



Costituzionalismo.it

Fascicolo 2 | 2018
SETTANT'ANNI DI "USO" DELLA COSTITUZIONE

Malattia mentale e suffragio universale: le aporie dell'isocrazia. Rileggendo "La giornata di uno scrutatore" di Italo Calvino

di ENRICO GROSSO

**MALATTIA MENTALE E SUFFRAGIO UNIVERSALE:
LE APORIE DELLA DEMOCRAZIA
RILEGGENDO “LA GIORNATA DI UNO SCRUTATORE”
DI ITALO CALVINO**

di *Enrico Grosso*
Professore ordinario in Diritto costituzionale
Università degli Studi di Torino

ABSTRACT

ITA

La rilettura della “Giornata di uno scrutatore” di Italo Calvino continua a offrire sorprendenti chiavi interpretative e a proporre spunti di riflessione interessanti. Il romanzo investe uno dei capisaldi della teoria della democrazia rappresentativa, quello che fa leva sul principio del suffragio universale e dell’uguaglianza tra tutti i cittadini nella partecipazione, attraverso il voto, all’esercizio della sovranità. Il saggio prende spunto dalle riflessioni di Calvino per proporre un itinerario storico attraverso le teorie che hanno affrontato il “problema democratico”. Partendo dalla questione del voto dei “matti”, degli “idioti”, degli “incosapevoli”, dei “poveri di spirito” (come vengono definiti nelle pagine del libro), vengono messi a nudo alcuni paradossi dell’isocrazia. Questa presuppone l’uguaglianza del “valore” di ogni singolo voto (“uno vale uno”, come usa dire oggi). Ciò a sua volta presuppone l’uguaglianza del “valore” di ogni singola opinione che a quel voto è sottesa e dunque ipostatizza l’idea del cittadino educato e informato, ma anche consapevole e desideroso di essere e restare educato e informato, di formarsi – appunto – una “opinione” degna di essere paragonata e resa del tutto equivalente, sul piano del “valore”, alle altre. È lo iato tra questo figurino astratto e il “popolo sovrano” in concreto che da secoli affanna i teorici della democrazia. Il rischio è di restare stretti tra l’utopia di una democrazia esigente in cui uomini razionali tutti uguali, educati e in-

formati, si rendono attivi esercitando così una essenziale “competenza morale” nell’arte del governo, e la “rozza materia” di cui parla Bobbio, che mette in crisi ogni idea del voto come “sacramento dell’uguaglianza”.

EN

On rereading “*La giornata di uno scrutatore*” by Italo Calvino, we keep finding amazing interpretation keys and interesting hints of reflection. The novel gets to one of the cornerstones of the theory of representative democracy: the principle of universal suffrage and the equality of all citizens in taking part to the exercising of sovereignty through the vote. The essay takes its cue from Calvino’s considerations in order to propose a historical path through the theories which have dealt with “the democratic problem”. Starting from the problem of the vote of “the mad”, “the idiot”, “the unaware”, “the simple minded” (as they are defined in the pages of the book), some paradoxes of isocracy are laid bare. Isocracy requires the equality of the “value” of each single vote, (“one is worth one”, as they say today). This implies the equality of the “value” of each single opinion under that vote and means that any citizen is considered educated and well-informed, but also aware and wishing to be and remain educated and well informed: that is to say, wishing to develop an “opinion” worth of being compared and made equal to the others as regards its “value”. The theorists of democracy have been worrying for centuries about the “hiatus” between this abstraction and the actual “sovereign people”. The risk is to remain entangled between the utopia of a democracy where rational men, all well educated and informed, make themselves active by exercising an essential “moral competence” in the art of governing and the “rough stuff” mentioned by Bobbio, which creates difficulties for any idea of the vote as a “sacrament of equality”.

MALATTIA MENTALE E SUFFRAGIO UNIVERSALE:
LE APORIE DELLA DEMOCRAZIA
RILEGGENDO “LA GIORNATA DI UNO SCRUTATORE”
DI ITALO CALVINO

di *Enrico Grosso*

SOMMARIO: 1. *Premessa*; 2. *I poveri di spirito e l'uguaglianza politica*; 3. *L'educazione delle masse e il problema del Cottolengo, “universo a parte”*; 4. (segue) *Le limitazioni del diritto di voto nella legislazione italiana*; 5. *La democrazia esigente e lo sviluppo della coscienza individuale*; 6. *In conclusione: come promuovere la costruzione del cittadino consapevole.*

1. Premessa

La rilettura, a distanza di cinquant'anni, della “Giornata di uno scrutatore” di Italo Calvino continua a offrire sorprendenti chiavi interpretative e a proporre spunti di riflessione interessanti e non consueti non solo al medico psichiatra, o allo storico dell'età contemporanea, o allo studioso di diritto civile, ma anche al costituzionalista. Le pagine di Calvino pongono più di un problema con riferimento a uno dei capisaldi della teoria della democrazia rappresentativa, quello che fa leva sul principio del suffragio universale e dell'uguaglianza tra tutti i cittadini nella partecipazione, attraverso il voto, all'esercizio della sovranità. La descrizione dell'esperienza di uno scrutatore presso l'istituto “Cottolengo” di Torino, quell'enorme struttura di carità e assistenza – metà ospedale, metà ospizio – che aveva la funzione «di dare asilo, tra i tanti infelici, ai minorati, ai deficienti, ai deformati, giù giù fino alle creature nascoste che non si permette a nessuno di vedere»¹, mette in crisi, lasciandola inerme di fronte ai suoi paradossi, la grande retorica democratica dell'isocrazia: l'idea secondo cui – sulla base del principio che “uno vale uno” – le teste, tutte le teste, si contano (onde

¹ I. CALVINO, *La giornata di uno scrutatore*, Torino, Einaudi, 1963, p. 11.

evitare, se possibile, di tagliarle ...), e la decisione collettiva vincolante può emergere soltanto a seguito dell'applicazione di un insieme di regole dirette a garantire «la più ampia e più sicura partecipazione della maggior parte dei cittadini, sia in forma diretta sia in forma indiretta, alle decisioni politiche», di tal che «tutti i cittadini ... debbono godere dei diritti politici, cioè del diritto di esprimere col voto la propria opinione e/o di eleggere chi la esprima per lui»².

Lo scritto di Calvino ci costringe ad andare alla radice del “problema democratico”, ad esercitare quella «salutare quanto detestabile, lezione dei cinici» che più o meno negli stessi anni Norberto Bobbio invitava tutti a «prendere sul serio», affrontando di petto la questione dello scollamento tra il modello astratto dell'esercizio dei diritti di partecipazione da parte di individui tutti uguali, razionali, ben informati, competenti, dotati di coscienza morale³, e il funzionamento concreto di una democrazia “senza qualità”, praticata nell'apatia e nell'indifferenza, cui sembrano inevitabilmente tendere le società di massa.

L'angolo visuale, particolare fino al punto di trasformarsi in “caso limite” all'incontrario, è quello del voto di coloro che sono “inconsapevoli per definizione”, di quegli «idioti portati a votare, o vecchie moribonde, o paralizzati dall'arteriosclerosi, comunque gente priva di capacità di intendere»⁴. Il voto di costoro, oltre a essersi trasformato – nella polemica politica virulenta dei primi anni Cinquanta – in «sinonimo di truffa, di broglio, di prevaricazione»⁵ da parte di chi (i democristiani) quei voti era in grado di controllare e indirizzare (e per il quale proprio quei voti erano particolarmente preziosi, in un'elezione come quella del 1953, cui il racconto si riferisce, in cui il singolo voto

² N. BOBBIO, *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in *Mondoperaio*, 1975, n. 10, p. 40, anche in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato*, Roma, Mondoperaio, 1976, pp. 40 ss.

³ Di «persona morale e razionale» parla Bobbio, quando sottolinea che è l'individuo – non il popolo – il fondamento etico della democrazia: un individuo «razionale nel senso di essere in grado di valutare le conseguenze non soltanto immediate ma anche future delle proprie azioni, e quindi di valutare i propri interessi in relazione agli interessi degli altri, e con questi compatibili, in un equilibrio instabile ma sempre passibile di essere ristabilito attraverso la logica, caratteristica di un regime democratico, del compromesso» (cfr. N. BOBBIO, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in *Teoria Politica*, III, 1987, 3, p. 3, ora in *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 2009 (2), p. 378).

