

FILOSOFIA  
E COSTITUZIONE NEL  
*MANIFESTO PER  
L'UGUAGLIANZA*  
DI LUIGI FERRAJOLI

CARLO **SCOGNAMIGLIO**



Filosofia e Costituzione nel *Manifesto per l'uguaglianza* di Luigi Ferrajoli

Philosophy and Constitution in *Manifesto per l'uguaglianza* by Luigi Ferrajoli

CARLO SCOGNAMIGLIO

Docente presso il Liceo Scientifico Cavour, Roma.

E-mail: [carloscognamiglio@gmail.com](mailto:carloscognamiglio@gmail.com)

#### ABSTRACT

L'articolo recensisce il recente lavoro di Luigi Ferrajoli *Manifesto per l'uguaglianza*, edito da Laterza. Affrontando le questioni principali sollevate da Ferrajoli, dalla mancanza di partecipazione politica alla tecnocrazia, al potere politico del mercato, l'autore si concentra sul concetto di uguaglianza e sul come, ci si auspica, si possano superare le attuali difficoltà dello Stato moderno attraverso il miglioramento, o la creazione, di istituzioni globali.

The article reviews the recent book by Luigi Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, published with Laterza. The author deals with the main issues raised by Ferrajoli, ranging from the lack of political participation, to technocracy, and to the political power of the market. He dwells on the concept of equality and on how, it is hoped, the current difficulties of modern States may be overcome through the creation, or amelioration, of global institutions.

#### KEYWORDS

uguaglianza, partecipazione politica, istituzioni globali, democrazia

equality, political participation, global institutions, democracy

# Filosofia e Costituzione nel *Manifesto per l'uguaglianza* di Luigi Ferrajoli

CARLO SCOGNAMIGLIO

1. Il paradigma dell'uguaglianza si configura nel dibattito politico e culturale dei nostri tempi, come una drammaturgia incapace di trovare attori sociali degni di interpretarne lo svolgimento. Come un testo considerato ormai troppo difficile, inguaribilmente arretrato, astratto, incomprendibile al pubblico. Probabilmente misconosciuto. Luigi Ferrajoli, nel suo recente *Manifesto per l'uguaglianza*<sup>1</sup>, rielabora e aggiorna il risultato di una vita di ricerche e approfondimenti sull'istanza egualitaria, proponendo al tempo stesso una diagnosi e una descrizione del fenomeno. Lo scenario in cui ci si muove, ormai fin troppo noto, è quello della profonda crisi delle strutture politiche (orientate alla tutela degli interessi generali) che per oltre due secoli hanno caratterizzato gli Stati moderni, prevaricate dal *mercato*, inteso come dimensione del conflitto tra gli interessi privati. Nella prefazione il noto filosofo del diritto italiano denuncia dunque il compimento di questa agonia della partecipazione democratica che, ponendo i cittadini in posizione passiva rispetto ai processi trasformativi, necessita di una nuova spinta propulsiva per emergere da una paludata condizione partecipativa, che alcune pagine dopo definirà efficacemente come "demo-patia" o "demo-astenia". In un recentissimo libro Ilvo Diamanti e Marc Lazar<sup>2</sup> tendono invece a ridimensionare la percezione dello sgretolamento dell'attivismo politico, individuandone alcune linee trasformative, che insieme alla crisi dei vecchi organismi di mediazione hanno assistito a nuove e vivaci forme di passione politica: sicuramente meno ponderate rispetto ai complessi meccanismi partitici, ma con cui è indispensabile misurarsi senza ripulsa, assumendo un atteggiamento più riflessivo, se comparato a quello che le *élite* intellettuali hanno prevalentemente scelto di adottare fino a oggi. Ci sono aspetti da precisare, tanto rispetto a quanto evidenziato da Ferrajoli, sia nel quadro dipinto da Diamanti e Lazar. La politica non è mai stata, in verità, una forma dello spirito naturalmente orientata all'interesse collettivo *tout court*. È del tutto evidente che ciascuna parte, specialmente nelle società capitalistiche, abbia assunto e interpretato il proprio compito politico come forma di tutela dei propri legittimi interessi, naturalmente inquadrando la lotta in un orizzonte di garanzia che definisse una coincidenza tra le proprie istanze e l'idea di una società dotata di un ragionevole senso di composizione. L'antagonismo tra politica ed economia, nell'esercizio del potere, non può essere riassunto come un braccio di ferro tra le istanze di tutela dell'interesse pubblico e del privato. Il potere dei soggetti economici e quello esercitato dai governi, che sono espressioni politiche delle diverse maggioranze, hanno reciprocamente bisogno l'uno dell'altro e si confondono con estrema facilità. Anche nella dimensione contemporanea di Diamanti e Lazar, il modo in cui agiscono i cittadini nel quadro politico contemporaneo è sovrapponibile alla condotta del consumatore nell'ambito dei propri interessi di fruizione di merci. Il problema non è – in sostanza – la sudditanza della politica nei confronti dell'economia, ma è la quasi totale assimilazione di tutti i processi della vita politica a quelli della dimensione di mercato.

