

## Liberalismo e voto obbligatorio: un confronto.

«Le facoltà umane quali la percezione, il giudizio, la capacità di discernere, l'attività mentale e persino le preferenze morali, vengono esercitate soltanto nelle scelte» (J.S. Mill, *Sulla libertà*<sup>1</sup>)

### Abstract

Il presente articolo propone una disamina sulla dimensione liberale del voto obbligatorio.

Lo scritto prenderà le mosse dal problema dell'astensione, fattore determinante per la scelta di adottare il voto obbligatorio. Si metteranno così in luce alcune possibili ragioni di dissenso nei confronti dell'obbligatorietà del suffragio. Con il contrasto all'astensione sembrerebbe infatti venire meno la possibilità di esprimere determinate posizioni morali e politiche, con la conseguente restrizione della libertà del cittadino. Si cercherà quindi di caratterizzare il senso che il liberalismo conferisce alla parola "libertà" nell'ambito del voto, inserendo l'esito di questa "ricostruzione" in una riflessione sulla possibile accettazione del voto obbligatorio alla luce dello stesso credo liberale.

### 1. Astensionismo, voto obbligatorio, libertà.

Esistono due categorie di crisi: le crisi che nascono dall'incapacità di seguire un modello e quelle invece che scaturiscono dall'inadeguatezza del modello stesso. Questa divaricazione porta con sé la grande fatica di ricondurre le crisi di volta in volta prese in esame alla prima o alla seconda categorizzazione. Così, una crisi può essere interpretata come la malaccorta gestione del fenomeno rispetto al piano precedentemente congegnato: il modello non funziona perché non è seguito. Di converso, l'insuccesso può portare a mettere in dubbio la correttezza e la funzionalità della risoluzione scelta: il modello non funziona perché è inadeguato. Una crisi, fra le tante, da comprendere e classificare è quella della partecipazione politica. Le democrazie occidentali soffrono, ormai da decenni, di un malessere profondo, i cui sintomi vanno dalla costante decrescita dell'affluenza alle urne, fino al corposo calo dei partecipanti alla vita dei partiti politici. Nuovamente, possiamo domandarci: di che crisi si tratta?

Vedremo, nel corso della trattazione, una via possibile per fronteggiare questa estesa disaffezione, cercando di stabilire se tale proposta – al di là della sua efficacia – rispetti uno dei capisaldi di quelle stesse società in crisi. Prima però, eludendo la difficile scelta di uno dei due schemi presentati, possiamo senz'altro dire che la crisi in esame ha assunto una significativa consistenza, comprovata da più dati; una crisi che attraversa i paesi dell'Occidente come un virus. Negli anni sessanta più dell'85 per cento degli elettori europei sceglieva attivamente i propri rappresentanti recandosi alle urne. Negli anni novanta questa cifra era inferiore al 79 per

---

<sup>1</sup> J. S. Mill, *Sulla libertà* (1859), trad. it. di G. Mollica, Bompiani, Milano 2000, p. 189.

cento. Nel corso del primo decennio del terzo millennio la percentuale risulta inferiore al 77 per cento<sup>2</sup>. Negli Stati Uniti la situazione è ben peggiore: solo il 60 per cento degli aventi diritto si reca al seggio per le elezioni presidenziali; sul finire del XIX secolo la percentuale risultava di 20 punti superiore<sup>3</sup> – sebbene raggiungere il seggio fosse decisamente più complicato. Se si considera poi il dato delle elezioni di *Midterm*, solo il 40 per cento degli elettori americani sceglie oggi di esercitare il diritto di voto<sup>4</sup>.

Anche l'Italia, paese tradizionalmente attento all'esercizio del diritto di voto, ha visto una riduzione del proprio elettorato attivo. Fino agli anni settanta l'affluenza ha sempre oltrepassato il 90 per cento, complice anche le sanzioni previste dal meccanismo elettorale<sup>5</sup>. Il dato ha però subito una lenta erosione a partire dagli anni ottanta, riducendosi così all'81 per cento nel 2001 e al 75 per cento nel 2013<sup>6</sup>. Nel momento in cui scrivo si è da poco votato per scegliere i parlamentari della XVIII legislatura e l'affluenza si è attestata al 73 per cento<sup>7</sup>, un dato sorprendentemente positivo rispetto alle previsioni dei sondaggi, che tuttavia costituisce la percentuale più bassa nella storia dell'Italia repubblicana.

Su questo già sconcertante bilancio gravano inoltre i dati sull'affluenza delle elezioni regionali e comunali, caratterizzate da un numero di votanti ancora più basso<sup>8</sup>. Per quanto riguarda invece la capillare disaffezione nei confronti della militanza partitica, cui si è fatto riferimento, basta evidenziare che dal 1980 il numero degli iscritti ad un partito politico in Gran Bretagna, Norvegia e Francia si è più che dimezzato; in Svezia, Irlanda, Svizzera e Finlandia si è quasi dimezzato<sup>9</sup>. Come l'astensionismo, la crescente fiacchezza dei partiti segnala un grave indebolimento della partecipazione politica, fiacchezza che però non sarà ulteriormente vagliata in questa sede.

Quello che le algide percentuali riportate in materia di astensionismo non sanno esplicitare è il numero abnorme di cittadini occidentali, decine di milioni, divenuti ormai disinteressati, sfiduciati, renitenti al richiamo della democrazia rappresentativa. Nelle comunità politiche fondate sul suffragio di tutti, il primo partito è già o potrebbe diventare presto quello del non voto.

<sup>2</sup> Cfr. M. Gallagher, M. Laver, P. Mair, *Representative Government in Europe* (1995), McGraw-Hill, Maidenhead 2011, p. 306.

