

Luigi Bonanate

Per una geografia della democrazia: politica e territorio

1. Geografia della politica

Che politica e territorio, nazione e geografia, siano strettissimamente intrecciati l'aveva già ben chiaro Pascal soffiando su questi quattro termini la luce tragica della violenza. Ecco il suo *pensiero*:

“Perché mi uccidete, profittando della vostra superiorità? Io non sono armato”. “Come! Non abitate sull'altra riva del fiume? Amico mio, se abitaste da questa parte, sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo; ma, poiché abitate sull'altra riva, sono un valoroso, e quel che faccio è giusto”¹.

Tre imponenti tematiche sono sfiorate da questo apologo: 1) la divisione della terra per mezzo di confini, 2) la giustificazione della violenza, 3) l'autorità dello stato.

1) L'elemento – per quanto muto – che struttura il dialogo è il fiume (elemento tipicamente geografico) il quale, separando materialmente due individui qualsiasi (che addirittura potrebbero essere “amici”), provoca l'innaturale effetto di renderli profondamente *diversi*, addirittura nemici: che cosa è successo? Quale valore storico-politico potremo mai dare all'esistenza di un fiume? Se esso è un elemento naturale e irrilevante, tale non è la conseguenza che produce: trasforma due esseri umani *uguali* in cittadini appartenenti a *diversi* stati. Non soltanto deduciamo da ciò che la separazione per mezzo di confini² appartenga non alla natura, ma alla cultura e sia dunque un qualche cosa di non necessario e non inevitabile,

ma più che altro scopriamo che tale artificiosa separazione trasforma amici in nemici e assassini in eroi. Per quanto tutto ciò possa apparire grottesco, si tratta invece proprio di ciò che l'umanità ha scelto di fare nei secoli³, per ovvie ragioni organizzative – possiamo supporre – delle quali evidentemente tuttavia essa accettò, senza riflettere, le conseguenze, cosicché potremmo concludere che *la disposizione dell'umanità attraverso stati diversi e separati* che risultano essere (poter essere) nemici, lungi dall'averne in se stessa una giustificazione, sia addirittura irragionevole.

2) L'esistenza dello stato legittima i suoi cittadini, in alcuni casi, a ricorrere alla violenza (armata). Se guardata con l'occhio provocatoriamente ingenuo di Pascal, la modalità grazie alla quale a uno stato sia permesso legittimare la violenza che un individuo usa contro un altro mostra tutta la sua ingiustificabilità: il disarmato semplicemente “si trova” sull'altra riva del fiume, non sta proponendosi di attraversarlo né tanto meno di negare il buon diritto dell'armato di restare dove si trova. Ma quest'ultimo, per il solo fatto del diverso luogo di residenza, vede la sua azione trasformarsi da assassinio in valentia ed eroismo. Restando al livello, comunque (per ora), dei rapporti interpersonali traiamo da tutto ciò che l'ordine dato dallo stato può, in se stesso, spingere a forme di violenza verso degli stranieri (non minacciosi). Basta pensare alla “giustificazione” che l'uomo armato accampa – “poiché abitate sull'altra riva” – per valutarne appieno l'inconsistenza.

3) Ma lo scandalo raggiunge il suo acme quando sulla scena interviene, nel suo ruolo centrale, lo stato. È la sua pura e semplice autorità che sta-

bilisce il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, la differenza tra eroismo e criminalità. Sappiamo tutti benissimo che il diritto "positivo" non può fare diversamente; ma anche che la positività della norma giuridica deve trovare un fondamento in qualche principio basilare, quanto meno, in una norma costituzionale, secondo la quale la violenza pubblica militare è proibita e la libertà di ogni popolo (anche al di là del fiume) deve essere rispettata. Ma ai nostri tempi, più od oltre, che di libertà potremmo pensare che si debba parlare di regime politico – e indubbiamente finché il mondo è stato gestito dal sistema bipolare, le cose stavano esattamente così – e ancora più puntualmente di regime democratico, il tipo che (come vedremo) si propone di sfuggire proprio alla logica che Pascal denunciava.