⁴ I. CALVINO, *La giornata*, cit., p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

in più poteva avere un significato decisivo⁶), mette a nudo il paradosso: l'isocrazia presuppone l'uguaglianza del "valore" di ogni singolo voto ("uno vale uno", appunto), ma ciò a sua volta presuppone l'uguaglianza del "valore" di ogni singola opinione che a quel voto è sottesa. E dunque presuppone un cittadino non solo educato e informato, ma consapevole e desideroso di essere e restare educato e informato, e di rendersi attivo, di formarsi – appunto – una "opinione" degna di essere paragonata e resa del tutto equivalente, sul piano del "valore", alle altre.

Il voto dei "matti", degli "idioti", dei "cutu" (il crudele epiteto che il dialetto torinese impietosamente assegnava e ancora assegna agli ospiti della Casa fondata da Giuseppe Cottolengo) mette immediatamente in gioco questa convinzione, e costringe a fare i conti con la tenuta complessiva di questa concezione assai esigente della democrazia moderna. Costringe a fare i conti con uno dei luoghi classici della polemica antidemocratica, che fin dall'antichità muove critiche senza appello all'idea che siano i *molti* – ignoranti, ondivaghi, influenzabili, strumentalizzabili, inaffidabili, in una parola i *peggiori* – a detenere il potere, sottraendolo ai *pochi* – colti, capaci di autonomia di pensiero, intelligenti, seri, affidabili, in una parola i *migliori* – che garantirebbero prestazioni di assai più alto livello in quella vera e propria «scienza» che è l'esercizio dell'attività politica⁷.

⁶ È lo stesso Calvino a ricordarci, proprio all'inizio del racconto, che quella volta «si trattava per i partiti del governo di far valere una nuova legge elettorale (la "legge-truffa", l'avevano battezzata gli altri) per cui la coalizione che avesse preso il 50% + 1 dei voti avrebbe avuto i due terzi dei seggi» (*Ibid.*, pp. 9 e s.).

⁷ Nell'impostazione della tradizionale letteratura antidemocratica, contrapporre i «più» ai «meno», ossia far prevalere la regola procedurale di maggioranza, significa soltanto far prevalere gli stupidi sugli intelligenti, i rozzi sui raffinati, gli ignoranti sui colti, in definitiva i peggiori sui migliori. Il tema è stato affrontato con intelligenza da V. PAZÉ, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma, Laterza, 2011, spec. pp. 11 ss., che ricostruisce la «cattiva fama» di cui la democrazia godeva presso la maggior parte degli intellettuali dell'antichità greca. Vi si trovano le lucide e sprezzanti considerazioni dell'anonimo autore della Costituzione degli ateniesi, secondo il quale la democrazia è il governo «della feccia e dei mascalzoni»; o l'abrasiva ironia di Aristofane, che nei Cavalieri mette in scena Demo (personificazione del popolo), convinto di avere in mano il potere, ma pronto a farsi abbindolare da chiunque abbia l'abilità di soddisfarne qualche appetito; o il duro confronto di Platone con la democrazia del suo tempo, la sua diffidenza per l'abilità dei retori (mera abilità, e non arte, è infatti la retorica per il Socrate platonico) e la sua convinzione che la demagogia non sia una degenerazione, ma l'essenza stessa della politica democratica, laddove «chi aspira a ricoprire cariche pubbliche deve omologarsi al *demos* e

2. I poveri di spirito e l'uguaglianza politica

Il «problema democratico», sotto il profilo del diritto di voto riconosciuto a «gente priva di capacità di intendere», è in primo luogo affrontato da Calvino sul piano del “peso uguale” che – in democrazia – il voto dei “poveri di spirito” finisce per assumere rispetto al voto dei “consapevoli”:

«Amerigo, velocemente, pensò al Discorso della Montagna, alle varie interpretazioni dell'espressione “poveri di spirito”, a Sparta e a Hitler che sopprimevano gli idioti e i deformati; pensò al concetto d'uguaglianza, secondo la tradizione cristiana e secondo i principi dell'89, poi alle lotte della democrazia durante tutto un secolo per imporre il suffragio universale, agli argomenti che opponeva la polemica reazionaria, pensò alla Chiesa che da ostile era diventata favorevole; e ora al nuovo meccanismo elettorale della “legge truffa” che avrebbe dato maggior potere al voto di quel povero idiota che al suo. Ma questo suo implicito considerare il proprio voto superiore a quello dell'idiota, non era già un riconoscere che la vecchia polemica antieguagliataria aveva la sua parte di ragione?»⁸.

La «polemica antieguagliataria» cui fa riferimento l'autore, più che «vecchia», è «antica». Recente, anzi, recentissima, è invece la (almeno apparente) unanimità di consensi circa l'indiscutibilità del principio dell'uguaglianza politica di tutti i cittadini.

Ancora nella prima metà del secolo XIX il principio del suffragio universale, fondato sull'idea dell'uguaglianza politica, era denunciato sia dalle élites liberali, che vi intravedevano una minaccia di sovvertimento della politica “illuminata” da essi perseguita, sia dai conservatori, che temevano conducesse a un inarrestabile sconvolgimento sociale, sia dai socialisti, scettici in merito alla capacità delle masse abbruttite dal lavoro o alienate dalla religione di dimostrare autonomia di pensiero e di azione, sia infine dai cattolici, i quali, nell'ottica di una concezione organicista della società, non ammettevano l'idea

assecondarne i capricci, perché dal volere del popolo dipende la sua sopravvivenza politica, e spesso anche fisica».

⁸ I. CALVINO, *La giornata*, cit., p. 26 s.

dell'individuo “*sui iuris*”, capace di decidere da sé del proprio destino. A tutti costoro – per dirla in termini inevitabilmente schematici, ma che consentono di andare al nocciolo della questione – era del tutto estranea l'idea stessa di “eguaglianza *politica* degli individui”⁹. Diversa era la questione con riferimento all'eguaglianza *civile*, ed eventualmente a quella *sociale*. Alla fondazione dei diritti (civili e sociali) è del tutto estranea l'idea di isocrazia. Quest'ultima predica una sorta di equivalenza formale di qualità (comprese quelle *intellettuali*) tra i membri del corpo sociale. Può quindi essere formulata soltanto nell'ambito di una visione atomistica e astratta della formazione del legame sociale.

Per dirla altrimenti, contrariamente ad altre forme di eguaglianza – che possono adattarsi senza problemi a una organizzazione gerarchica o differenziata della società – l'eguaglianza politica può essere concepita solo in una prospettiva radicalmente individualistica, che avvicina e annulla proprio le differenze più “naturalistiche” tra gli uomini: quelle che hanno a che fare con la conoscenza, la cultura, l'istruzione, la consapevolezza di sé.

Se ben si riflette sulla delicatissima questione, ci si rende conto che l'uguaglianza politica è la forma di uguaglianza più artificiale che vi sia. Essa non si lascia condizionare dalle categorie della giustizia distributiva, men che mai da quelle della giustizia commutativa. Al contrario, preconizza la costruzione (tutta artificiale) di una società fatta di soggetti qualitativamente identici, in cui il legame sociale non si fonda né sulla divisione del lavoro, né sull'assegnazione a ciascun individuo di un “posto” all'interno di un universo organizzato. L'idea che «*uno vale uno*» va molto al di là della mera proclamazione dell'uguaglianza nel possesso dei diritti individuali alla dignità, alla libertà o alla sicurezza, piuttosto che del diritto di proprietà o dei diritti sociali. Anzi, questi ultimi trovano il proprio fondamento teorico proprio sulla constatazione della *differenza*, laddove l'isocrazia presuppone e ipostatizza una equivalenza assoluta, ad un tempo immateriale e radicale, tra gli individui.