<sup>3</sup> Cfr. D. Van Reybrouck, *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico* (2013), trad. it. di M. Pinamonti, Feltrinelli, Milano 2015, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Fino al 1993, anno della riforma del sistema elettorale italiano, erano previste sanzioni "simboliche" per gli astenuti: dall'istituzione di certificati di buona condotta dell'elettorato fino all'affissione della lista dei non votanti in municipio. L'incidenza di questi provvedimenti risulta tuttavia discutibile, sia per la – relativa – inconsistenza della pena sia per l'ampia disapplicazione della stessa. Cfr. Decreto Presidenziale No. 361, Raccolta Ufficiale delle Leggi e dei Decreti della Repubblica Italiana [Race. Uff.] art. 115 (Mar. 30, 1957).

<sup>6</sup> Per le considerazioni a livello nazionale si è scelto di fare riferimento all'elezione della Camera dei Deputati. I dati sono reperibili sul sito del Ministero dell'Interno, che consente l'accesso ad un archivio contenente i dati elettorali delle consultazioni italiane: <http://elezionistorico.interno.gov.it/index.php>

<sup>7</sup> Dati del Ministero dell'Interno, <http://elezioni.interno.gov.it/camera/votanti/20180304/votantiCI>.

<sup>8</sup> Nell'ultima tornata elettorale, la Sicilia è stata la regione che ha eletto la propria giunta per ultima, circa quattro mesi prima delle consultazioni nazionali. L'affluenza delle regionali è stata del 58,17%. Quella delle politiche – considerando sempre l'elezione della Camera – è stata del 62,75%. Per i dati relativi alla regione Sicilia si veda: <http://www.elezioni.regione.sicilia.it/primoTurno/ReportTabellaAffluenza.html>

<sup>9</sup> Cfr. I. Van Biezen, P. Mair, T. Poguntke, *Going, going...gone? The decline of party membership in contemporary Europe*, *European Journal of Political Research*, n. 51, 2012, pp. 33-38 in D. Van Reybrouck, *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico*, cit., pp. 15-16.

La situazione descritta richiama il distinguo che ha aperto l'analisi: questa crisi della partecipazione è dovuta all'incapacità di adeguarsi ad un modello di democrazia e di voto oppure rileva l'inadeguatezza del modello in essere? È a questo punto che compare il secondo elemento della nostra analisi: il voto obbligatorio.

Diversi teorici sostengono la necessità di un mutamento di paradigma. Il dilagante fenomeno del non voto sarebbe da ascrivere all'inadeguata normazione del meccanismo elettorale, incapace di interpretare e fronteggiare l'atteggiamento dell'elettorato. Secondo Waleed Aly, il rimedio non può che essere una profonda modificazione della chiamata alle urne, rendendo il voto obbligatorio. Dalle colonne del New York Times così scandisce: «è tempo per le democrazie di adottare il voto obbligatorio. Dico questo dall'Australia, uno dei circa dodici paesi dove le persone possono essere penalizzate per non aver votato. [...] Noi lo abbiamo adottato a livello federale dal 1924 proprio in seguito ad una diminuzione dell'affluenza alle urne»<sup>10</sup>. Certamente, l'introduzione di sanzioni – più o meno rigide<sup>11</sup> – per il mancato voto spingerebbe molti più cittadini alle urne. L'affluenza in Australia, Belgio e in differenti paesi sudamericani – dove il voto obbligatorio è in vigore – risulta infatti sensibilmente più elevata<sup>12</sup>. Il problema sembra quindi, stando alle sole statistiche, ben fronteggiato dal voto obbligatorio. Questo porta a comprendere il malessere delle democrazie come un'insufficienza del modello attuale: sarebbe sufficiente aggiungere uno sprone al diritto di voto, una leva coattiva sui cui crismi avremo modo di tornare.

L'adozione di questa regolamentazione obbliga però a considerare l'ultimo elemento per l'inizio dell'analisi. Astensionismo e voto obbligatorio devono essere inquadrati nella prospettiva politica che ha contribuito e contribuisce a foggare l'identità delle democrazie occidentali: il liberalismo. Ci sarà modo, nel proseguo dell'argomentazione, di circoscrivere l'accezione di questo termine profondamente complesso, nel cui nucleo concettuale è racchiusa l'irrinunciabile valorizzazione della libertà individuale. Il problema consisterà allora nel coniugare il rispetto della libertà del singolo cittadino nell'esercizio della sua funzione politica con la coercizione implicata nell'obbligo di votare.

Le obiezioni che verranno sollevate saranno un richiamo al primo tipo di categorizzazione elencata, un rimando teso a difendere la congruità del modello che prevede la libera partecipazione alle elezioni. Secondo i detrattori del voto obbligatorio, la scelta di un'opzione coattiva configurerebbe l'atto equivoco di raddrizzare una stortura nel sistema con una stortura di sistema, finendo per coartare – e quindi snaturare – la decisione del cittadino di ritenersi capace, motivato e disponibile a recarsi alle urne. Così, il voto obbligatorio potrebbe apparire come la violazione dell'impianto liberale sul quale poggia l'intero edificio delle democrazie contemporanee.

Poste le basi di questa disamina, possiamo così – con maggiore chiarezza – formulare l'interrogativo al quale si cercherà di dare risposta: fronteggiare l'astensionismo con il voto obbligatorio è un'opzione liberale?

<sup>10</sup> W. Aly, *Voting Should be Mandatory*, trad. mia, NY Times, 19 gennaio 2017.

<sup>11</sup> Cfr. S. Birch, *Full Participation. A comparative study of compulsory voting* (2008), Manchester University Press, Manchester 2009, pp. 9 e seguenti. I paesi in questione, in particolare l'Australia, il Belgio e la Bolivia applicano sanzioni ben diverse dal sopracitato caso italiano.

Cfr. J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against* (2014), Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 18.

<sup>12</sup> Cfr. D. Van Reybrouck, *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico*, cit., p. 14. Cfr. J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 119.