La centralità assunta dal fiume nell'apologo pascaliano mette in evidenza che "l'ambiente politico internazionale (ha) un peso considerevole nei processi di democratizzazione"; e – ancora più importante – che esso esercita questo peso "al livello della geografia"⁴. Il problema dell'universalismo (ché non di altro si sta qui parlando) richiede di essere riportato "con i piedi per terra", di essere cioè analizzato nella sua manifestazione tellurica, in quanto esso si scontra o quanto meno incontra con l'istituzione statale la quale ha impresso sulla nostra storia la forma della separazione e della divisione, utilizzando i confini come simbolo della sovranità e delle prerogative dell'autonomia dell'autodeterminazione. Per quanto personalmente sia convinto che si tratti di una storia giunta al suo termine (e che non si sia neppur sempre trattato di una bella storia), essa ha pur sempre consentito, attraverso il principio della difesa dei confini, che all'interno di questi ultimi si sviluppassero anche degli stati democratici – e ciò addirittura ha potuto essere considerato un bene da chi ne abbia potuto fare l'esperienza, tanto che non mi parrebbe scorretto assumere che la forma di stato democratica sia considerata largamente come la migliore disponibile. Ma ai nostri fini non interessa ora confrontare la democrazia con altre forme di stato, bensì osservare che sul piano tellurico (o planetario) la diffusione della democrazia ha consentito di fare una grandiosa scoperta (come quelle geografiche del passato): che essa sia portatrice di pace, e che specificamente, fin tanto che il pianeta sia diviso in stati, soltanto la sua diffusione possa migliorare le condizioni di vita di tutti noi. Ma questo resoconto resterebbe probabilmente confinato nel mondo delle anime belle o dei bei sogni se non mostrasse di saper fronteg-

giare una serie di sfide: la prima è quella, più generale, della globalizzazione che potrebbe schiacciare sotto il peso delle sue esigenze ogni preferenza (ivi compresa quella per la democrazia); la seconda è rappresentata dall'etnocentrismo, o meglio dallo scontro tra civiltà che, per difendersi o per diffondersi, potrebbero farci ricadere in una storia di guerre e di violenze, quella storia che avevamo sperato di neutralizzare con la democrazia. La terza è infine quella, soltanto apparentemente diversa, portata da chi vede ogni soluzione nel rifugio comunitaristico offerto dal proprio circondario.

Da questa analisi si trarrà fondamentalmente una conclusione: seppure infinitamente più entusiasmante e affascinante che quella della gestione della pace sull'orlo dell'abisso, il mondo successivo alla terza guerra mondiale si trova ad affrontare nuovamente una sfida altrettanto drammatica. Infatti non può traslocare nel nuovo mondo abitudini e pregiudizi di quello vecchio; è costretto ad innovarsi e a dotarsi di nuovi strumenti di riflessione. Le caratteristiche dell'impresa segnalano tuttavia che alcune dimensioni analitiche siano destinate a svolgere un ruolo del tutto speciale e decisivo: qualsiasi problema avremo, esso sarà planetario e in quanto tale non si riverserà sui singoli stati, ma sul loro insieme. Ciò significa che due dimensioni (e conseguentemente: due discipline) sono destinate a trovarsi nell'occhio del ciclone, la geografia politica e le relazioni internazionali. Con ciò rispetto alla profezia di Badie che le relazioni internazionali⁵ siano finite, si osserva che i problemi comuni dell'umanità saranno in futuro sempre più importanti, proprio perché più comuni che nel passato, obbligatoriamente da tutti noi condivisi e compartecipati. Come dire, l'universalizzazione dei problemi non dovrebbe spingerci verso l'universalismo?

Contro questa propensione si erge mezzo millennio di una storia tutt'affatto diversa.

2. L'universalismo e lo stato

Lo stato (moderno e contemporaneo) nasce come delimitazione e differenziazione tra una società e ogni altra; ha fatto della specificità e dell'inimitabilità la giustificazione della sua stessa esistenza. Pur considerandosi, nelle più benevole delle rappresentazioni, come "uno tra tanti" respinge ogni prospettiva di abolizione o fusione con altri. La storia cinquecentesca dello stato è lì a mostrarci come il processo di frantumazione



della *Respublica christiana* abbia mirato all'erezione di unità autonome, indipendenti, efficienti, eventualmente potenti, sempre sicure e libere da condizionamenti esterni.