Per questo motivo appare particolarmente affascinante e stimolante l'avvicinamento descritto da Calvino tra il simbolo della più artificiale tra le uguaglianze (il rito laico delle elezioni a suffragio universale) e

⁹ Cfr., sul punto, le interessanti considerazioni di P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, spec. pp. 299 ss.

il simbolo della più naturale tra le separatezze (l'universo autonomo e autosufficiente, il vero proprio "mondo a parte", città nella città, simbolicamente rappresentato dal Cottolengo). Con tutte le contraddizioni che ne seguono.

Calvino sembra – ma con molta prudenza e con la "leggerezza" che ne contraddistingue la prosa¹⁰ – valorizzare le tesi dei "perplessi" di fronte alla "brutalità" dell'isocrazia. E in qualche modo ricalca alcuni luoghi classici della polemica antiegalitaria da lui stesso evocata nel passo citato all'inizio.

Per la verità, sebbene in quel passo vengano richiamati "i principi dell'89" è bene ricordare che nessun illuminista aveva preteso il diritto di voto per tutti. Non ne parla Rousseau, anche quando ritiene che il potere pubblico abbia il dovere di esprimere la volontà generale del corpo sociale. A sua volta Kant, se da un lato afferma che – nella costituzione ideale – lo *status* di cittadino attivo andrebbe riconosciuto a tutti i sudditi, dall'altro lato è ben attento a precisare che soltanto chi sia "padrone di se stesso" potrà concretamente aspirare ad esercitare il diritto di voto¹¹. La costituzione di un'associazione civile è possibile solo se gli uomini che la compongono sono veri individui, capaci di impegnarsi gli uni con gli altri in quanto *autonomi*. Come argomentato nella *Metafisica dei costumi*, l'autonomia (o «*indipendenza*») del *civis* consiste nel

«non dovere la propria esistenza e conservazione che al proprio diritto e alla propria forza come membro dello Stato, e non all'arbitrio di un altro ... Soltanto la capacità di votare costituisce la qualificazione del cittadino; questa capacità però presuppone l'indipendenza di questi nel popolo, poiché egli non soltanto vuol essere parte del corpo comu-

¹⁰ La stessa "leggerezza" da lui teorizzata e rivendicata come un valore, oltre che come la cifra stilistica della sua opera, quasi trent'anni dopo, nella prima delle sue celebri "lezioni americane": cfr. I. CALVINO, *Leggerezza*, in *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti, 1988, pp. 5 ss.

¹¹ I. KANT, *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793), ora in I. KANT, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1956, p. 260. Come osserva giustamente V. PAZÉ, *In nome del popolo*, cit., p. 29, l'autonomia preconizzata da Kant è in primo luogo quella economica, ma non è estranea al pensiero del filosofo di Königsberg l'idea che la partecipazione politica non possa prescindere dal possesso della capacità di compiere scelte autonome in quanto pienamente *consapevoli*.

ne, ma anche un membro di esso, vale a dire una parte che agisce secondo il proprio arbitrio in comunione con gli altri»¹².

Non vi è traccia di rivendicazioni in merito all'allargamento del suffragio nei *cahiers des doléances*, mentre nella prima fase della Rivoluzione il dibattito si incentra su chi individuare come elettore sulla base del principio dell' "essere direttamente coinvolti". Per i fisiocratici, solo il possesso della "terra" legittimava la partecipazione alla decisione politica, e dunque solo ai proprietari terrieri (in quanto, da un lato, i soli realmente "autonomi", e, dall'altro lato, i soli effettivamente "interessati" alle questioni coinvolgenti la proprietà e l'economia) avrebbe dovuto essere riconosciuto il diritto di voto. Per altri liberali, più generalmente, il censo giustificava il voto in quanto corollario del principio secondo cui il coinvolgimento sociale è determinato da fattori economici. Scrive Condorcet che «i proprietari sono più interessati degli altri a che il paese, che non possono lasciare, sia governato da buone leggi. Occorre pertanto favorirli nelle leggi politiche considerandoli come cittadini più veri degli altri»¹³.

Al contrario, il "popolo", è il più delle volte identificato – nei dibattiti dell'89 – nella "plebe" minacciante, o peggio nella "massa" eterogovernata. Diderot, nella voce *Multitude* dell'Enciclopedia, scrive: «Diffidate del giudizio della massa; negli ambiti oggetto di ragionamento o di filosofia la sua voce è quella della cattiveria, della stupidità, della disumanità, della derisione e del pregiudizio. Diffidatene anche nelle cose che presuppongono o molte conoscenze, o un gusto squisito. La massa è ignorante e inebetita»¹⁴. La massa è quella cui «si fa credere qualunque cosa», che «conosce solo la volontà degli altri, pensa ciò che le si fa pensare, non importa se nel suo interesse o contro». Una sorta di preumanità governata dagli istinti e dai bisogni.

Sieyès teorizza che, sebbene tutti appartengano al corpo dei cittadini, che abbraccia tutti i piani dell'edificio sociale, alcuni (identificati sommariamente nelle classi più infime, negli individui sprovvisti di sufficienti requisiti di ordine economico, e di conseguenza privi di un

¹² I. KANT, *La metafisica dei costumi. Parte prima: la dottrina del diritto* (1797), ora in I. KANT, *Scritti politici*, cit., pp. 500 s.

¹³ N. CONDORCET, *Réflexions sur le commerce des blés* (1776), in *Oeuvres de Condorcet*, Paris, Firmin Didot, 1847, t. XI, p. 170.

¹⁴ D. DIDEROT, *Multitude*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Metiers*, 1 ed., Tomo 10, 1751, p. 860.

adeguato standard culturale), sono molto più estranei agli interessi dell'associazione di quanto lo fossero alcuni cittadini meno stimati delle città antiche. Quindi esiste una classe di "cittadini di diritto" che non lo sono e non lo devono essere sul piano della partecipazione politica,

«uomini peraltro fisicamente validi, che, estranei a qualunque idea sociale, non sono in grado di assumere un ruolo attivo nell'ambito della cosa pubblica. Non ci si deve permettere di discriminarli in quanto persone, ma chi oserà trovare ingiusto che vengano in qualche modo esclusi, non, lo ripeto, dalla protezione della legge e dell'assistenza pubblica, ma dall'esercizio dei diritti politici?»¹⁵.

La stessa impostazione è condivisa da Condorcet, secondo il quale

«tra le esclusioni dal diritto di voto ve ne sono certe che possono essere ritenute naturali: per esempio l'esclusione dei minori, dei monaci, dei domestici, degli uomini condannati per un reato, di tutti coloro di cui si possa supporre che non abbiano una volontà illuminata o una volontà propria, di coloro che possono essere legittimamente sospettati di avere una volontà corrotta»¹⁶.

Pochi anni più tardi, Benjamin Constant individua nella «carezza di lumi» il principale ostacolo all'estensione del suffragio. Se per Constant tale carezza è essenzialmente figlia dell'indigenza (se dunque il suo ragionamento è fondamentalmente incentrato sulla difesa del suffragio censitario), nondimeno il punto centrale resta quello della «assenza di autonomia» che giustificherebbe la differenziazione nel riconoscimento della capacità politica. Come è stato giustamente osservato, infatti, il richiamo all'assenza di lumi», una volta depurato dei riflessi più smaccatamente ideologici, segnala un problema reale: fino a che punto è giustificabile l'attribuzione del diritto di voto – con pari valore rispetto a tutti gli altri – anche a chi sia palesemente carente di strumenti intellettuali che gli consentano di esercitarlo in modo consa-

¹⁵ E. SIEYES, *Observations sur le rapport du comité de Constitution concernant la nouvelle organisation de la France*, Versailles, 2 ottobre 1789, tr. it. in E. SIEYES, *Opere e testimonianze politiche*, Milano, Giuffrè, 1993, vol. 1, p. 469.

¹⁶ N. CONDORCET, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), in *Oeuvres de Condorcet*, cit., t. VIII, pp. 178 s.

pevole? «Possono le sorti della nazione essere affidate a chi vive in condizioni di tale marginalità sociale, da compromettere la sua capacità di formarsi autonomamente un'opinione»¹⁷? A chi, come scriveva Montesquieu, sia «privo di volontà propria»¹⁸?