Allora ha perfettamente ragione Ferrajoli quando scrive che la politica si è trasformata in tecnocrazia, cioè applicazione tecnica delle leggi dell'economia, e i poteri globali del capitalismo contemporaneo sono diventati talmente forti da poter piegare i sistemi di governo alle loro esi-

\* Recensione a: FERRAJOLI L. 2018, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari-Roma.

<sup>1</sup> FERRAJOLI 2018.

<sup>2</sup> DIAMANTI, LAZAR 2018.

genze. La politica, dunque, assimilando la forma ideologica della naturalizzazione dell'esistente, in base alla quale non esistono alternative al sistema capitalistico (che è invece un prodotto storico e, in quanto tale, superabile), si traduce in *governance*, amministrazione gestionale. Lo stesso riformismo non rinvia più – come concetto – all'idea di poter oltrepassare il sistema di oppressione capitalistico attraverso le istituzioni democratiche. Oggi il riformismo è l'amministrazione, finalizzata alla conservazione, dello sviluppo liberista, che solo in certe fasi è richiamato a correggere alcune sue storture. Ma il fine, e con esso il quadro assiologico che ne deriva, è tenuto vivo. Si ricorre al termine cambiamento e innovazione come se fossero dei valori in quanto tali, senza sospettare che possano dirigersi in direzioni politicamente ed eticamente disastrose. Questo perché nell'universo simbolico del mondo amministrato il rapporto con lo sviluppo è unilaterale, è concepito secondo l'idea della sua migliore interpretazione e gestione. Non ne è mai messa in discussione la direzione.

I concetti di *uguaglianza*, *diritti fondamentali*, *dignità della persona*, parrebbero naturalmente estranei al lessico e al pensiero economico. Il significato della prevaricazione dell'economico sul politico è sostanzialmente questo. Per cui, conclude Ferrajoli,

«ne è seguita la crisi sia della *ragione politica*, consistente nella cura dell'interesse generale, che della *ragione giuridica*, consistente nel progetto costituzionale dell'uguaglianza, sostituite entrambe da una sola ragione, la *ragione economica*, il cui unico criterio di razionalità è l'efficienza nello sviluppo economico e nella crescita della ricchezza, ovviamente, di fatto, a vantaggio non di tutti ma di una piccola minoranza di ricchi»<sup>3</sup>

Ciò però dimostra anche la sostanziale impotenza, come avrebbe detto Hegel, del diritto astratto, per cui può accadere che sul testo costituzionale regni una visione egalitaria e rispettosa della dignità umana, mentre nella vita sociale si modificano in tutta la loro violenza le prevaricazioni di classe. La possibilità del cambiamento, secondo Ferrajoli, va cercata non solo in una ritrovata passione civile – che però non è poi così semplice da favorire – ma nella ricostruzione di una piattaforma politica imperniata sul concetto di uguaglianza, così come definito in ambito costituzionale.