Se questo è il resoconto (minimo) della giustificazione dello stato, appare subito evidente che nessuna concezione fortemente universalistica possa essere condivisa da tutti gli stati. La storia stessa ce lo mostra: quando mai l'universalismo ha steso su tutto il pianeta i valori che porta in sé? E qual è, poi, il *valore politico* che esso incarna? Lo potremmo facilmente scoprire sia constatando che laddove si sviluppa l'universalismo lì troveremo anche degli stati democratici, sia guardando nella direzione opposta e verificando che uno stato non può essere realmente democratico se non sviluppa una cultura universalistica. (Affinché la portata delle argomentazioni in questione non rischi di essere ambigua: un paese che non applicasse nei confronti dei profughi albanesi un atteggiamento universalistico, non potrebbe proclamarsi democratico).

Perché lo stato democratico dovrebbe essere universalista? Per due ragioni almeno, la prima relativa allo spirito di tolleranza che dovrebbe possederlo, e la seconda relativa all'antropologia filosofica dello stato democratico, la quale non può non ritenere che "tutte le persone debbano essere trattate con la stessa uguale e imparziale considerazione positiva per i loro rispettivi beni ed interessi"⁶ – per la semplice ragione che la democrazia concepisce come *valore* il fatto che il processo della decisione politica discenda non soltanto dal volere della maggioranza, ma anche dalla salvaguardia dei diritti delle minoranze. Si aggiunge ora che uno stato democratico della fine del XX secolo non può ignorare non soltanto che non tutti gli abitanti del pianeta vivano in stati democratici, ma anche e piuttosto che un grandissimo numero di essi si trovi in condizioni di disagio e di povertà gravissimi. Chiunque concederà poi che tra i principi fondanti della democrazia vi sia il riconoscimento dell'*uguaglianza* naturale degli esseri umani, al netto di ogni altra specificazione. Il compimento dell'universalismo appare conseguentemente come il fondamentale programma d'azione di un democratico: l'uguale considerazione del bene e degli interessi di tutte le persone – ne dedurremo – è il progetto per realizzare il quale è sorto il metodo democratico.

Potremmo giudicare tutto ciò troppo ingenuo se non fosse che è storicamente incontrovertibile che lo stato democratico si adopera affinché, *almeno all'interno dei suoi confini*, tali inaccettabili differenze vengano abolite (non c'è neppure bisogno

che precisi che ci si riferisce non al modo in cui normalmente le democrazie funzionano, cioè piuttosto male, ma alla teoria politica cui esse si ispirano e che potrebbero maggiormente sforzarsi di applicare). Ma non è detto che l'unico resoconto possibile di questa congiuntura sia benevolo. In effetti, il recentemente lanciato grido di allarme di Huntington – "la prossima guerra mondiale, se ci sarà, sarà una guerra tra civiltà"⁷ – può essere letto come un sintetico ribaltamento del mio argomento. Secondo le buone abitudini del procedimento accademico Huntington ci offre fin dall'inizio la sua definizione di "civiltà": essa è, in primo luogo, "un'entità culturale" (p. 23); subito dopo aggiunge che essa "è definita sia da elementi comuni oggettivi, come la lingua, la storia, la religione, i costumi, le istituzioni, sia dalla soggettiva auto-identificazione da parte della popolazione" (p. 24).

Non è difficile per alcuno – specie in questi anni, quando le più svariate definizioni di nazione ci risuonano continuamente nelle orecchie – accorgersi che la definizione che Huntington dà della civiltà è proprio esattamente la stessa che siamo abituati ad applicare alla nazione. E non potremmo accontentarci di osservare che Huntington ha sbagliato parola ma non concetto, perché di scontri tra *nazioni* vere e proprie (per così dire) egli mostra di essere al corrente, tanto che li colloca negli anni che vanno dalla Rivoluzione francese alla Prima guerra mondiale. Formalizzeremo meglio il nostro punto: invece di affrontare l'argomento di Huntington chiedendoci se la sua previsione sia corretta – come in pratica egli ci spinge a fare, tendendoci una trappola retorico-argomentativa – dovremmo chiederci se lo scontro culturale (laddove la cultura, non lo dimentichiamo, si incarna in stati-nazione) sia davvero tra civiltà diverse e non invece tra ideologie, ovvero tra preferite immagini del mondo (politico). È curioso: a guardar la carta geografica della distribuzione della democrazia nel mondo (offertaci ogni anno da *Freedom in the World*), un dato balza subito agli occhi, che gli stati occidentali sono quasi tutti democratici e quelli islamici invece no. Che gli stati occidentali siano democratici e quelli islamici no difficilmente potrebbe risultare casuale. Infatti l'Occidente si è *statualizzato* e *frammentato* (in stati-nazione), mentre al contrario l'Islam si è progressivamente *de-statualizzato*, in conseguenza del declino imperiale, senza peraltro ricomporsi in stati-nazione. Al contrario, gran parte dell'Islam si riunificherà poi come "nazione" (araba), in reazione all'invadenza dell'Occidente più che per autonoma spinta inter-

na. (Ricorro al solo caso dell'Islam, ma ovviamente l'argomento potrebbe valere per ogni altra parte del mondo dissonante rispetto a quello "occidentale").