Insomma, per i più raffinati, aperti e illuminati intellettuali del Settecento e del primo Ottocento il diritto di voto avrebbe dovuto essere riservato agli individui dotati di libertà e autonomia. Ciò rappresenterebbe il fondamento stesso del contratto sociale, che come qualunque contratto tra privati, per essere valido, presupporrebbe la capacità di agire da parte dei contraenti, individui razionali e *indipendenti*, che attraverso l'esercizio dei propri diritti di partecipazione contribuiscono a decidere sul futuro della collettività di cui fanno parte.

Orbene, tra le figure della “dipendenza”, cui consegue assenza di autonomia, la più difficile da padroneggiare e razionalizzare è sempre stata quella dei “matti”, dei “folli”, degli “alienati mentali”. Il problema più delicato, in questo caso, è sempre stato quello della delimitazione ed esatta definizione giuridica di una categoria appartenente essenzialmente alle discipline mediche (imbecillità, furore, demenza, ecc.). La follia, a differenza di altre ipotetiche cause di esclusione dal voto (come la minore età, il sesso, le condizioni di indigenza economica), mal si presta, infatti, a valutazioni di ordine rigorosamente obiettivo.

Da qui, sin dall'epoca della Rivoluzione, la sostituzione del concetto medico di alienato, quanto mai aleatorio, con quello giuridico di interdetto, che trasforma l'incerta categoria del deficit intellettivo in un compiuto e padroneggiabile *status* legale. Già nella Costituzione dell'Anno Terzo si precisa che l'interdizione giudiziale per motivi di furore, demenza o imbecillità comporta la sospensione dall'esercizio dei diritti di cittadino. Per privare l'alienato del diritto di voto occorre pertanto l'intervento di un tribunale. Tuttavia al suddetto tribunale è assegnato il ruolo di valutare se, dalla patologia invocata, derivi, in capo al soggetto interessato, l'incapacità di assumere decisioni consapevoli e autonome.

¹⁷ V. PAZÉ, *In nome del popolo*, cit., p. 30.

¹⁸ Cfr. CH. SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi* (1748), vol. 1, Torino, Utet, 1952, p. 281: «Tutti i cittadini, nei diversi distretti, devono avere il diritto di dare il loro voto per scegliere il rappresentante, eccettuati quelli che sono in così bassa condizione che si ritiene non abbiano volontà propria».

Non vi è chi non veda come lo stretto legame che si instaura tra privazione della capacità politica e assenza di “autonomia” possa essere foriero di ben altre conseguenze. Il folle è (forse) incapace di assumere scelte “autonome”, ma lo stesso criterio può essere assunto per altre categorie, alle quale infatti il diritto di voto viene egualmente negato: monaci, domestici, donne... E che dire degli “ignoranti”, coloro che sono privi di autonomia in quanto – per mancanza di strumenti culturali – incapaci di “giudizio” autonomo?

Questa idea è il fondamento di tutte le correnti “elitiste” e antiparlamentari moderne, che finiscono per ascrivere al suffragio universale un carattere “essenzialmente ottuso”. Come scrive Ernest Renan nel 1870, «il suffragio universale non capisce la necessità della scienza, la superiorità del nobile e del saggio. È incontestabile che, se ci si dovesse attenere a un unico criterio di selezione, la nascita varrebbe più dell’elezione. L’azzardo della nascita è inferiore all’azzardo dello scrutinio. La designazione dei poteri sociali a suffragio universale diretto è la più grossolana macchina politica che sia mai stata usata»¹⁹.

A voler seguire il ragionamento di Renan, il suffragio universale segnerebbe niente di diverso che l’avvento “del potere del numero e dell’ignoranza”. Tuttavia, dalla stessa polemica, scaturisce l’altro filone, quello che proprio in funzione del suffragio universale rivendica la necessità dell’“educazione alla democrazia”, come parte del programma più generale di “educazione delle masse”, e dunque strumento atto a compensare e correggere l’immaturità del popolo. Proviamo a dipanare il bandolo di questa complessa matassa, ritornando al racconto di Calvino

3. L’educazione delle masse e il problema del Cottolengo, “universo a parte”

C’è un passo della “giornata di uno scrutatore”, nel quale Amerigo, l’alter ego dello scrittore, mette a nudo il paradosso della “democrazia applicata al Cottolengo”. Nei confronti di quell’universo a parte, non vale – o almeno sembra non poter valere – la lezione che lo Stato costituzionale ha inteso trarre dai primi – acerbi – esperimenti di suffra-

¹⁹ E. RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale*, in *Oeuvres complètes d’Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, t. 1, pp. 360 ss.

gio universale della seconda metà dell'Ottocento: ossia che il suffragio universale può assumere un significato "democratico" soltanto a condizione che i titolari dei diritti di partecipazione siano messi *concretamente* nelle condizioni di esprimere un voto libero e consapevole, attraverso quelle che sono state definite le *precondizioni liberali* e le *precondizioni sociali* della democrazia²⁰: ossia la garanzia costituzionale di una serie di diritti (libertà personale, libertà di espressione, libertà di riunione e di associazione, diritto all'informazione e pluralismo della stessa, diritto alla sussistenza, alla – buona – salute, all'istruzione), idonei a consentire che tutti si formino autonomamente la propria opinione e compiano le proprie scelte politiche con piena consapevolezza.

Come può funzionare tutto questo apparato, si chiede Amerigo, nei confronti degli ospiti del Cottolengo? In questo caso

«le urne si trovavano in un ospizio, dove non avevano potuto né tenersi comizi, né manifesti essere affissi, né venderli giornali»²¹, mentre subito dopo aggiunge che «nei votanti continuava a serpeggiare il fermento dell'eccezione, della rottura della norma. Le elezioni in sé non c'entravano: chi ne sapeva nulla? Il pensiero che li occupava pareva essere soprattutto quello dell'insolita prestazione pubblica richiesta a loro, abitatori di un mondo nascosto, impreparati a recitare una parte di protagonisti sotto l'inflessibile sguardo di estranei, di rappresentanti di un ordine sconosciuto»²².

Insomma, come si garantisce l'effettività dei diritti politici a persone che, vivendo appunto in un "universo a parte", non sono raggiungibili dagli strumenti che lo Stato costituzionale mette a disposizione, anche in termini di "pedagogia sociale", affinché, per usare ancora le parole di Bobbio, sia assicurata a tutti la «libertà del volere», ossia la capacità di «orientare il proprio volere verso uno scopo, di prendere delle decisioni, senza essere determinati dal volere altrui»²³?

La risposta del costituzionalismo alla presunta mistificazione del suffragio universale è nota. Il problema della carenza di autonomia si

²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 6 ss.; M. BOVERO, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Roma, Laterza, 2000, pp. 38 ss.

²¹ I. CALVINO, *La giornata*, cit., p. 20.

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 48 ss.

risolve creando le precondizioni giuridiche e sociali dell'uguaglianza politica. A cominciare dall'educazione del *civis* e dalla costruzione della c.d. "opinione pubblica". Già nell'Ottocento gli intellettuali più illuminati insistevano sulla necessità di investimenti pubblici in istruzione ed educazione, affinché venisse colmato l'inevitabile gap cognitivo tra le masse e le élites. Il problema, allora, era innanzi tutto quello delle masse contadine: «Come organizzare una nazione in cui il contadino non capisce e domina la situazione in ragione del numero?» si chiede George Sand nel 1870²⁴. Il diritto di voto, secondo quegli autori illuminati del XIX secolo, andava dunque coniugato al dovere di istruzione, in modo che fosse la Repubblica a formare i propri attori politici, rendendo progressivamente tutti i cittadini consapevoli del proprio ruolo civico. In ciò consisteva l'essenza del repubblicanesimo.

Restava però, e ha continuato ad emergere nel tempo come il conitato di pietra del dibattito pubblico sul "problema democratico", la questione degli alienati, degli internati nei manicomi e negli ospizi, e poi anche – più in generale – di tutti coloro che, per bisogno, dipendevano dall'assistenza pubblica. Nel 1873, agli albori della Terza Repubblica, si pensa di privare del suffragio (appena riconfermato per tutti i cittadini maschi) coloro che siano stati ricoverati negli ospizi: dunque non soltanto i folli, ma anche – più semplicemente – gli indigenti, sono oggetto di un atteggiamento obbiettivamente "prevenuto" da parte di chi riteneva non sufficientemente garantita la loro autonomia di pensiero. Ancora in pieno '900 gli ospiti delle case di beneficenza francesi non potevano essere eletti consiglieri municipali, perché ritenuti privi della «autonomia necessaria all'esercizio delle funzioni elettive». Tale articolo della *loi municipale* del 1884 è stato abrogato solo nel 1975²⁵.