## 2. Astensione: una rivalutazione possibile.

La nettezza dei dati riportati non sembra lasciare molto scampo: l'astensionismo è la spia di una stanchezza della democrazia o forse – ancora di più – di un suo malfunzionamento. Eppure, quella che sembra una posizione sulla quale è facile convergere presta il fianco a decise rimostranze.

Jason Brennan sostiene per esempio che l'astensione dalle urne non solo non è necessariamente un problema ma può costituire una decisione di buon senso, un atto di responsabilità e, addirittura, una forma di «virtù politica»<sup>13</sup>. «Nelle commissioni, nei club e alle urne mi è stato chiesto di votare su questioni che non capivo, sulle quali non ero informato o nuttivo pregiudizi. La mia preoccupazione era fare la cosa giusta e dare un contributo affinché si decidesse la miglior politica possibile. [...] Uno dei modi per rispettare i miei concittadini, i membri delle commissioni e simili è astenersi»<sup>14</sup>.

Il fenomeno dell'astensione si configurerebbe, secondo questa lettura, come una deliberazione matura e anche altruistica, come la scelta di non avere un peso in una decisione che riguarda la collettività e sulla quale non si possiedono le competenze per una presa di posizione utile e cogente. Non è infatti raro, in ambienti diversi da quello politico, scegliere di non prendere posizione proprio perché mossi da un profondo interesse e un vivo coinvolgimento per il problema in questione. Così, risulta distintamente morale la scelta di astenersi dal dibattere aspetti tecnici (si pensi all'ambito medico) di situazioni che ci coinvolgono in direttissima: non per indifferenza, ma per la fede riposta nelle decisioni di altri, più informati, più in grado di stabilire la giusta strada. L'astensione sarebbe così, sempre secondo Brennan, una pratica di buon senso, non un "non decidere" ma un "decidere di non scegliere", «un modo di votare indirettamente»<sup>15</sup>.

Secondo altre letture, l'astensione appare come un elemento strutturale per la stabilità politica e sociale di un paese<sup>16</sup>, lasciando che siano soltanto i più interessati e documentati a deciderne policy e rappresentanti. Ancora, la scelta del non voto sarebbe la via per una particolare forma di protesta, tesa a segnalare l'alienazione dalla società o il profondo scontento nei suoi riguardi<sup>17</sup>. Non da ultimo, la decisione di non votare potrebbe scaturire dalla ferma ritrosia da parte del votante di scendere a compromessi e di investire con il proprio voto un candidato non del tutto allineato alle policy che si vorrebbero tutelate dal governo. In questo senso, l'astensione rappresenta un diritto prezioso, un'occasione unica di affermare la propria identità morale. Disertare le urne diventa così la riprova di un'estraneità dell'elettore – e dell'individuo – a compromessi insoddisfacenti, ad intese bugiarde, ad ipocrisie più e meno evidenti.

Alla luce di queste possibili letture, non sorprende constatare che Brennan ritenga l'astensione una componente irrinunciabile di un'etica del voto. «I cittadini non hanno il dovere di votare. [...] Se i cittadini

<sup>13</sup> J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 143.

<sup>14</sup> J. Brennan, *Ethics of voting* (2011), trad. mia, Princeton University Press, Princeton e Oxford 2012, p. 96.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. H.B. Mayo, "A Note on the Alleged Duty to Vote", *Journal of Politics*, n. 21, 1959, pp. 319-323 in J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 143.

<sup>17</sup> Cfr. J.A. Blomberg, "Protecting the Right Not to Vote from Voter Purges Statutes", *Fordham Law Review*, n. 64, 1995, pp. 1015-1050 in J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 143.

votano, devono votare bene, [...] per ciò che è in grado di promuovere il bene comune. [...] I cittadini che non hanno la motivazione, la conoscenza, la razionalità o l'abilità di votare dovrebbero astenersi dal farlo»<sup>18</sup>. Dall'angolo visuale appena tracciato, il segnale d'allarme lanciato dal declino dell'affluenza si troverebbe immediatamente depotenziato dalla rivalutazione del non-voto. L'astensione risulterebbe uno strumento di partecipazione civica, del quale è possibile fare un uso saggio e significativo. Rimarrebbero ovviamente molti elettori distanti dalla finezza con cui si è caratterizzata la scelta di astenersi, lontani dalle urne semplicemente per menefreghismo, distrazione o cinismo. Questo campione, ampio o ridotto che sia, non invalida tuttavia il positivo giudizio sull'astensione come preziosa opportunità giuridica, che – nella sua natura strumentale – fa ricadere sul singolo cittadino le responsabilità di un suo buono o cattivo utilizzo. Sarebbe infatti ingiusto etichettare l'astensione a partire dall'improvvido uso fatto proprio da una parte dell'elettorato; una prospettiva del genere aprirebbe infatti le porte ad una critica sferzante all'idea stessa di democrazia, in cui la disinformazione e la stoltezza di molte parti in causa emerge puntualmente in ogni consultazione<sup>19</sup>.

Visto il senso dell'astensione, il voto obbligatorio si presenterebbe come una sottrazione forzosa del tutto indebita. Perché obbligare a votare? O meglio, perché proibire l'astensione? L'interrogativo suona ancora più grave nell'Occidente liberale. Scrive Gerald Gaus per identificare il concetto di "liberalismo": «la tradizione liberale in filosofia politica sostiene che ogni persona è libera di fare ciò che desidera fino a quando non viene offerta una giustificazione per limitare la sua libertà»<sup>20</sup>. In questa definizione minimale risuona l'anima concettuale del liberalismo come investitura fiduciosa ed ottimistica della libertà umana: il pieno sviluppo dell'individuo e la sua capacità di portare un bene alla società passano necessariamente dal proprio spirito di iniziativa ed inventiva. A questa connotazione positiva del liberalismo, se ne affianca un'altra, espressa questa volta in chiave negativa e ben sintetizzata da Giuseppe Bedeschi: «liberalismo come una dottrina che afferma la limitazione dei poteri dello Stato in nome dei diritti naturali individuali, inerenti a ogni uomo in quanto tale»<sup>21 22</sup>. L'altra faccia della centralità conferita alla libertà individuale diviene cioè lo "spazio d'azione" lasciato al singolo dal potere statale. A fronte di una valorizzazione positiva della libertà, deve esistere una sua concettualizzazione negativa, finalizzata a creare i presupposti perché i benefici aspetti della prima trovino nella seconda il proprio campo di esistenza.