Ma oggi la distanza tra Occidente e Islam sembra essere aumentata. In Occidente si sta discutendo del superamento della centralità statale, della progressiva de-nazionalizzazione (specie economica, e specificamente finanziaria, tanto che i sistemi fiscali statali perdono la capacità di tassare i redditi che si producono in modo sconfinato), dell'abbassamento della sacralità della sovranità. A fronte di tutto ciò sta, da parte del mondo islamico (ma potremmo dire più in generale dei poveri di tutto il mondo), il tentativo di "globalizzare" (o meglio, "inglobare"), a sua volta, la distribuzione della sua popolazione nelle varie regioni ricche del mondo alla ricerca della salvezza (dalla fame, dall'ingiustizia sociale, dall'oppressione di regimi dittatoriali, eccetera). Se molti, o addirittura tutti coloro che emigrano, sono destinati a perdere le loro radici culturali (ovvero, nazionali, nella lettura di Huntington), questo – viste le dimensioni di massa dei fenomeni migratori – non può semplicemente consentire un assorbimento nella forma di una lenta assimilazione, ma pone un problema di vera e propria antropologia filosofica: la natura degli individui è per tutti uguale? Se gli occidentali paventano la loro perdita di identità, quale dramma vivranno un marocchino, una filippina o un cingalese drammaticamente approdati in Italia? I due fenomeni, del tutto analoghi – la perdita di identità sia per gli europei sia per gli immigrati – che si fondono, o meglio, si scontrano, riguardano persone che la nostra *civiltà* ci ha abituati a considerare tutte *uguali*. Entra in discussione così la stessa idea di "universalismo" che pure sembrava ormai un'acquisizione tipica della cultura occidentale.

Ci può servire questo atteggiamento per comprendere le ragioni della disposizione del genere umano attraverso lo strumento organizzativo dello stato? Non se ne discute l'"origine", data per scontata (e che è stata oggetto di infinite ricerche e riflessioni), e si ricorda semplicemente che il punto di partenza di tale storia è costituito da un'istituzione centrale e accentratrice che corrisponde all'esigenza, percepita dai sovrani, di razionalizzare il principio elementare del loro potere di dominio. Così, questa prima forma-stato nasce, si sviluppa e declina nello spazio di tre secoli, dal quindicesimo al diciottesimo. Essa non ha alcunché a spartire con principi di tipo emotivo-solidaristico: chi è nato dove, lì muore, a meno che appartenga a quell'infima minoranza

effettivamente cosmopolitica (nobili, religiosi, intellettuali) per la quale l'Europa (ché questa è una vicenda tutta europea) è davvero "senza confini". Una volta stabilito a quale gruppo sociale ciascuno appartenesse, il suo destino era segnato, indipendentemente dal suolo sul quale fosse nato. Ma come spesso succede nella storia, un'inaspettata e imprevedibile forma di eterogeneità piega i fini dei capi rivoluzionari francesi, quando – sotto la pressione del pericolo esterno – devono chiamare il popolo a raccolta: il 20 settembre 1792 a Valmy nascono la *levée en masse*, la difesa della patria, i confini naturali, insomma la *nation armée*. Benché in natura i confini non esistano, essi vengono determinati, difesi e – quando possibile – allargati. A questo fine, gli eserciti di coscritti e concittadini vengono a dotarsi della capacità di combattere per un ideale, che quando è salvo si proietta addirittura al di là dei confini: Napoleone non è che il primo della serie dei grandi "conquistatori" dell'età contemporanea. E così, nata sulle ali della Rivoluzione, la nazione si trasforma nel suo contrario, ovvero in un principio di separazione, di differenziazione, di orgoglio, di superiorità (non mette neppure conto che si ricordi quali guai un malinteso senso nazionale abbia prodotto negli ultimi due secoli).