2. Nella sua prefazione, l'autore del libro definisce l'uguaglianza come il criterio che – ben espresso in molte costituzioni contemporanee, a partire da quella italiana – dovrebbe riuscire a divenire egemonico in tutti i processi di riforma, ma al tempo stesso ne ribadisce la natura di valore politico in sé, cioè costitutivo di ogni democrazia in cui si riconosca al popolo l'esclusività del potere sovrano, e l'eguale partizione di esso. Il problema analitico dipende dal fatto che l'uguaglianza è priva di un'esistenza effettuale, ma si tratta di un valore in forza del quale occorre governare il reale. I nudi fatti restituiscono circostanze di differenza e di disuguaglianza, ed è rispetto a questa molteplicità dell'essere che l'uguaglianza interviene come criterio regolativo. In relazione all'uguaglianza, infatti, si genera immediatamente una contrapposizione tra le differenze e le disuguaglianze, poiché le prime sono tutelate rispetto alla forza aggressiva delle seconde. Il riconoscimento della pluralità indeterminata di peculiarità, consuetudini e inclinazioni personali (differenze) significa individuazione di diritti fondamentali per la vita e la libertà dei singoli, che da questo punto di vista devono essere ugualmente protetti e garantiti. Al tempo stesso, le disuguaglianze sostanziali, intese come posizioni gerarchizzate nell'ambito della scala sociale in virtù del proprio potere economico, tendono a prevaricare le differenze, e dunque rischiano di ledere i diritti fondamentali. Al di là di questi, tuttavia, sussistono i diritti patrimoniali, o di proprietà, che consentono – nei vari ordinamenti costituzionali – l'esercizio

<sup>3</sup> FERRAJOLI 2018, 79.

della propria attività economica, reiterando o amplificando le disuguaglianze sostanziali. Tuttavia, segnala Ferrajoli, non hanno la stessa natura. I diritti fondamentali, infatti, sono strutturalmente universali, mentre quelli patrimoniali restano legati a una dimensione singolare. L'opposizione tra differenze e disuguaglianze, in tal senso, è ben semplificata dall'articolo 3 della Costituzione italiana, in cui viene in primo luogo riconosciuta e rispettata la distinzione «di sesso, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali», a fondamento della peculiarità di ciascuna esistenza. Ma al tempo stesso si considerano come rischi per la libertà e per «il pieno sviluppo della persona umana», tutti gli «ostacoli» di natura economica e sociale, con evidente riferimento alle gerarchie e gli squilibri di classe.