Coerentemente con quanto si è identificato come liberale, l'introduzione di una coartazione nell'esercizio del diritto di voto andrebbe espressamente intesa come un restringimento della libertà individuale e – come tale – porterebbe con sé la necessità di una spiegazione. La scelta da parte dello Stato di rendere imputabile il

<sup>18</sup> J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 4.

<sup>19</sup> Cfr. B. Caplan, *The Myth of Rational Voter* (2007), Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007, pp. 5-49.

<sup>20</sup> G. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism* (2002), trad. mia, Thousand Oaks, Sage 2004, p. 207 in J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 10.

<sup>21</sup> G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale* (1990), Rubettino, Soveria Mannelli 2015, p. 11.

<sup>22</sup> L'accento giusnaturalistico sulla presenza dei diritti naturali posto da Bedeschi riconosce il contributo fondamentale offerto innanzitutto da Locke all'evoluzione del pensiero liberale. Esso risulta altresì sfumabile, purché si continui a sanzionare una serie di caratteristiche proprie dell'essere umano che il diritto si prefigge di rispettare e tutelare. Si veda su questo il concetto hartiano di "contenuto minimo di diritto naturale". Cfr. H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto* (1961), trad. it. M.A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002, cap. VIII-IX.

non-voto implicherebbe la sottrazione agli elettori di letture assiologiche del voto stesso. Tale privazione appare contraria all'identità liberale, perché farebbe decadere un modo possibile – e sensato – di esercitare la propria libertà. Così scrive Nicola Matteucci: «il liberalismo, come filosofia pratica, riguarda “i” valori e non “la” verità. Nel pensiero liberale dal dopoguerra a oggi questo principio si è espresso nel rilievo dato all'ordine come fatto spontaneo e nella forte valenza anti-ideologica di questa concezione, all'individuo come soggetto politico irriducibile in quanto latore di specifici diritti»<sup>23</sup>. Il primo risvolto di una concezione liberale è il riconoscimento di una diversità di valori in cui i consociati sono liberi di muovere e decidere, senza che ingerenze esterne determinino in senso gerarchico il valore di tali valori. I cittadini maturano così il diritto di costruire da sé la verità delle proprie posizioni ideologiche, servendosi di diversi strumenti politici e giuridici. Fra questi strumenti sembra avere piena dignità di esistenza il diritto di non votare, il valore di astenersi. Annichilire questo spazio d'azione significa cancellare quella che Jason Brennan chiama «la presunzione di libertà»<sup>24</sup>, vale a dire la possibilità di determinare le proprie azioni senza costrizioni esterne – soprattutto statali.

Esiste poi un'altra obiezione all'obbligo di voto, maggiormente comprensibile proprio alla luce delle caratterizzazioni fatte. Per enucleare questa posizione può essere utile partire da un iperbolico esempio proposto da Brennan. Si tratta del “mandato della sciarpa rossa”<sup>25</sup>. Supponiamo che indossare una sciarpa rossa per quindici minuti l'anno porterebbe ad una rinascita artistica e culturale del paese: a fronte di un piccolo sforzo da parte dei cittadini, lo Stato trarrebbe un giovamento profondo e vivificante. Eppure, secondo Brennan, quest'imposizione risulterebbe del tutto sindacabile. Non occorre, secondo l'autore, aderire ai principi libertari per sostenere la necessità di un'azione volontaria e spontanea per la rinascita dell'arte, osteggiando di conseguenza progetti guidati dall'alto, che mirano ad un traguardo da tagliare senza ottenere l'avallo di coloro che correranno per raggiungerlo.

Di per sé, questo esempio non sembra aggiungere nulla di nuovo rispetto a quanto si è già mostrato. Per Brennan, il dirigismo statale finalizzato alla rinascita artistica non è una valida giustificazione per limitare la libertà individuale e – chiaramente – non lo è nemmeno quello che si prefissa di sconfiggere l'astensionismo. Esiste però un ulteriore elemento nelle esemplificazioni proposte da Brennan. Supponiamo, seguendo l'autore, che la sciarpa rossa sia in grado di azzerare i crimini commessi. A fronte di questo enorme beneficio suonerebbe davvero insensato opporsi. La tutela della sicurezza, come ammesso dal liberale e sopraccitato John Locke<sup>26</sup>, è in fondo lo scopo per cui nasce e si struttura una società civile: rinunciare ad una piccolissima parte di libertà per permettere allo Stato di assolvere il primo dei suoi doveri risulta un sacrificio minimo e sensato.

Eppure, sembra esserci spazio per un ultimo rilievo. La riduzione, anche minimale, della propria libertà sarebbe da evitare qualora fosse disponibile un'opzione differente, capace di garantire un risultato simile

<sup>23</sup> Nicola Matteucci, *Il liberalismo*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 81.

<sup>24</sup> J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 10.

<sup>25</sup> Ivi, cit., p. 20.

<sup>26</sup> Cfr. J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1689), trad. it. di A. Gialluca, BUR, Milano 2016, p. 89.

senza l'onere di una coazione a carico della cittadinanza. Nel singolare scenario pensato da Brennan l'azzeramento dei crimini sarebbe garantito dalla presenza di un coniglietto nella bandiera nazionale: questo simbolo irenico abbatterebbe il crimine tanto quanto la sciarpa rossa e dovrebbe quindi essere preferito ad essa perché non richiederebbe di circoscrivere la libertà individuale.