Il diciannovesimo secolo è quello della vera e propria ricomposizione per stati-nazione del mondo: 23 nel 1816, esattamente il doppio cent'anni dopo. Ciò che, con la svolta del nuovo secolo, avremo sarà un insieme (molto piccolo) di stati sia *nazionali* sia *democratici* – su cui dobbiamo ora soffermarci per sottolineare che l'eterogeneità naturale di queste due concezioni (idea di nazione, spirito democratico) *impedisce* che la storia ne intrecci i destini come se fossero necessarie l'una all'altra. La prima si pone come aspirazione costruttiva, la seconda evoca invece una condizione di vita; la prima ha un destino "segnato", la seconda aspira a perpetuarsi. Una volta costituita, la prima perde la sua ragion d'essere (liberarsi dallo straniero, rendersi autonomi, raccogliere coloro che condividono sentimenti, cultura, lingua, tradizioni, ecc.); la seconda funziona esclusivamente in una condizione di fondamentale uguaglianza (addirittura garantendo il rispetto delle minoranze) e si nutre, semmai, proprio della varietà e delle differenze. La prima è programmaticamente esclusiva, la seconda inclusiva; la prima ha radici telluriche, la seconda è cosmopolitica e sconfinata. Per i suoi costumi, un piemontese può trovar difficile vivere negli Stati Uniti, ma un democratico sarà a casa sua in qualsiasi altro paese democratico. Le democrazie non-



nazionali non hanno mai creato problemi; le nazioni non-democratiche, sì.

Per portare alle sue conseguenze gli argomenti trattati, la nazione una volta costituitasi perde il suo significato, se si trasforma in stato democratico; lo stato democratico, nazionale o plurinazionale che sia, non è destinato invece ad alcuna modificazione. L'idea di nazione, insomma, è stata il potentissimo vettore delle immense (e positive) trasformazioni politico-organizzative del mondo contemporaneo – ciò vale, sia ben chiaro anche per tutte le manifestazioni che nel ventesimo secolo assumeranno la veste del principio di autodeterminazione dei popoli. Ma una volta realizzato questo fine, essa corre (ed effettivamente ha corso) un terribile rischio: quello di volersi espandere per un ingenuo e forse spontaneo desiderio di vedere “sempre più grande” la propria nazione, più stimata, più sicura, più potente... È difficile liberarsi del fascino perverso della nazione: dopo aver tanto combattuto per farla nascere, perché non sognare che si ingrandisca? Si badi: non si sta parlando in astratto: si parla di Italia e di Germania, di Vietnam, di Israele e di Siria, di Russia e poi di Unione Sovietica (quella stalinista, almeno), si parla infine di Serbia o di Croazia.

E oggi infine, dopo essere stato patrimonialista, rivoluzionario, borghese, nazi-fascista, ma anche democratico, lo stato-nazione sembra giunto alla fine della sua traiettoria, venendo attaccato dall'alto e dal basso. Dall'alto: da chi ritiene che globalizzazione, de-territorializzazione, massificazione e unificazioni regionali abbiano determinato la fine dei confini; dal basso: da tutti coloro che (riuniti genericamente sotto l'etichetta di “comunitaristi”, pur conoscendo la genericità del termine) rivendicano invece il diritto a occuparsi di se stessi, di sfuggire all'omologazione universale di una società uniformata e standardizzata⁸. Curiosa vicenda, quella dello stato-nazione: il suo trionfo sfocia direttamente nel suo annullamento.

3. La democrazia e il mondo

Non c'è dubbio che qualsiasi ipotesi di trasformazione dell'ordine internazionale in direzione di un “mondo senza confini” debba avere alla sua base il superamento (postmoderno) della sovranità, che in diverse aree ha ormai di fatto notevolmente ridotto la sua presenza. Ora, se è vero che il numero dei paesi democratici ha attualmente superato la metà del totale e se lo è anche che tutti

questi vivono in un'economia di mercato di tipo capitalistico, possiamo realisticamente immaginare che essi abbiano tutto l'interesse ad ampliare la sfera dei loro commerci, inglobando nel sistema economico un numero crescente di paesi in via di sviluppo, o arretrati (e di norma non-ancora-democratici). L'unico meccanismo che potrebbe verosimilmente arrestare tale progetto è rappresentato da una guerra tra grandi stati capitalistici e democratici, i quali tuttavia sono a ciò poco se non per nulla propensi. Si può far discendere da tutto ciò una visione transnazionale della democrazia, capace di dare vita a un sistema non-più-internazionale ma cosmopolitico⁹?