²⁴ G. SAND, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, cit. in P. ROSANVALLON, *Le sacre*, cit., p. 352.

²⁵ Cfr. l'art. 32 della *loi municipale* del 1883, abrogato dalla legge 30 giugno 1975. Sul punto, diffusamente, P. ROSANVALLON, *Le sacre*, cit., pp. 412 ss., il quale fa notare come, paradossalmente, l'abrogazione in oggetto sia inserita nelle «*Dispositions tendant à favoriser la vie sociale des personnes handicapées*». Il legislatore, in sostanza, non ha inteso affatto "reintegrare gli esclusi", le persone prive di autonomia economica, nella comunità degli eleggibili alle elezioni municipali, bensì, più banalmente, «soddisfare un gruppo di pressione efficace e favorire il suo inserimento sociale. È la soppressione di una discriminazione verso una minoranza [gli handicappati] che lo ha motivato, molto più che la volontà di considerare l'uomo economicamente dipendente come un individuo libero, soggetto politico a tutto tondo» (*ibid.*, p. 415).

Ciò che si è appena rilevato in ordine alle difficoltà ad accettare che anche i “domestici”, gli indigenti, più in generale coloro che “dipendono dagli altri”, possano essere considerati cittadini attivi, cui riconoscere il diritto di voto, sottolinea la estrema problematicità del concetto di isocrazia. La figura che ancora oggi rappresenta il simbolo vivente dell’incompletezza di tale processo di universalizzazione della cittadinanza politica è proprio quella del “folle”, di colui che – per definizione e, si potrebbe dire, per “diagnosi clinica” – manca di indipendenza e di capacità di giudizio, ossia della capacità di comportarsi da attore razionale. Se è vero che, per citare ancora Bobbio, il «fondamento etico della democrazia» è necessariamente un individuo «razionale nel senso di essere in grado di valutare le conseguenze non soltanto immediate ma anche future delle proprie azioni, e quindi di valutare i propri interessi in relazione agli interessi degli altri, e con questi compatibili, in un equilibrio instabile ma sempre passibile di essere ristabilito attraverso la logica»²⁶, può immaginarsi che tale concezione così esigente possa attagliarsi anche a chi è “estraneo a se stesso”?

Alcune legislazioni, come già accennato, hanno risolto il problema assorbendo la categoria clinica della follia in quella giuridica della incapacità civile. Il problema dell’ineguaglianza politica è stato, in tal modo, nuovamente collocato nella sfera del godimento dei diritti civili. Dopodiché, alle Costituzioni è spettato disciplinare i casi e i modi in cui, dalla privazione della capacità civile, potesse (o dovesse) derivare la perdita di quella politica.

L’Italia, sotto questo profilo, ha seguito un percorso singolare (che costituisce quasi un *unicum* nel diritto comparato), favorito dalla formulazione letterale del quarto comma dell’art. 48, che ha consentito addirittura, con l’approvazione della legge n. 180/1978, l’abolizione di ogni residua limitazione all’esercizio del diritto di voto per motivi di incapacità civile.

4. (segue) Le limitazioni del diritto di voto nella legislazione italiana

²⁶ N. BOBBIO, *Teoria generale*, cit., p. 378.

L'Assemblea costituente aveva discusso di una serie di possibili limiti all'esercizio del suffragio, il principale dei quali, peraltro, non faceva affatto leva su supposte "carenze" di tipo cognitivo, ma era significativamente legato (secondo un'impostazione su cui ci siamo già soffermati) all'effettivo esercizio di un'attività lavorativa, e dunque – nuovamente – alla tradizionale nozione di "autonomia" che vi si riconnetteva. Una proposta Tosato, fatta propria da Mortati e caldeggiata anche da alcuni esponenti socialisti, tanto da essere ripresa da Basso in seno alla I sottocommissione, tendeva a sancire l'esclusione dal voto per chi «vive senza esercitare un'attività lavorativa». Ma i comunisti e i liberali si opposero fermamente. Un altro emendamento introduceva un «dovere di svolgere un'attività o esplicare una funzione, idonea allo sviluppo economico o culturale o morale o spirituale della società umana conformemente alle proprie possibilità ed alla propria scelta», e specificava che «l'adempimento di questo dovere è presupposto per l'esercizio dei diritti politici». Fu l'Assemblea a bocciare entrambe le proposte, aggiungendo tuttavia, quasi per compensazione, la possibilità di limitare del diritto di voto «nei casi di indegnità morale indicati dalla legge», e lasciando dunque alla legge ordinaria più ampie possibilità di intervenire su singole ipotesi di esclusione. Allo stesso modo, fu inserita la formula che *consente*, ma non *obbliga*, la limitazione del diritto di voto «per incapacità civile», oltre che «per effetto di sentenza penale irrevocabile».

La Costituzione ha pertanto lasciato alla legislazione ordinaria un ampio margine di discrezionalità attraverso la formulazione di prescrizioni "aperte", che non impediscono al Parlamento di determinare in concreto i confini dell'esclusione, purché tale determinazione avvenga per categorie generali e non attraverso disposizioni *ad personam*.

L'allargamento del suffragio ai "folli", agli internati in ospedali psichiatrici, in tale contesto costituzionale, ha cominciato ad essere oggetto di dibattito pubblico a partire dalla fine degli Anni '60. Il legislatore ha più volte modificato la normativa in materia di incapacità elettorale, pervenendo progressivamente a una sempre maggiore diminuzione delle singole ipotesi di esclusione. Fino al 1978 la legge privava della capacità elettorale «gli interdetti e gli inabilitati *per infermità di mente*»²⁷, cosicché – già originariamente – il diritto di voto non era sottratto agli inabilitati per altre ragioni (coloro che, per pro-

²⁷ Così l'art. 2 del DPR 223/67, nel testo originario.

digialità o abuso abituale di sostanze alcoliche o di stupefacenti, espongono sé o la propria famiglia a gravi pregiudizi economici; i sordomuti; i ciechi dalla nascita o dalla prima infanzia). Inoltre era prevista la *sospensione* dal diritto di voto «per i ricoverati negli istituti psichiatrici a decorrere dalla data del decreto del tribunale che autorizza in via definitiva la loro ammissione negli istituti suddetti» e «fino alla data del decreto col quale il presidente del tribunale autorizzi ... il loro licenziamento dagli istituti medesimi»²⁸.

L'art. 11 della legge n. 180/1978, come si accennava, ha tuttavia abrogato entrambe le disposizioni, eliminando così qualsiasi ipotesi di limitazione del diritto di voto per incapacità civile. Oggi, pertanto, tale possibilità offerta dalla Costituzione al legislatore risulta “congelata” da quest'ultimo, il quale ha stabilito – nell'attuale fase storica – di non avvalersene.

Esso si avvale invece ampiamente dell'altra possibilità offerta dalla Costituzione, ossia quella di prevedere limitazioni «per effetto di sentenza penale irrevocabile». Attualmente sono esclusi dall'elettorato: i condannati a pena che importa la interdizione perpetua dai pubblici uffici; coloro che sono sottoposti all'interdizione temporanea dai pubblici uffici, per tutto il tempo della sua durata; coloro che sono sottoposti, *in forza di provvedimenti definitivi*, a misure di sicurezza detentive o alla libertà vigilata o al divieto di soggiorno in uno o più Comuni o in una o più Province, a norma dell'articolo 215 del codice penale, finché durano gli effetti dei provvedimenti stessi. Sono state invece abrogate, nel corso degli anni, altre fattispecie, che prevedevano originariamente la sospensione o la cancellazione dalle liste per coloro che erano stati condannati, indipendentemente dalla pena accessoria applicata, per una serie di reati espressamente elencati.