Ciò che Brennan enuclea con puntualità è la considerazione della libertà come parametro di riferimento per le scelte politiche del governo. Tornando alla questione del voto, resta da indagare non solo l'esistenza di una valida giustificazione per l'introduzione di misure anti-astensione ma anche l'esistenza di alternative percorribili al vincolare con sanzioni l'arbitrio dell'elettore.

In conclusione, due sono le domande che – in difesa del liberalismo – sorgono in merito all'obbligo di voto: come giustificare la sottrazione del diritto di non votare – con il portato di significati che si è cercato di mettere in evidenza? Perché chiedere al cittadino di essere meno libero per uno scopo conseguibile attraverso altre policy?

### 3. Libertà: le prospettive di un concetto.

Intrecciare voto obbligatorio e liberalismo porta con sé implicazioni di diverso genere, prima fra tutte la comprensione dell'uso che il liberalismo fa della sua parola ispiratrice: libertà. In precedenza si è cercato di mettere in luce l'attenzione rivolta dalla tradizione liberale al concetto di libertà seguendo un doppio registro: libertà come motrice dello sviluppo individuale e sociale, ma anche libertà come limitazione dello spazio di influenza statale a favore dell'iniziativa dell'individuo. Questa differenziazione merita un approfondimento che passa direttamente dalle concettualizzazioni dei padri del liberalismo e scopre nelle trame date al termine "libertà" la possibilità di offrire una collocazione filosofico-politica al voto obbligatorio.

Il punto di partenza è certamente Benjamin Constant, il filosofo francese che per primo teorizzò con sistematicità l'ambivalenza della parola "libertà" nel contesto politico e – più in particolare – democratico. Nel saggio *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Constant identifica la libertà degli antichi come partecipazione attiva ed influente al governo della propria comunità politica. Tale impegno veniva propiziato e reso sostanziale dalla configurazione demografica e istituzionale delle entità politiche greche e romane, che permettevano al cittadino coinvolto di avere «una reale influenza»<sup>27</sup>. «Ciascuno, sentendo con orgoglio tutto il valore del suo suffragio, trovava in tale coscienza della propria personale importanza un ampio risarcimento»<sup>28</sup>. "Libertà" esprimeva quindi l'essere attivamente coinvolti e sollecitati nel decidere per sé e per tutti; significava sentirsi parte decisiva di un tutto più ampio, che sprona a scoprire e servirsi dei propri talenti per il bene di sé e degli altri. Scrive puntualmente Pier Paolo Portinaro: «s'incontra infatti nel mondo antico un'accezione positiva di libertà come appartenenza che conferisce riconoscimento e sicurezza e che abilita all'esercizio dei diritti politici. In questo contesto libertà è un concetto politico, che

<sup>27</sup> B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), trad. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2001, p. 16.

<sup>28</sup> Ibidem.

non può essere pensato al di fuori della cittadinanza. L'uomo greco o romano è libero nella *polis* e non dalla *polis*, nella *respublica* e non dalla *respublica*»<sup>29</sup>.

Questa dinamica, sostiene Constant già agli inizi del XIX secolo, non è più riproponibile fra i moderni. La mutata conformazione del contesto politico, unitamente alla congiunta crescita demografica, hanno determinato un consistente alleggerimento del peso individuale nel processo di dibattito, deliberazione e decisione politica, fin quasi ad esautorare il singolo cittadino nella determinazione delle scelte pubbliche. «Perso nella moltitudine, l'individuo non avverte quasi mai l'influenza che esercita. Mai la sua volontà si imprime sull'insieme; niente prova ai suoi propri occhi la sua cooperazione»<sup>30</sup>, apostrofa Constant. La conclusione plastica del filosofo francese traccia una necessaria svolta nel godimento e nell'esercizio della libertà, stagliando una rispondenza al nuovo assetto delle nazioni: «ne segue che noi dobbiamo essere ben più attaccati degli antichi alla nostra indipendenza individuale; difatti gli antichi, quando sacrificavano tale indipendenza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre noi, a fare il medesimo sacrificio, daremmo il più per ottenere il meno»<sup>31</sup>. Ancora, «l'indipendenza individuale è il primo bisogno dei moderni: di conseguenza, non bisogna mai chiederne il sacrificio per istituire la libertà politica»<sup>32</sup>.

Oltre alla preminenza della libertà privata rispetto a quella politica, Constant non manca altresì di evidenziare l'urgenza della partecipazione alla vita pubblica, strumento cardine per la tutela dei propri diritti privati. «Il pericolo della libertà moderna è che, assorbiti nel godimento dell'indipendenza privata e nel perseguimento dei nostri interessi particolari, rinunciamo con troppa facilità al nostro diritto di partecipazione al potere politico. [...] No, Signori, non lasciamo fare; per quanto sia toccante un così tenero interessamento, preghiamo l'autorità di restare nei suoi confini»<sup>33</sup>.

Il riferimento al pensiero di Constant apre la via per comprendere le diverse dimensioni ed articolazioni del concetto di libertà e mette in guardia da un ingenuo e superficiale incasellamento del termine nel contesto del liberalismo. Un ulteriore sviluppo del suo significato viene infatti portato avanti da John Stuart Mill, deciso innanzitutto a teorizzare la libertà come vettore per il pieno compimento morale ed intellettuale dell'individuo.