La prima osservazione ribadisce un punto già sollevato: se il principio universalistico predilige la democrazia, perché mai accettare che quest'ultima non sia estesa a tutto il mondo? Con una seconda, ci si interroga sul possesso di una qualche concettualizzazione dell'instaurazione democratica che faccia al caso nostro, perché ovviamente alla luce del principio enunciato sarebbe importantissimo sapere se esistano indicazioni per la sua realizzazione. Sarebbe facile ripercorrere la storia delle teorie democratiche per dimostrare che non ne esiste alcuna che si sia avvicinata al problema in termini internazionali¹⁰; ancora più semplice sarebbe sottolineare che ciascuna di quelle condivide una concezione “spontaneistica” della democrazia, secondo la quale l'instaurazione della democrazia in un paese non può che essere il prodotto della pura e semplice volontà dei suoi abitanti. È proprio questa idea ricevuta che si intende mettere in discussione, non tanto facendo ricorso a esempi storici che la sbugiarderebbero (come quelli dell'Italia, della Germania e del Giappone che, alla fine della Seconda guerra mondiale ricevettero la democrazia “dall'esterno”), ma aggiungendo che purtroppo molto sovente i cittadini di un paese *accettano* il regime che capita loro: le popolazioni dell'Europa orientale hanno *subito* per cinquant'anni un socialismo che non avevano votato, e nel 1989 hanno *accettato* una democrazia che per ora non hanno sempre gestito nel più consapevole dei modi.

Più precisamente, si mette in dubbio che esista una sola modalità per entrare nel mondo democratico. Con un occhio anche all'andamento generale della crescita della democrazia nella storia¹¹, ci si chiede come la democrazia compaia in uno stato. È essa un “fiore nel deserto” o il prodotto chimico-fisico di un processo di osmosi? Si afferma, come per caso, qui e là, ispirandosi a una valutazione teorica, oppure discende dal-

l'apprezzamento di esperienze altrui e/o da un fenomeno di imitazione? Si tratta di un problema – per così dire – singolo (stato per stato) o collettivo (relativo alla comunità degli stati), soggettivo insomma o epidemiologico? Discutere questa alternativa è la stessa cosa che proiettare la teoria democratica sullo schermo internazionale. Il tipo del fiore nel deserto implica infatti un chiaro riferimento alla tradizionale e dominante concezione realistica delle relazioni internazionali, in base alla quale ogni stato si trova come in un deserto o, peggio ancora, in una giungla nella quale la lotta per la sopravvivenza preclude ogni buona intenzione; il più forte e non il migliore è destinato a sopravvivere. Il tipo dell'osmosi, seppure meno immaginifico, richiama invece la possibilità che la democrazia sia diffusa territorialmente per imitazione (apprezzamento), per scelta consapevole suffragata da argomenti tratti dalla conoscenza delle cose del mondo, o insomma per importazione. Potremmo anche aggiungere che, di solito, instaurazione democratica e sviluppo economico si richiamano l'una l'altro e che questo da sola ne giustificerebbe la scelta; ma ciò non ci libererebbe dal dubbio sulle ragioni per cui tale nesso – a parità di altre condizioni – sia colto in alcune parti del mondo e non in altre.

Benché a nostra conoscenza non vi siano studi che discutono la disuguale distribuzione della democrazia nel mondo, la ricerca politologica sulla democrazia ha, in questi ultimi anni, lavorato invece molto intensamente sul nesso esistente tra democrazia e pace: si utilizzerà quest'ultimo per forzare il blocco. Non potendo riassumerne i termini di questo dibattito perché ormai estremamente ampi, se ne toccheranno gli aspetti che rilevano il punto di vista relativo al fatto che gli stati democratici che non si combattono tra loro siano anche *prevalentemente contigui* (questo è il cuore dell'intero argomento), cosicché andrebbero formandosi nel mondo delle vere e proprie "zone di pace" nelle quali la democrazia si svilupperebbe compiutamente¹² (che cosa c'è di più geograficamente determinato di ciò?). Per quanto, così espressa, questa conclusione possa apparire ovvia, essa muta clamorosamente aspetto non appena si ricordi che nella storia della teoria internazionalistica la *contiguità* è stata invece sempre considerata una fonte, se non addirittura quella prevalente, dei conflitti e non certo della pace, tant'è vero che nella sua imponente ricostruzione internazionalistica della storia mondiale K. Holsti mostra, dati alla mano, che la territorialità è l'elemento che domina nella de-

terminazione delle condizioni dello scoppio delle guerre¹³.