L'art. 48 consente infine la privazione del diritto di voto per “indegnità morale”. In tale categoria rientravano, fino al 2006, i falliti, per cinque anni dalla data del fallimento. Tale previsione era stata ritenuta dalla Corte costituzionale non incompatibile con la Costituzione, atteso che «l'elettorato, attenendo a diritti attribuiti nell'interesse generale, presuppone nel cittadino qualità adeguate all'altissima portata civica del suo contenuto»²⁹. In ogni caso la previsione legislativa in oggetto è

²⁸ Cfr. l'art. 3 del DPR 223/67, nella sua originale formulazione.

²⁹ Corte cost., n. 43 del 1970.

stata abrogata dal D.lgs. n. 5/2006. Anche i falliti, pertanto, sono oggi titolari del diritto di voto senza alcuna restrizione.

L'ordinamento italiano, in definitiva, ha progressivamente adottato una disciplina sempre più inclusiva, estendendo la capacità politica a categorie di individui che tradizionalmente ne erano escluse (e che nella maggior parte dei sistemi democratici ancora ne sono escluse). Non per questo si deve ritenere che il "problema democratico" su cui Calvino rifletteva nel racconto del 1967 non sia più attuale. Sotto questo profilo, la legislazione italiana ha ritenuto di risolvere quel problema negandolo. E può darsi che altri strumenti non ve ne siano. Ma il problema, con i suoi paradossi e le sue aporie, resta intatto.

5. La democrazia esigente e lo sviluppo della coscienza individuale

Nella parte centrale del suo racconto, Calvino sembra lasciarsi vincere dalla logica del Cottolengo, l'universo a parte nel quale, alla fine, l'"umano" si prende la sua rivincita sul "politico". «Quest'accolta di gente menomata non poteva esser chiamata in causa, nella politica, che per testimoniare contro l'ambizione delle forze umane»³⁰, riflette Amerigo, di fronte al prete che difende animosamente il diritto dell'elettore palesemente incapace di intendere e di volere di essere accompagnato in cabina dalla monaca, che apporrà al suo posto la croce sul prevedibile simbolo. La gratitudine e non certo l'autonomia politica è ciò che giustifica e legittimamente muove tale modo di esercitare il proprio diritto di voto, secondo quel prete, il quale così risponde allo scrutatore: «E che idea vuole che ci abbiano più che la gratitudine? Povere creature che nessuno le vuole! Qui hanno chi gli vuol bene, li tiene qui, gli insegna! Ce l'hanno la volontà di votare! Più loro che tutti quelli che sono fuori! Perché sanno cos'è la carità!»³¹. Al che Amerigo finisce per riconoscere l'insensatezza del suo originario tentativo di far rispettare "alla lettera" le disposizioni dirette a tutelare l'effettività della personalità del voto: «Amerigo in quel momento non pensava più all'insensato motivo per cui si trovava lì; gli pareva che il confine di cui ora gli si chiedeva il controllo fosse un

³⁰ I. CALVINO, *La giornata*, cit., p. 50.

³¹ *Ibid.*, p. 48.

altro: non quello della “volontà popolare”, ormai perduto di vista da un pezzo, ma quello dell’umano»³².

Qui la “democrazia esigente” si scontra di fronte alla sua più evidente e macroscopica contraddizione. Qui l’idea utopica di un contesto democratico in cui uomini razionali tutti uguali, educati e informati, consapevoli e *desiderosi* di essere e restare educati e informati, si rendono attivi esercitando così una essenziale “competenza morale” al di sopra della “competenza tecnica” nell’arte del governo, si infrange contro la «rozza materia» bobbiana, la pratica di coloro per i quali «l’atto del voto occupava un posto minimo nella coscienza, era una crocetta da segnare con la matita su di un segno stampato, qualcosa che si doveva fare come era stato insegnato loro con tanta cura, come il modo di comportarsi in chiesa o di tenere in ordine la branda»³³.

Qui, al di là delle più o meno estese interdizioni legislative, si pone la vera domanda: il voto è davvero quel “sacramento dell’uguaglianza” solennemente proclamato e altrettanto solennemente esercitato, che presuppone cittadini consapevoli e informati? O si deve al contrario ritenere che la democrazia non sia altro che il prodotto dell’agire di “uomini senza qualità”, che proprio in nome dell’artificialismo del concetto di “uguaglianza politica” e di quell’individualismo radicale che appiattisce ogni differenziazione intellettuale, morale, dentro un’idea che annulla ogni naturale differenza, fonda se stessa sulla mera forza del numero, della banale e un po’ triste contabilità del voto?

È un’idea “svilente” del rito democratico, se paragonata con quell’utopia “esigente” cui si faceva cenno, su cui Calvino offre pagine illuminanti, suscettibili tuttavia di diverse possibili chiavi di interpretazione.

Una è quella della “*strumentalizzazione*”: la degradazione del voto a esercizio per uomini senza qualità offre il destro alla strumentalizzazione della coscienza. È questa l’idea che traspare dal passo in cui Amerigo riflette sul cinismo di chi si servirebbe dei soggetti più indifesi carpandone la coscienza:

«Era il senso primo delle parole e delle istituzioni che andava rimesso in discussione, per stabilire il diritto della persona più indifesa a non essere usata come strumento, come oggetto. E questo, oggi, al

³² *Ibid.*, p. 75.

³³ *Ibid.*, p. 38.

punto in cui si trovava, al punto in cui le elezioni al “Cottolengo” venivano scambiate per un’espressione di volontà popolare, pareva talmente lontano, da non poter essere invocato che attraverso un’apocalissi generale»³⁴.

Qui le considerazioni di Calvino sembrano riprendere un argomento classico della polemica anti-universalistica “di sinistra”. Già nell’Ottocento, con riferimento all’allargamento del suffragio maschile attraverso un abbassamento dei requisiti censitari, e più avanti, nel primo Novecento, nel corso della battaglia per il riconoscimento del voto alle donne, settori non marginali dello schieramento “progressista” manifestavano perplessità – più che sull’affermazione astratta del principio di uguaglianza politica – sulla sua concreta e pratica realizzazione, che avrebbe finito per «fare un regalo ai preti e ai reazionari»³⁵.

In un contesto sociale fortemente inegualitario e nel quale masse popolari prive di autonomia erano di fatto dipendenti dal capriccio dei loro datori di lavoro, il suffragio universale poteva apparire a molti una vera e propria truffa, e il voto nulla più che il risultato di una cinica strumentalizzazione (si pensi alle prestazioni non certo entusiasmanti – per il campo progressista – delle elezioni a suffragio universale maschile praticate in Francia tra il 1848 e il 1851, che sancirono il trionfo di Napoleone III, meritandosi il commento caustico di Marx, secondo il quale il popolo aveva parlato «come un ubriaco»³⁶).

Un’altra chiave interpretativa è quella della “svalutazione”, ossia della perdita di significato dell’atto di votare, e con esso della pratica democratica in quanto tale. È questo il sentimento che traspare dal passo, già ricordato, in cui Amerigo degrada il voto degli ospiti del Cottolengo ad una mera «crocetta da segnare con la matita su di un segno stampato», tanto che essi, «privi di dubbi che si potesse far altrimenti che così, concentravano i loro sforzi nell’esecuzione pratica, già di per sé tale – specie per gli invalidi e gli attardati – da impegnarli

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ Così, ad esempio, si esprimeva Filippo Turati in una lettera ad Anna Kuliscioff del 1910, in relazione alla battaglia per il suffragio femminile (cfr. TURATI-KULISCIOFF, *Carteggio*, tomo 3, 1910-1914, Torino, Einaudi, 1977).

³⁶ K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 15.

interamente»³⁷. Qui, sebbene non esplicitata, emerge la critica (tipica della cultura antifascista di quegli anni) del c.d. “tradimento dei morti”, di coloro che, con Calamandrei, siglarono quel «patto giurato fra uomini liberi che volontari si adunarono per dignità non per odio decisi a riscattare la vergogna e il terrore del mondo». E ne scaturisce l'avvilimento e lo sconforto: «Che facessero presto, con tutte le loro barelle e stampelle, che s'affrettassero a compiere questo plebiscito di tutti i vivi e i moribondi e magari anche i morti: non era con le limitate ragioni formali di cui disponeva uno scrutatore che la valanga poteva essere fermata»³⁸.