La libertà di Mill si configura prima di tutto come la necessità che tutti abbiano uno spazio di pensiero e di azione difeso dall'invadenza di altri. «Tutto ciò che rende preziosa l'esistenza di ciascuno dipende dall'imposizioni di limitazioni alle azioni degli altri. Alcune regole di condotta, quindi, devono essere imposte in primo luogo per legge, e attraverso l'opinione in tutti quei casi che non si prestano a essere regolati per legge»<sup>34</sup>. L'iniziativa del singolo cittadino che, in quanto individualità, «s'identifica con lo sviluppo»<sup>35</sup>, deve essere tutelata da ingerenze indebite, potenzialmente lesive per il fatto di non essere state ricercate, invocate o accettate dal dinamismo del soggetto. In maniera ben più aspra e polemica, Mill

<sup>29</sup> P.P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 56.

<sup>30</sup> B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 16.

<sup>31</sup> Ivi, p. 16.

<sup>32</sup> Ivi, p. 22.

<sup>33</sup> Ivi, p. 32.

<sup>34</sup> J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 43.

<sup>35</sup> Ivi, p. 205.



denuncerà l'esistenza di una vera e propria guerra contro l'individualità<sup>36</sup>, un conflitto teso ad omologare i costumi e l'intelletto della cittadinanza nel segno di una passività verso il conformismo e l'esistente; uno scenario in cui la pigrizia della consuetudine succede all'irrequietezza della messa in discussione, della proposta, del rinnovamento. Ricorda su questo punto Mill che «la tendenza fatale degli uomini a smettere di pensare a una cosa non appena non sia più dubbia, è la causa della metà dei loro errori»<sup>37</sup>.

Mill non si limita però a questo orizzonte di libertà. Anche per lui, come già prefigurava Constant, la libertà non può non trovare nel bene di tutti un elemento di perturbazione e – sorprendentemente – di limite. Mill non è infatti disposto a teorizzare la limitazione degli *altri* per la salvaguardia della libertà individuale, senza ammettere una limitazione della libertà individuale per la salvaguardia degli *altri*. Lo sviluppo della libertà portata avanti da Mill non rinuncia, meglio, non *può* rinunciare al bene collettivo: essa rilancia l'urgenza di una sua considerazione, evitando di ridurlo a un prodotto consequenziale e aggregativo dei singoli soggetti operanti in società. L'utile e il bene della società passano certamente dalla solerzia dell'individuo a farsi artefice del proprio utile e del proprio bene; tale dinamica non è tuttavia in grado di assorbire e livellare le molte pieghe di un'attenzione innanzitutto rivolta all'altro e al suo destino. Con questa cautela Mill cerca di tenere insieme entrambi gli orizzonti teorici, specificando da un lato che «un individuo non può essere costretto o impedito a fare qualcosa per il fatto che ciò sarebbe meglio per lui, o perché ciò lo renderebbe felice, oppure perché [...] sarebbe saggio e persino giusto»<sup>38</sup>; aggiungendo però anche che «rendere qualsiasi persona responsabile del male che fa agli altri è la regola; renderla responsabile del male che *non impedisce* [corsivo mio] è, comparativamente parlando, l'eccezione»<sup>39</sup>.

La libertà del liberalismo, a partire dalle parole di Mill, cerca una sintesi e un bilanciamento fra le due polarità del consesso umano: io e gli altri. Una policy coerente con questa prospettiva filosofica non può che cercare di coniugare entrambe gli aspetti messi in evidenza, tentando innanzitutto di evitare il massimalismo che individua in una delle due libertà la via esclusiva e salvifica per giungere al bene comune. Questo aspetto andrà ripreso e rilanciato quando, fatta maggiore chiarezza sul suo portato di significati, si affiancherà la libertà dell'elettorato al voto obbligatorio.

Riprendendo la separazione e il dualismo presente nel significato di “libertà”, Isaiah Berlin propone una catalogazione rimasta ormai paradigmatica<sup>40</sup> nella storia del concetto, distinguendo fra “libertà negativa” e “libertà positiva”. Con libertà negativa Berlin identifica «l'area entro cui una persona può agire senza essere ostacolata da altri»<sup>41</sup>. All'opposto, con libertà positiva l'autore britannico fa riferimento al «desiderio da

<sup>36</sup> Cfr. Ivi, p. 227.

<sup>37</sup> Ivi, p. 145.

<sup>38</sup> Ivi, 55.

<sup>39</sup> Ivi, p. 59.

<sup>40</sup> Si pensi alla definizione proposta da Hobbes nel *Leviatano*, essa si pone in straordinaria sintonia con quella che Berlin chiama “libertà negativa”. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. di G. Micheli, BUR, Milano 2001, pp. 222 e seguenti. Sul versante della “libertà positiva”, il concetto di Berlin sistematizza le osservazioni fatte da Rousseau ne *Il contratto sociale*. Cfr. J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), trad. it. M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 27 e seguenti.

<sup>41</sup> I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, p. 189.

parte dell'individuo di essere padrone di se stesso»<sup>42</sup>, alla fermezza con cui un individuo dichiara «voglio essere qualcuno, non nessuno; voglio essere un agente – uno che decide, non uno per cui si decide; che è autodiretto e non uno su cui agiscono la natura esterna e altri uomini, come se fosse una cosa, un animale o uno schiavo incapace di impersonare un ruolo umano e cioè di concepire degli obiettivi e una propria linea di condotta e di portarli a termine»<sup>43</sup>.

L'argomentazione di Berlin si distingue non solo per il merito di aver sistematizzato le venature di una parola decisiva ma sfuggente, quanto soprattutto per la capacità di sottolineare gli intrecci e l'indivisibilità delle due libertà nella composizione della proposta liberale. Intuizione, questa, già presente anche in Constant e in Mill, entrambi decisi nell'individuare precisi limiti all'interferenza con l'arbitrio dell'individuo ma contemporaneamente determinati nel persuadere alla partecipazione e al coinvolgimento civico e politico<sup>44</sup>. Sull'onda di questa corrente, Mill arrivò persino a sostenere – con coraggio – l'incombente necessità di un allargamento del suffragio<sup>45</sup>, in tempi in cui l'intelligenza – reazionaria ma in parte anche liberale – non recedeva da una concezione verticale e ristretta della responsabilità pubblica<sup>46</sup>.