Qui occorre fare una breve digressione per meglio precisare la questione. Si potrebbe obiettare a Ferrajoli, alla maniera di John Locke, che il diritto patrimoniale in quanto tale, cioè il diritto ad esercitare diritti di proprietà, non è difforme, per universalità, dagli altri diritti fondamentali. In altri termini, il diritto di proprietà esercitato da un singolo su un bene immobile non è differente da un diritto di libertà posto in rapporto a un peculiare comportamento; e analogamente, il diritto ad avere delle proprietà, in generale, può essere considerato – per la sua universalità – non difforme dagli altri diritti fondamentali, a cominciare dai diritti sociali. Una precisazione, questa, che è ben nota allo stesso Ferrajoli. Lo spiega bene Dario Ippolito in un suo articolo di qualche anno fa<sup>4</sup>: nella prospettiva dell'autore del *Manifesto per l'uguaglianza*, dunque, la differenza dovrà collocarsi anche sul piano degli effetti; se i diritti fondamentali non determinano l'acquisizione di un potere (definito come possibilità di avere effetti giuridici nella sfera altrui), i diritti patrimoniali non solo hanno questo potere, ma sono la causa stessa delle disuguaglianze sociali. A rigore si potrebbe obiettare che la distinzione non è propriamente stringente, perché il potere non può essere rinchiuso nella sola dimensione dell'implicazione giuridica. Poniamo un esempio estremamente semplice. Un essere umano che voglia esercitare la propria libertà nell'espone la propria figura umana in tutta la sua bellezza e capacità attrattiva, indubbiamente – come ben dimostra Hobbes nel decimo capitolo del *Leviathan* – eserciterà una forma di potere. Analogamente, chi – dotato di grande eloquenza – esprime liberamente le proprie opinioni in pubblico, gestisce un potere di persuasione su chi lo ascolta. Anche i diritti fondamentali stanno dentro la struttura ontologica del potere, perché quest'ultimo ha una natura non solo pre-giuridica, ma addirittura pre-politica. Probabilmente dovremmo accogliere l'idea di una naturale conflittualità tra i diritti fondamentali e il diritto alla proprietà, anch'esso in un certo senso “fondamentale”, e decidere in nome di una volontà etico-politica, e non di una distinzione filosofica, la limitazione di un diritto a tutela di un altro diritto, poiché, come scrive lo stesso Ferrajoli, «mentre i diritti patrimoniali sono la base giuridica della disuguaglianza, i diritti fondamentali sono la base giuridica dell'uguaglianza»<sup>5</sup>. Il punto è questo. L'affermazione dei primi entra in inevitabile contraddizione con la tutela dei secondi. Non a caso, al di là delle singole spigolature storiche dei movimenti, dei partiti e delle esperienze di governo di ispirazione socialista, il filo rosso dell'istanza emancipatrice sta tutto nel tendenziale riallineamento di eguaglianza politica ed economica, superando le divisioni sociali e produttive che impediscono tale processo. Va da sé che questo slittamento dal pragmatismo politico all'ideale etico-sociale significa, e così è stato nella storia del movimento operaio, il sacrificio della piena libertà economica individuale, considerata elemento generatore di sudditanza e sfruttamento. Non esiste più alcuno spazio politico a sinistra se non si ricomincia a rimettere in discussione la libertà economica individuale. È necessario riconoscere il valore politico e morale della limitazione dei diritti di proprietà.

<sup>4</sup> IPPOLITO 2015.

<sup>5</sup> FERRAJOLI 2018, 6.

3. I diritti fondamentali, inoltre, secondo Ferrajoli, trovano fondamento nel concetto kantiano di dignità: «nel regno dei fini, tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come *equivalente*. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una dignità»<sup>6</sup>. Ma anche qui, la distinzione tra ciò che ha prezzo e ciò che non lo ha, ricade dentro l'orizzonte di una scelta morale. Non a caso, la categoria della "dignità" per Kant non ha a che fare direttamente con la sfera del diritto, se non in seconda battuta, perché è, naturalmente, il risultato di un riconoscimento morale. Insisto molto su tale aspetto, poiché siamo sempre sul punto di rischiare una pretesa di definizione oggettiva e universalistica (in qualche modo discriminatoria rispetto ad altre culture) su concetti come dignità, libertà, e in fondo anche su quello di uguaglianza. Ferrajoli ne è consapevole, e infatti precisa con decisione che l'uguaglianza (1) non è un valore oggettivo, cioè non è universalmente condiviso, poiché molti popoli del passato e nel presente non lo hanno posto né lo prospettano al centro delle proprie organizzazioni sociali; (2) né si tratta di un valore auto-evidente. Anzi, occorre un grande sforzo per chiarirne l'esatta natura e sollecitarne il perseguimento. Esso è, secondo l'autore del *Manifesto per l'uguaglianza*, «una norma giuridica, che non implica né la prima tesi, né la seconda tesi, politicamente illiberale»<sup>7</sup>. Tuttavia, cosa vuol dire definire l'uguaglianza semplicemente come norma giuridica? E questa norma su cosa si fonda? Dobbiamo avere la prontezza di riconoscere che si tratta di una conquista storica che si erige su un sentimento morale divenuto maggioritario negli ultimi decenni in una parte del mondo, dopo secoli di travagliata gestazione e oscillazioni, e che probabilmente trova la sua origine più robusta nel cristianesimo.