Una lettura ancora diversa è quella dell’*“estranità”*: il Cottolengo è letteralmente “un altro mondo”, dove anche il voto acquista “un altro significato” e dove la volontà popolare diventa “uno scherzo”:

«Così, aveva vinto la sua battaglia: il voto del paralitico non era stato estorto. Ma un voto, cosa contava un voto? Questo era il discorso che gli faceva il “Cottolengo” con i suoi gemiti e i suoi gridi, vedila la tua volontà popolare che scherzo diventa, qua nessuno ci crede, qua ci si vendica dei poteri del mondo, era meglio lasciarlo passare anche quel voto, era meglio che quella parte di potere guadagnata così restasse incancellabile, inscindibile dalla loro autorità, che se la portassero su di loro per sempre»³⁹.

Tuttavia, a queste concezioni “pessimistiche” e “svalutative” del rito democratico che si pratica con le elezioni, se ne possono contrapporre altre, di tenore opposto, che mirano a relativizzare la concezione astratta ed esigente del cittadino attivo il quale, kantianamente, è sempre pronto a “fare un uso pubblico della propria ragione”. Sotto questo profilo, la “discesa” al Cottolengo può essere interpretata come un salutare bagno di umiltà e di presa di coscienza dell’irredimibile imperfezione umana della città democratica, quella città che, secondo Amerigo, «rischia sempre di scambiare le sue istituzioni per il fuoco segreto senza il quale le città non si fondano né le ruote delle macchine vengono messe in moto; e nel difendere le istituzioni, senza accorgersene, può lasciar spegnere il fuoco»⁴⁰.

³⁷ I. CALVINO, *Le giornate*, cit., p. 38.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

Una possibile chiave di lettura, in tale ottica, è quella del voto come espressione della “forza tranquilla”, se si vuole “grigia e disadorna”, ma in definitiva sobria e per questo motivo “preziosa” della democrazia. In un paese nel quale, per tradizione, viene assegnata rilevanza ai riti pomposi e barocchi, questa dimensione se vogliamo dimessa ma in ogni caso «*onesta e austera*» della pratica democratica appare all’autore una straordinaria conquista:

«La democrazia si presentava ai cittadini sotto queste spoglie dimesse, grige, disadorne; ad Amerigo a tratti ciò pareva sublime, nell’Italia da sempre ossequiente a ciò che è pompa, fasto, esteriorità, ornamento; gli pareva finalmente la lezione d’una morale onesta e austera; e una perpetua silenziosa rivincita sui fascisti, su coloro che la democrazia avevano creduto di poter disprezzare proprio per questo suo squallore esteriore, per questa sua umile contabilità ed erano caduti in polvere con tutte le loro frange e i loro fiocchi, mentre essa, col suo scarso cerimoniale di pezzi di carta ripiegati come telegrammi, di matite affidate a dita callose o malferme, continuava la sua strada»⁴¹.

Un’altra interpretazione è quella che valorizza comunque il voto come strumento di *emancipazione*. È a questa idea che fa riferimento Calvino nel passo in cui Amerigo si interroga sul ruolo che può assumere, per gli abitanti del Cottolengo, il rito delle elezioni, pur nell’assenza di qualsiasi consapevolezza circa il loro esatto significato “politico”. Alla fin fine, anche la semplice “illusione di esserci”, per un momento e basta, rappresenta l’indispensabile e confortevole “riconoscimento” di un’esistenza altrimenti negata:

«Le elezioni in sé non c’entravano: chi ne sapeva nulla? Il pensiero che li occupava pareva essere soprattutto quello dell’insolita prestazione pubblica richiesta a loro, abitanti d’un mondo nascosto, impreparati a recitare una parte di protagonisti sotto l’inflexibile sguardo di estranei, di rappresentanti d’un ordine sconosciuto; soffrendone alcuni, moralmente e nel fisico (avanzavano barelle con malati e arrancavano le grucce di sciancati e paralitici), altri ostentando una specie di fiera-zza, come d’un riconoscimento finalmente giunto della propria esistenza. C’era dunque in questa finzione di libertà che era stata loro imposta – si domandava Amerigo – un barlume, un presagio di libertà vera?»

⁴¹ *Ibid.*, pp. 18 s.

O era solo l'illusione, per un momento e basta, d'esserci, di mostrarsi, d'avere un nome?»⁴².

Insomma: anche al Cottolengo sarebbe possibile praticare, magari ben nascosta sotto un non celabile velo di inconsapevolezza, la forza emancipante della democrazia, che si manifesterebbe mediante il puro e semplice atto del partecipare, come tutti gli altri cittadini, a un rito che consente a ciascuno di poter dire: «anche io ci sono, anche io sono una persona». È sufficiente tutto ciò a superare le obiezioni della “democrazia esigente”? Basta a giustificare la parificazione del voto di coloro che non sono «padroni di se stessi» a quello degli altri elettori e a superare i paradossi dell'isocrazia? Calvino lascia la domanda in sospeso, evitando di sciogliere l'evidente ambiguità che, tra la «finzione di libertà» e il «barlume di libertà vera», circonda il riconoscimento del diritto di voto agli “inconsapevoli”.

Qualche risposta per la verità, oltre al mero formale allargamento del suffragio al di là delle barriere rappresentate dalla c.d. “malattia mentale”, la legislazione italiana ha provato a fornirla.

6. In conclusione: come promuovere la costruzione del cittadino consapevole

Perché il voto sia davvero lo strumento di una “democrazia emancipante”, si argomenta, non è sufficiente garantirlo a tutti. Esso deve essere accompagnato da una continua azione di educazione e di “costruzione della consapevolezza”, affinché l'edificio democratico non poggi su fondamenta troppo fragili e destinate alla lunga ad essere spazzate via⁴³.

La Costituzione italiana non è affatto indifferente rispetto a questo fondamentale aspetto dello sviluppo della vita democratica. Ad esempio, secondo una lettura del principio di “libertà” del voto sancito dall'art. 48 comma 2 fatto proprio dalla stessa giurisprudenza costituzionale, i cittadini devono essere protetti da pressioni e controlli che potrebbero di fatto impedire che il voto sia effettivamente la libera

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ Cfr. sul punto, diffusamente, L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma, Laterza, 2002, vol. II, *Teoria della democrazia*, spec. pp. 56 ss.

espressione della coscienza di ogni singolo elettore. Non solo è indispensabile impedire che l'elettore possa essere vittima di coazioni fisiche o di minacce, ma altresì e soprattutto garantire che egli non sia soggetto a forme indebite di coazione psicologica, tali da pregiudicare la spontaneità della manifestazione di volontà espressa. A presidio dell'effettività di tale garanzia è collocata la c.d. "legislazione elettorale di contorno", diretta a disciplinare le campagne elettorali e le modalità di svolgimento della propaganda politica. Si tratta di un tipico caso di *legislazione costituzionalmente obbligatoria*. L'esigenza generale che essa mira a soddisfare è infatti quella di assicurare l'effettività del principio di libertà del voto, in nome del quale ciascun elettore va messo nelle condizioni di esprimere una scelta libera e consapevole. Ciò implica che ciascuna opzione politica abbia la stessa concreta opportunità di riscuotere consenso, indipendentemente dalle risorse economiche di cui possono, direttamente o indirettamente, disporre coloro che la propugnano. L'elettore deve perciò avere la possibilità non soltanto di votare in condizioni di materiale libertà da specifiche costrizioni o coazioni psicologiche, ma anche e soprattutto di informarsi nel modo più libero, completo ed esaustivo sui programmi e sulle proposte di tutte le forze politiche in campo. Pertanto i candidati di tutti i partiti e movimenti politici devono poter disporre tendenzialmente delle stesse condizioni di esercizio dell'attività di propaganda. Affinché si abbiano

«votazioni libere e non mere procedure tecniche deve essere presa in considerazione ... l'esistenza degli standard minimi di libertà nella formazione e nell'espressione della volontà. In questa prospettiva [va garantito il] principio del rispetto tendenziale dell'uguaglianza delle opportunità fra i concorrenti, in modo da tutelare l'uguaglianza formale della cittadinanza rispetto alla concentrazione sostanziale dei poteri di fatto»⁴⁴.