Ma c'è di più: in uno degli interessanti studi empirici in cui finalmente anche la teoria delle relazioni internazionali si va cimentando viene statisticamente dimostrato che la probabilità che un conflitto scoppi tra due stati *contigui* invece che tra due *lontani* è 35 volte maggiore nel primo che nel secondo caso¹⁴, cosicché veniamo a trovarci di fronte a un radicale rovesciamento di quella che credevamo una conoscenza consolidata (contiguità = bellicosità), perché in realtà emerge la straordinaria circostanza che la *bellicosità* della contiguità scompaia quando a essere contigui siano degli stati democratici! Ergo, se tutti gli stati fossero democratici non si farebbero più guerra. Non resta che aggiungere – per rendere davvero impressionante il dato – che quel principio di "insicurezza" che tradizionalmente era chiamato a giustificare la politica di potenza (a farla addirittura considerare un'esigenza primordiale di ogni stato) viene clamorosamente a crollare laddove si instauri una comunità democratica internazionale. E non basta: come molti autori hanno sottolineato¹⁵, gli stati democratici tendono a comportarsi democraticamente anche verso quelli che democratici non sono, il che ovviamente riduce la probabilità dei conflitti anche in quella fase intermedia che potrebbe precedere la completa diffusione della democrazia.

4. Democrazia e geografia

Sebbene non si abbia alcuna certezza a questo proposito, relativamente al dubbio se la "buona intenzione" di diffondere la democrazia non possa trasformarsi nella "cattiva azione" di ingerirsi negli affari interni di altri paesi, per sfruttarne le risorse, farsene dei clienti, e così via. Si dovrà riconoscere anche che tra gli stati democratici "ideali" e quelli "reali" corrono ancora immense differenze e che i gradi di democraticità di ognuno di questi siano straordinariamente variegati. Sarà poi ragionevole anche la cautela cui ci invitano due critici del nesso pace-democrazia ("Anche se un'azione di sostegno all'apparizione di regimi democratici possa essere desiderabile su altri piani, non disponiamo di prove convincenti del fatto che l'allargamento della comunità mondiale degli stati democratici ridurrà il pericolo di conflitti internazionali")¹⁶. Ma un punto rimane fermo: laddove la democrazia si è consolidata, là le avventure internazionali si sono ridotte; e quando l'attivismo esterno si riduce la pace ne guadagna.



Lo scopo è dunque consistito principalmente nel *territorializzare* la democrazia mostrando che essa, insieme con la sua diffusione, non può essere compresa se si prescinde dalla sua dimensione spaziale-geografica. Ma una nuova grande contraddizione sembra ora sorgere: mentre la democrazia si territorializza per svilupparsi, gli stati per affrontare le sfide della globalizzazione si vanno de-territorializzando. Si aggiunga a ciò che la forbice "territorializzazione - de-territorializzazione" taglia anche un altro nodo: l'universalismo democratico si può sviluppare soltanto se la centralità dei territori si riduce, e d'altra parte la sindrome dell'accerchiamento di chi teme la "confusione delle razze" si arrocca nel proprio territorio. Che le ricette federalistiche risultino oggi tanto diffuse non è soltanto il prodotto di una moda, ma la prova stessa del tentativo in corso di mantenere unite due visioni del mondo che tali non possono restare, perché il vettore che le guida punta in due direzioni opposte: verso il molto grande, o verso il molto piccolo.

Personalmente non sono capace che di presentare le ragioni che mi spingono a collocarmi dalla parte dell'universalismo (pur dichiarandomi conscio della portata degli argomenti dell'altra parte). Le espongo così. I concetti fondamentali intorno ai quali la mia discussione si è svolta sono: universalismo, democrazia, globalizzazione, e comunitarismo. Ora, è del tutto evidente che quest'ultimo termine fa a pugni con l'universalismo e che la globalizzazione rischia di soffocare la fioritura delle democrazie. A loro volta, globalizzazione e comunitarismo – seppure non del tutto incompatibili – hanno non poche difficoltà a contemperarsi. Universalismo e democrazia rimangono – per così dire – gli unici due birilli che non cadono sotto la spinta l'uno dell'altro, cosicché non mi pare insensato pensare che i grandi problemi che oggi ci troviamo ad affrontare – fame, guerre civili, degrado ambientale – non possano che essere affrontati *democraticamente* e da un punto di vista *universalistico*.