Tuttavia, analizzando il messaggio evangelico, scopriamo una declinazione assai diversa – se non opposta – dell'uguaglianza, che non è intesa quale valore da perseguire a partire dalla fatticità delle disuguaglianze. Nel messaggio cristiano l'uguaglianza è intesa come stato di fatto, rispetto al quale tutte le altre differenze – e anche le disuguaglianze – sono circostanze accidentali e ininfluenti. Gli uomini, secondo Gesù di Nazareth, sono uguali, ma si illudono di poter costituire delle differenze e delle gerarchie. Nel ribaltamento moderno del principio di uguaglianza, gli uomini sono invece posti in condizioni eterogenee, ma poiché se ne riconosce idealmente la pari dignità, si ritiene che tali disparità dovrebbero essere in qualche modo temperate, se non eliminate. Nel quadro assiologico cristiano gli uomini sono e restano uguali, a prescindere da differenze del tutto secondarie rispetto alla loro essenza (cioè la condizione di essere figli del medesimo Dio). Nell'idea di uguaglianza che ritroviamo impressa nei criteri costituzionali, gli individui devono piuttosto essere ugualmente titolari della loro differenza e peculiarità.

Cogliere questa distinzione è importante. Nella prima declinazione del concetto di uguaglianza, nulla può intervenire ad alterare quella condizione ontologica. Nonostante i rapporti di dominio reali, gli uomini restano uguali di fronte a Dio. Può essere un assunto certamente consolatorio, ma politicamente inefficace, ed è probabilmente per questo che nei secoli il cristianesimo ha finito per legittimare anche politiche di abuso o di esclusione sociale. L'uguaglianza come norma, invece, lo spiega bene Ferrajoli, implica che quel principio «può essere violato e che esiste un divario, di cui la politica e la cultura giuridica devono farsi carico, tra la sua normatività e la sua effettività»<sup>8</sup>.

Ciò non toglie valore universale al principio di uguaglianza, ma tale universalità, come scrive Ferrajoli, non ha a che fare con l'inevitabile condivisione del valore come tale, bensì con l'universale attribuzione dei diritti ispirati a quel criterio. Però forse anche questo aspetto merita un approfondimento ulteriore. Il valore dell'uguaglianza, come ogni valore morale, è soggettivamente oggettivo, cioè il soggetto che se ne fa veicolo di realizzazione deve essere consapevole

<sup>6</sup> KANT 1997.

<sup>7</sup> FERRAJOLI 2018, 4.

<sup>8</sup> FERRAJOLI 2018, 19.

della soggettività del proprio sguardo assiologico, ma anche prestare fede a esso come se fosse una evidenza oggettiva, senza esitare o oscillare; l'uguaglianza è come l'ideale pacifista: sappiamo che si tratta di un orizzonte mai completamente raggiungibile, né da tutti auspicato, ma abbiamo il dovere morale di agire come se fosse possibile conquistarlo nei fatti. È vero quel che scrive Ferrajoli quando segnala lo spirito illiberale di chi pretende di condurre altre soggettività (individuali o collettive) sulle proprie interpretazioni dei concetti di giustizia o di diritti fondamentali. Una prospettiva e un'intenzione morale non possono essere imposte. Ma se sono vissute da me come doveri stringenti, la mia battaglia è sempre, inevitabilmente, di tipo educativo e persuasivo: il diritto all'istruzione è fondamentale per ciascun bambino; non posso pretendere che il genitore inadempiente assuma la mia medesima prospettiva, se la sua cultura lo ha condizionato nel percepire diversamente il quadro assiologico. Posso però pretendere che si conformi, nella sua condotta, a una norma fondata su principi dalla ricaduta universalistica. Eppure, attraverso la norma, e attraverso il mio comportamento, io non rinuncio affatto a tentare un processo di conversione morale. Come scriveva Guido Calogero, in tal senso il diritto e la politica altro non sono che strumenti della pedagogia<sup>9</sup>.