Due sono le sottolineature da riproporre e rilanciare come linee guida per intendere il rapporto fra la libertà *da* e la libertà *di* individuate da Berlin. Innanzitutto l'inevitabilità dell'esercizio delle due libertà in qualsiasi spazio dell'esistenza individuale e collettiva. «In realtà, è proprio perché si trovano in questa condizione che gli uomini attribuiscono un valore così immenso alla libertà di scelta; perché se avessero la certezza che in qualche stato perfetto, realizzabile in terra dagli uomini, nessuno dei fini che essi perseguono sarà mai in conflitto con altri, scomparirebbero la necessità e il tormento della scelta e con essa l'importanza centrale della libertà di scegliere»<sup>47</sup>. L'esercizio della libertà nasce così – nel contesto liberale – come un dato di consapevolezza e di responsabilità. L'ingenua assimilazione della libertà ad una vanitosa ed egoistica pretesa di autoreferenzialità tradisce nella maniera più assoluta la prospettiva liberale, misconoscendo l'urgente necessità di compartecipazione ad una realtà complessa, fatta di limitate risorse ed infiniti problemi. La via del liberalismo prevede che le facoltà e le capacità del singolo siano sempre tutelate, rendendo possibile il soddisfacimento delle proprie esigenze e sollecitando un contributo per il bene di tutti – che mai sarà estorto, ma sempre atteso.

La seconda, icastica, lezione di Berlin riguarda invece il metodo con cui lo spirito delle due libertà può trovare unitarietà e compimento nel pensiero liberale. «Senza dubbio ogni interpretazione della parola libertà, per quanto insolita, deve includere un minimo di ciò che ho chiamato “libertà negativa”. Deve esserci un'area entro la quale non sono frustrato. Nessuna società sopprime letteralmente tutte le libertà dei suoi membri; un essere cui si proibisse di fare qualunque cosa di sua iniziativa, non sarebbe in nessun modo un

<sup>42</sup> Ivi, p. 197.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Cfr. J. Lacroix, “A liberal defence of compulsory voting”, trad. mia, *Politics*, n. 27, 2007, p. 191.

<sup>45</sup> Cfr. J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), trad. it. P. Crespi, Bompiani, Milano 1946, cap. V.

<sup>46</sup> Sul tema dell'estensione del suffragio diversi liberali, ritenuti “moderati”, mettevano in guardia da aperture eccessive e premature alla popolazione, troppo spesso conformista e manipolabile. Cfr. F. Della Peruta, *L'Ottocento* (2000), Le Monnier, Firenze 2015, pp. 9-11.

<sup>47</sup> I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), cit., p. 233.

agente morale e non potrebbe né giuridicamente né moralmente essere considerato un essere umano»<sup>48</sup>. Berlin richiama al rispetto e al mantenimento di un contenuto minimo di libertà negativa, che è condizione per immaginare una fruttuosa appropriazione dell'autonomia politica, della partecipazione civica, dell'iniziativa economica e culturale; tutti aspetti messi preziosi per valorizzare la libertà nella sua versione "positiva". Quella della libertà negativa diviene così una priorità metodologica dell'intera proposta liberale, in cui la doverosità della presenza consapevole e proattiva nel tessuto collettivo getta le radici in un impianto sensibile ai ritmi e alle modalità decisi dal singolo essere umano. Ancora di più, insiste Berlin, l'essenza stessa di umanità si troverebbe pericolosamente a rischio, qualora la forza e l'estensione del controllo dall'alto fissassero i parametri d'impegno e presenza negli spazi pubblici e privati. Nuovamente, il tema del voto obbligatorio costringerà a camminare con cautela sul crinale delle due libertà, ricercando un punto di contatto e facendo memoria della libertà negativa come condizione necessaria, ma non sufficiente, per definire liberale una policy anti-astensionismo.

#### 4. La libertà nel voto obbligatorio.

La disamina dedicata al significato assunto dalla parola libertà nella prospettiva del liberalismo ripropone con maggiore intensità gli interrogativi sul voto obbligatorio lasciati in sospeso. Ci si era domandati: come giustificare la sottrazione del diritto di non votare tenendo presente il senso che l'elettore potrebbe conferirgli? E ancora, perché chiedere al cittadino di essere meno libero per uno scopo conseguibile attraverso altre policy?

Si è esplicitamente scelto di ripetere, lettera per lettera, le domande che orienteranno il tentativo di argomentazione. Infatti, si vuole rinunciare sul nascere a sfide teoriche più organiche, cadendo magari nella tentazione di voler stabilire l'efficacia del voto obbligatorio nei paesi di tradizione liberale oppure ancora la sua maggiore aderenza alle idee del liberalismo rispetto al semplice diritto di voto. Nulla di tutto questo. Lo scopo del presente contributo è semmai stabilire – forse più modestamente – la compatibilità fra voto obbligatorio e liberalismo; dire cioè se l'obbligo del voto sia o meno una negazione o un fraintendimento dello spirito liberale.

Tornando così alle difficoltà avanzate in precedenza e rammentando le diverse sottolineature fatte sul concetto di libertà, possiamo constatare la sensatezza dei dubbi e delle rimostranze sollevate. Innegabilmente, l'imposizione dell'obbligo di voto costituisce un restringimento della libertà dell'elettore, intesa soprattutto nella sua forma negativa. La prescrizione di recarsi alle urne aggiunge un vincolo alla vita individuale, diminuendo le possibili modalità di comportamento che il cittadino può adottare nell'espressione del suffragio. Oltre allo scontato impedimento di disporre in maniera alternativa ed arbitraria del tempo dedicato al voto, egli si vede anche costretto a rinunciare – come fosse un guasto per la comunità – ad un qualsivoglia esercizio ideologico o idealistico dell'astensione.

