria, Turchia e Iraq. Il principale esempio in tal senso è dato dalle posizioni espresse dal *Future Syria Party*, guidato fino al 12 ottobre scorso (data del suo assassinio in un attentato a pochi giorni dall'invasione turca nel nord della Siria) da Hevrin Kahlaf, convinta sostenitrice che la Siria potesse e dovesse diventare uno stato democratico e pluralista, una "Siria multi-identitaria". Il FSP non chiede l'indipendenza del Rojava, la secessione e la creazione di uno stato curdo, ma il rispetto delle risoluzioni delle Nazioni Unite e «in particolare la risoluzione 2254, secondo cui tutte le componenti del popolo siriano dovrebbero essere rappresentate nel processo politico, compresa la stesura di una nuova Costituzione».

Questi ultimi, ovviamente, non sono altro che rapidi spunti che hanno l'obiettivo di aprire una riflessione attorno all'opportunità di sviluppare ricerche sui temi del pluralismo e dello Stato plurinazionale applicati anche a tali contesti geopolitici, nella consapevolezza della loro complessità. Tali

³⁰ Si veda in tal senso il numero di *Limes* dedicato alla questione della geopolitica di Israele, dal titolo *Israele lo Stato degli ebrei*, in *Limes*, 9/18.

percorsi e processi, infatti, risultano di particolare interesse non solo per la capacità di produrre trasformazioni reali e del tutto inedite nella realtà politico-giuridica dei Paesi coinvolti, ma anche per l'elevato livello di stimoli e sfide a cui le esperienze in corso stanno sottoponendo l'intera comunità internazionale, compresa la comunità scientifica che li osserva e li studia.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Politica*, II, 1261a - 1263b.
- F. Barbano, *Pluralismo. Un lessico per la democrazia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- I. Berlin, *La théorie politique existe-t-elle?*, in *Revue française de science politique*, Vol.11 No.1961 (trad. it. di N. Gardini, *Esiste ancora la teoria politica?*, in I. Berlin, *Il fine della filosofia*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002).
- I. Berlin, *Sulla ricerca dell'ideale*, Morcelliana, Brescia 2007.
- S. Bignotti, *Berlin e Taylor. Le dissonanze di un liberalismo della ragione*, Prefazione a I. Berlin, C. Taylor, *Individui, Comunità, Pluralismo. Un dialogo*, Morcelliana, Brescia, 2015.
- N. Bobbio, *Non è tutto oro quello che luccica*, in *La Stampa*, 1976, articolo ripubblicato poi in N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze, 1981.
- G. Bombelli, *Alle origini della nozione occidentale di comunità: il nesso comunità (Koinonía) – natura (fúsis) in Aristotele*, in *Per la filosofia*, Vol.3 No.53, 2003.
- R. Cammarata, *La sfida del pluralismo al diritto, ai diritti e allo Stato. Teoria e casi di diritto plurale*, Liberedizioni, Brescia, 2015.
- M. Castells, *Il potere delle identità*, Università Bocconi Editore, Milano, 2008.
- B. Clavero, *Stato di diritto, diritti collettivi e presenza indigena in America*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Teoria, storia, critica*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- M. Douglas, *Come pensano le istituzioni?*, il Mulino, Bologna, 1990.
- R. Escobar, *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia, 2009.
- H.C.F. Mansilla, F. Gamboa Rocabado, P. Alcocer Padilla, *Una disyuntiva complicada? Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización*, PIEB, La Paz, 2014.
- N. Matteucci, 'Pluralismo', voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Vol. VI, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1996.
- D.E. Moreno Morales, G. Vargas Villazón, D. Osorio Michel, *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado plurinacional*, PIEB, Cochabamba, 2014.
- L.A. Nocera, *La pericolosa interpretazione contra constitutionem della giurisprudenza boliviana sui mandati presidenziali*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie: Diritto, Istituzioni, Società (NAD)*, n.1/2019.
- P. Parolari, *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016.
- J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2008.

Y.F. Tórrez, M.C. Arce, *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*, PIEB, Cochabamba 2014.

L. Villoro, *Derechos humanos y autodeterminación de los pueblos*, in P. González Casanova, A. Lomelí González (coord.), *Etnicidad, democracia y autonomía*, UNAM, San Cristobal de las Casas (México), 1995.

L. Villoro, *Del Estado homogéneo al Estado plural (El aspecto político: la crisis del Estado-nación)*, in J.E.R. Ordóñez Cifuentes (coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos – VII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, 1999.

L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós - UNAM, 1999.

A.C. Wolkmer, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, Akal/Inter Pares, México, 2017.