Il punto su cui forse bisognerebbe rafforzare l'indagine strutturale, concerne proprio il fondamento etico, che Ferrajoli riconduce a un'idea di laicità, appellandosi alla fiducia nella capacità delle persone di essere moralmente libere, cioè di autodeterminarsi in base alle proprie autonome decisioni. Tuttavia, come lo stesso Kant ha ripetutamente precisato, la libertà di autodeterminazione, mia o dell'altro, non è un dato scientifico né un'evidenza logica. Su un piano probativo la mia ragione girerebbe a vuoto, e in fatti in molti luoghi e tempi tale libertà non è riconosciuta, o non lo è per tutti gli esseri umani. La libertà è invece un postulato della ragione pratica, che come tale richiede una adesione morale. In altri termini, io devo volere la libertà altrui, ma non si tratta di un dato oggettivo in cui mi imbatto. Proporre un'etica laica significa tentare di rendere egemonica una scelta morale di riconoscimento rispetto alla complessa articolazione di altre possibili opzioni etico-religiose, e significa combattere una battaglia sul piano educativo e culturale, nella consapevolezza di essere una parte in campo, e non il campo.

4. Interessanti, ma di decifrazione non immediata, sono le pagine dedicate da Ferrajoli alle prospettive future. Secondo l'autore di questo *Manifesto*, «il progetto politico normativo dell'uguaglianza richiede oggi un'inversione di rotta delle attuali politiche economiche, sulla base di una riabilitazione del ruolo di governo della politica rispetto all'economia»<sup>10</sup>. Un esempio stringente sono le politiche del lavoro. Nella Costituzione italiana l'importanza attribuita al lavoro è addirittura rivoluzionaria, perché nella tradizione delle costituzioni liberali il lavoro, specialmente quello più umile, era indubbiamente svalutato. Alla fine del Settecento, infatti, prevaleva l'idea di una sovranità appannaggio dei cittadini attivi, cioè economicamente indipendenti. Erano considerati passivi, invece, non solo le donne, ma anche i domestici e i lavoratori salariati. Nell'articolo 1 della nostra Costituzione, al contrario, si individua nel lavoro l'orizzonte di dignità della persona, e nel suffragio universale il corollario di tale principio. Secondo la lettura offertane da Ferrajoli, la nostra Costituzione intenderebbe negare la natura di merce del lavoro e, in debito con Marx su questo punto, avrebbe riconosciuto l'indubbia dignità del lavoro. Tuttavia occorre muoversi con maggiore cautela. Nella società capitalista il lavoro è sempre una merce. L'articolo 1 della Costituzione è un particolare compromesso, perché la nostra legge fondamentale non esclude il sistema capitalistico, ma afferma che il salario deve consentire al lavoratore un'esistenza libera e dignitosa. Termini che non sono interpretabili in modo univoco. Cosa vuol dire effettivamente? Che il lavoratore, come persona, ha una sua dignità e non ha un

<sup>9</sup> «Il diritto e la politica non sono che una parte dell'educazione, e più esattamente un suo strumento». CALOGERO 1956, 70.