Quest'orientamento è diretto ad assicurare che l'elettore sia posto "effettivamente", e non solo formalmente, nelle condizioni di esprimere una scelta libera e consapevole, e dunque che in uno dei momenti essenziali per lo svolgimento della vita democratica questa non sia di

⁴⁴ Corte Cost., n. 155 del 2002; cfr. altresì Corte Cost., n. 112 del 1993.

fatto ostacolata da situazioni di svantaggio o di minoranza⁴⁵. Il problema è sempre quello della “genuinità” del voto, della sua “consapevolezza”, che ovviamente non si riflette nella privazione del voto per chi non lo sia o non lo dimostri, ma nella creazione delle condizioni affinché ciò possa avvenire.

Piuttosto, vi è da chiedersi se l’attuale legislazione elettorale di contorno – tarata essenzialmente sull’accesso al tradizionale mezzo radiotelevisivo – sia adeguata a fronteggiare le nuove, e assai pervasive, forme di comunicazione politica che si sviluppano sulla rete attraverso un uso spregiudicato, spesso cinico e comunque distorto dei social networks. Su tale fronte si sconta, per ora, un’evidente arretratezza, sia sul piano strettamente giuridico, sia – ciò che è più grave – sul piano più specificamente culturale.

È proprio in tale ambito che si colloca il punto di irrimediabile frizione rispetto alla condizione dei “matti”, o degli “idioti bravi” (come li chiama Calvino). È nei confronti di questi soggetti che tali tipi di garanzie non possono, per ragioni evidenti, funzionare allo stesso modo. Per quanto si investa in informazione ed educazione, per quanto si prevedano meccanismi di difesa dell’autonomia di coscienza politica dell’elettore, il problema della garanzia dell’indipendenza di pensiero del folle continuerà a costituire un ineluttabile fattore di contraddizione. Non si vuole ovviamente alludere ai molti che ai matti di Calvino qualcuno potrebbe essere tentato oggi di accomunare (i creduloni, gli sprovveduti, i poveri di spirito, i *followers* delle *fake news*, gli *haters* della rete ...), per i quali basterebbe forse qualche maggiore investimento in educazione e formazione scolastica di base. Il problema riguarda coloro che sono privi dei minimi requisiti intellettivi idonei a garantirne la capacità di intendere e volere.

È per questa ragione che, Italia a parte, nella maggior parte dei regimi democratici l’incapacità civile continua ad essere causa di esclusione dal diritto di voto. Il che produce, peraltro, altrettanto evidenti aporie. Tale esclusione, infatti, si fonda proprio sull’idea che il conclamato deficit intellettuale, almeno nei casi in cui diventi giuridicamente significativo (riflettendosi così in una formale perdita di *status*), non possa essere bilanciato né da un incremento di educazione e informazione politica, né da idonei strumenti di difesa della libertà e personalità del voto.

⁴⁵ Corte Cost., n. 48 del 1964.

La contraddizione insita in tale impostazione è stata messa in luce soprattutto nel dibattito pubblico sviluppatosi negli Stati Uniti, dove storicamente lo scivoloso argomento dell'autonomia di giudizio, della consapevolezza di sé, della sufficiente "qualità intellettuale" dell'elettore, è stato speso – dopo la Guerra di Secessione – allo scopo di inventare sempre nuovi "trucchi" (*literacy tests, grandfather clauses*) diretti a consentire (negli Stati del Sud) l'esclusione pratica dal voto di chi – i neri – non si voleva far accedere a un diritto di suffragio che era stato loro definitivamente e costituzionalmente assicurato sul piano formale.

A partire da queste clausole si è sviluppata quasi una sorta di "eugenetica della democrazia", con profluvio di test diretti a misurare il quoziente intellettuale dei potenziali votanti, finché – ma solo nel 1965 – il *Voting Rights Act* approvato nell'ambito della legislazione antisegregazionista, ha definitivamente abolito ogni residua ipotesi di esclusione dal voto per "difetto di consapevolezza". Ancora nel 1976, peraltro, un candidato risultato sconfitto in Pennsylvania pretendeva di far invalidare l'elezione sostenendo che l'avversario aveva vinto solo perché avevano votato per lui gli ospiti di un ospedale psichiatrico.

L'esclusione degli alienati si regge sul principio secondo cui sarebbe vitale per la democrazia essere elettori razionali. Solo questo giustificherebbe tale esclusione. Ma è un criterio la cui evanescenza è talmente evidente da mettere in crisi qualsiasi tentativo di razionale giustificazione. Se il diritto di voto può essere negato al folle in quanto soggetto incapace di lucidità, e dunque di consapevolezza, allora lo stesso diritto andrebbe negato a tutti coloro che – ancorché privi di patologie cliniche di sorta – siano come il folle carenti della medesima qualità personale. Con l'inevitabile corredo di inammissibili e comunque ingestibili giudizi di merito (formulati da chi?) circa l'effettivo grado di consapevolezza e razionalità che ciascuno di noi è in grado di esprimere. Per non parlare dell'altra, fondamentale, obiezione che potrebbe porsi a questo punto: il voto presuppone elettori "informati", ma nessuno può costringere il singolo cittadino ad informarsi. La stessa "educazione pubblica", oltre un certo limite, non può essere considerata obbligatoria.

Ecco perché, in tutti i paesi, le interdizioni elettorali fondate sulla malattia mentale appaiono ineluttabilmente destinate a cadere. Qui si pone il punto di caduta finale, in una irrisolta dialettica tra voto come esercizio consapevole della propria autonomia e capacità di giudizio, e

voto come pura espressione di individualità, tra voto come specchio di una “democrazia emancipante” e voto come espressione di una democrazia che sempre più si mostra “senza qualità”⁴⁶. Sembra purtroppo che, matti a parte, le democrazie contemporanee si stiano fatalmente indirizzando verso la seconda prospettiva. E questo esito, soprattutto se si tiene conto del momento storico in cui il racconto fu scritto, delle grandi speranze che in quell’epoca si riponevano nella capacità di sviluppo della società attraverso la politica, delle promesse – non proprio mantenute – che la democrazia italiana in quegli anni aveva formulato, prima di essere travolta da un sempre più diffuso disincanto, il Calvino della “Giornata di uno scrutatore” non avrebbe potuto davvero metterlo in conto.

⁴⁶ Cfr. A. DI GIOVINE, M. DOGLIANI, *Dalla democrazia emancipante alla democrazia senza qualità*, in *Politica del diritto*, 1993, pp. 321 ss.



Costituzionalismo.it

Fondatore e Direttore dal 2003 al 2014 Gianni **FERRARA**

Direzione

Direttore Gaetano **AZZARITI**

Vicedirettore Francesco **BILANCIA**

Giuditta **BRUNELLI**

Paolo **CARETTI**

Lorenza **CARLASSARE**

Elisabetta **CATELANI**

Pietro **CIARLO**

Claudio **DE FIORES**

Alfonso **DI GIOVINE**

Mario **DOGLIANI**

Marco **RUOTOLO**

Aldo **SANDULLI**

Dian **SCHEFOLD**

Massimo **VILLONE**

Mauro **VOLPI**

Comitato scientifico di Redazione

Alessandra **ALGOSTINO**, Gianluca **BASCHERINI**, Marco **BETZU**, Gaetano **BUCCI**, Roberto **CHERCHI**, Giovanni **COINU**, Andrea **DEFFENU**, Carlo **FERRAJOLI**, Marco **GIAMPIERETTI**, Antonio **IANNUZZI**, Valeria **MARCENO'**, Paola **MARSOCCI**, Ilenia **MASSA PINTO**, Elisa **OLIVITO**, Laura **RONCHETTI**, Ilenia **RUGGIU**, Sara **SPUNTARELLI**, Chiara **TRIPODINA**

Redazione

Elisa **OLIVITO**, Giuliano **SERGES**, Caterina **AMOROSI**, Alessandra **CERRUTI**, Andrea **VERNATA**

Email: info@costituzionalismo.it

Registrazione presso il Tribunale di Roma

ISSN: 2036-6744 | Costituzionalismo.it (Roma)