Se mi si chiedesse infine perché le cose stiano così, aggiungerei semplicemente che ci stiamo sporgendo su quello che considero il nodo fatale della nostra storia (occidentale), stretto dallo scontro tra i due grandi miti dell'antichità, quello omerico di Odisseo, incessantemente spinto alla conoscenza, e quello persiano raccontatoci da Erodoto, secondo cui l'ignoto era il nemico. La storia ha dato certamente ragione a Erodoto e non a Odisseo; ma con altrettanta certezza aggiungo che se avesse vinto Odisseo, la nostra sarebbe stata tutt'un'altra storia.

Note

¹ B. Pascal, *Pensieri*, n. 303 (trad. it. Torino, Einaudi, 1962), p. 135.

² L'opera più recente sui confini che conosco è quella di P. Zanini, *Significati del confine* (Milano, Bruno Mondadori, 1997), dotato di una buona bibliografia.

³ Sui confini e la loro portata "morale", cfr. L. Bonanate, *I doveri degli stati* (Roma-Bari, Laterza, 1994), cap. III, § 1, e § 4.

⁴ Cfr. G. Hermet, *Le passage à la démocratie*, (Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996), p. 103.

⁵ Cfr. B. Badie, *La fine dei territori* (trad. it. Trieste, Asterios, 1996), pp. 14-15. Do naturalmente per scontato che l'espressione "relazioni internazionali" abbia ormai perduto gran parte dell'enfasi che una volta si poneva sull'aggettivo riguardante i rapporti tra nazioni; oggi la usiamo come sinonimo di politica "globale", insieme dei rapporti tra gli stati.

⁶ A. Gewirth, "Ethical Universalism and Particularism", *The Journal of Philosophy*, 85 (1988), n. 6, p. 283.

⁷ S. P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (1993), n. 3., p. 39.

⁸ Ho discusso queste prospettive molte volte; per una visione sintetica, cfr. *Una giornata del mondo* (Milano, Bruno Mondadori, 1996).

⁹ Per quanto riguarda questa impostazione vedi D. Archibugi - D. Held, eds., *Cosmopolitan Democracy* (Cambridge, Polity Press, 1995).

¹⁰ Ma mi limito a rinviare alla presentazione che ne ho già fatto in *Una giornata del mondo*, cit., p. 141.

¹¹ Le migliori sintesi a questo proposito sono quella di R. A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici* (trad. it. Roma, Editori riuniti, 1990); e quella di S. P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo* (trad. it. Bologna, Il Mulino, 1995).

¹² Questo è uno dei punti discussi da M. Doyle, "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, 80 (1986), n. 4, ripreso in particolare da R. Cohen, "Pacific Unions: A Reappraisal of the Theory that 'Democracies Do not Go to War with Each Other'", *Review of International Studies*, 20 (1984), n. 3; e da A. M. Kacowicz, *Zones of Peace: Democracies as Satisfied Powers?*, *Journal of Peace Research*, 32 (1995), n. 2. Informazioni generali sulla tematica si trovano nei contributi raccolti nel fascicolo dedicato a democrazia e pace dall'*European Journal of International Relations*, I (1995), n. 4.

¹³ Cfr. K. J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflicts and International Order, 1648-1989* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), cap. 12.

¹⁴ Cfr. S. A. Bremer, "Dangerous Dyads. Conditions Affecting the Likelihood of Interstate War, 1816-1965", *Journal of Conflict Resolution*, 36, 1992, n. 2, p. 327. J. A. Vasquez, *The War Puzzle* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), richiamandosi a sua volta anche a quello studio, insiste sulla centralità dell'aspetto territoriale nello scoppio delle guerre e quindi sul ruolo particolare della contiguità.

¹⁵ Cfr., per tutti, Th. Risse-Kappen, "Democratic Peace - Warlike Democracies?", *European Journal of International Relations*, I (1995), n. 4; J. Macmillan, "Democracies Don't Fight: a Case of the Wrong Research Agenda?", *Review of International Studies*, 22, 1996, n. 3.

¹⁶ H. S. Farber - J. Gowa, "Politics and Peace", *International Security*, 20, 1995, n. 2.