<sup>10</sup> FERRAJOLI 2018, 95.

prezzo, ma il lavoro sì, e lo ha – come dice la stessa Costituzione – in base «alla sua quantità e qualità». Quindi il lavoratore non è una merce, ma il lavoro sì. La rivendicazione dei lavoratori, infatti, nel sistema capitalistico, non può essere quella della non mercificazione del lavoro, che implicherebbe, come conseguenza, incerte ricadute sulle politiche salariali. Il punto è sempre quello della definizione del giusto valore della merce-lavoro, almeno finché resta in vita questo sistema di produzione, che proprio nella contrattazione del giusto-valore può trovare il suo momento critico. D'altro canto, il principio costituzionale di riconoscimento di dignità del lavoratore è fondamentale per evitare eccessivi arretramenti in momenti storici in cui i rapporti di forza – come oggi accade – sono tutti a vantaggio dei datori di lavoro.

Ma se riconosciamo, come abbiamo fatto, l'assoluta prevaricazione delle soggettività dominanti del capitalismo globale, sui singoli governi, in che modo, secondo quale strategia, e con la partecipazione di quale soggetto politico, una trasformazione in senso egalaritario delle società umane, dovrebbe concretizzarsi? Non sarà certo il mercato a restituire potere decisionale alle strutture politiche e a tirarle fuori dalla loro crisi. Né sarà l'attuale classe politica, sostanzialmente dipendente (materialmente e ideologicamente) dalla sfera economica, a condurre questa battaglia. Ferrajoli auspica un rafforzamento, negli ordinamenti statali, delle funzioni di garanzia dei diritti sociali, nell'ottica di un rinvigorirsi del riformismo costituzionalista. Tuttavia, poiché lo Stato moderno sta attraversando una fase di ineluttabile difficoltà, l'autore aggrega a quella necessità l'idea di fondazione, sul piano europeo, di un'istituzione dotata di poteri costituenti e capace di garantire una legittimazione democratica dell'Unione, ma anche preludere a un processo di perfezionamento di un costituzionalismo mondiale. Pare infatti sempre più urgente porre mano alla composizione di un nuovo ordine internazionale, attraverso una sintesi delle tante carte sovranazionali dei diritti. Non si tratterebbe di un velleitario governo mondiale, ma di definire meglio funzioni e istituzioni di garanzia. Certamente alcuni di questi strumenti esistono già dal secondo dopoguerra, e forse dovremmo indugiare un po' di più sull'analisi dei loro limiti reali; diversamente, sarà assai improbabile riuscire a guadagnare passaggi più avanzati.

Su un altro piano, non si può dimenticare l'individuazione del soggetto storico, quando si ipotizzano cambiamenti di tale portata. Secondo l'autore, sarebbe necessaria la costituzione di una soggettività politica nuova e più forte, con aspirazioni più elevate. Sono due i soggetti storici individuati da Ferrajoli, tra loro connessi. In primo luogo, è indicata come sempre più cruciale la costituzione di una sindacalizzazione sovranazionale ed efficace dei lavoratori. In secondo luogo, il popolo dei migranti parrebbe essere, per ragioni strutturali, l'unico possibile soggetto costituente di una democrazia sovranazionale cosmopolita, perché implicante in sé la doppia dimensione di essere testimoni viventi delle profondissime disuguaglianze determinatesi sul pianeta, ma pure portatori e portatrici di quell'incredibile bagaglio di differenze, che rendono fondamentale, per una reale convivenza, orizzonti costituzionali più ampi di quelli nazionali.

*Riferimenti bibliografici*

- CALOGERO G. 1956. *La scuola dell'uomo, nuova edizione accresciuta di altri saggi e una postilla critica*, Firenze, Sansoni.
- DIAMANTI I., LAZAR M. 2018. *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Bari-Roma, Laterza.
- FERRAJOLI L. 2018. *Manifesto per l'uguaglianza*, Bari-Roma, Laterza.
- IPPOLITO D. 2015. *Libertà e proprietà nella teoria dei diritti di Luigi Ferrajoli*, in «Ragion pratica», 1, 2015, 130 ss.
- KANT I. 1997. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari-Roma, Laterza (ed. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, trad. it. di F. Gonnelli).