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 226.

Di per sé, la sottrazione di un tempo spendibile in maniera alternativa sembra rientrare in un complesso di prerogative statali raramente messe in discussione. Si pensi, per esempio, alle norme relative alla scuola dell'obbligo, che costringono fra i banchi non per ore, ma per anni. Questa ingerenza pubblica è facilmente giustificabile ricorrendo all'altro concetto di libertà, quella positiva. Lo Stato si impegna cioè non solo a determinare spazi di azione inviolabili per il singolo, ma anche a fornire gli strumenti – culturali ed intellettuali nel caso della scuola – per un esercizio della libertà come autonomia, come partecipazione, come autodeterminazione. Se a questo quadro si aggiunge la natura essenzialmente coattiva del diritto, si compone uno scenario in cui la sottrazione di tempo all'arbitrio dell'elettorale appare comprensibile e ricomponibile nell'assetto della società liberale. Il liberalismo è infatti ben disposto all'accettazione di taluni organi, se funzionali alla valorizzazione dell'individuo e delle sue possibilità. Sotto questo aspetto, dunque, sottrarre tempo al cittadino non costituisce un fattore sufficiente per rigettare il voto obbligatorio.

Più complessa risulta invece la seconda obiezione: obbligare a votare sarebbe una – indebita – privazione assiologica. Anche qui, risulta difficile contestare questa obiezione. Quando l'elettore solleva motivazioni in favore della propria astensione, traccia con esse una vistosa linea di demarcazione fra la sfera della propria iniziativa e deliberazione individuale e i convincimenti propri di un provvedimento pubblico; tale confine – più o meno marcato e più o meno esteso – risulta comunque sufficientemente visibile per sollevare il dubbio circa la legittimità del voto obbligatorio.

Si è già messo in luce come la scelta del non voto possa riflettere un chiaro posizionamento etico, spesso radicato nel terreno della diffidenza verso lo Stato e le sue istituzioni. Sebbene questa convinzione possa risultare del tutto sindacabile, tanto più se frutto di considerazioni superficiali ed unilaterali, essa si presta al biasimo delle opinioni ma simultaneamente al rispetto da parte dello Stato liberale. I margini per la giustificazione del voto obbligatorio sembrano così stringersi, chiusi nella morsa del pluralismo e della conseguente terzietà del potere statale. Così scrive John Locke: «le leggi non vegliano sulla verità delle opinioni ma sulla sicurezza e l'integrità di ciascuno e dello Stato»<sup>49</sup>.

Nuovamente, occorre fare riferimento alla digressione proposta del significato di libertà, riproporne la complessità concettuale per uscire da questo *impasse*. Ricorrendo alla sistematica distinzione di Berlin, possiamo ancora una volta insistere sulla priorità che il liberalismo riconosce alla libertà negativa senza esaurire con essa il senso complessivo del concetto di libertà. La libertà negativa si presenta come la condizione di possibilità per il più maturo dispiegamento della libertà nel suo insieme. Questa precisazione mette in risalto la libertà negativa come un punto di partenza e non un punto di arrivo. Fatte le dovute specifiche è necessario infatti non arrestare lo sforzo di discernimento, ponendo semmai in relazione le due libertà ed esplicitando le implicazioni di tale rapporto.

In questo senso risulta di grande aiuto il contributo di Justine Lacroix, che con grande chiarezza evidenzia e rilancia un fatto: guai a circoscrivere il liberalismo alla sola libertà negativa! Esiste una tensione dei teorici liberali alla declinazione positiva della libertà che non soltanto ripresenta la doverosità etica di una sua messa

<sup>49</sup> J. Locke, *A letter concerning toleration* (1689), trad. mia, Broadview Press, Peterborough 2013, p. 76.

in atto ma tende a legittimare policy che creano le infrastrutture (culturali, economiche, sociali) affinché tale libertà assurga a protagonista della vita pubblica. Scrive Lacroix: «l'impegno liberale [...] giustifica politiche di solidarietà che non invadono i diritti individuali nella misura in cui mirano a garantire la libertà per tutti e a creare le condizioni necessarie per il pieno esercizio della libertà individuale»<sup>50</sup>. Il riferimento alle “politiche di solidarietà” deriva ovviamente dall’ambito economico: la valorizzazione liberale della libertà d’impresa – tramite basse imposte, deregulation e taglio della spesa pubblica – non cozza automaticamente con l’allestimento di una rete di aiuti ed incentivi che creino le condizioni materiali ma, ancora prima, filosofiche per un uso dinamico ed intraprendente della propria libertà. Analogamente, il voto obbligatorio configurerebbe un contributo ed un pungolo all’esercizio costruttivo della propria libertà, coniugando l’attaccamento ad uno spazio di non interferenza con l’esercizio orgoglioso e consapevole dell’autodeterminazione politica.

Lacroix ricorda inoltre un dettaglio tecnico fondamentale per l’esistenza del voto obbligatorio in una società liberale: la possibilità di non schierarsi. In Belgio, paese che adotta il voto obbligatorio, il numero delle schede bianche e nulle risulta sette volte più alto rispetto ai paesi in cui non esistono sanzioni contro l’astensione<sup>51</sup>. Ancora più interessante, in diversi paesi la scheda che si ha l’obbligo di visionare presenta una casella che permette all’elettore di destinare la propria preferenza a nessuno dei candidati<sup>52</sup>.

Questi particolari esprimono con molta chiarezza l’incidenza della libertà dell’elettore nell’identità normativa dell’obbligo di voto. L’esercizio di una coazione in sede elettorale va così di pari passo con l’individuazione da parte dell’elettorato di strumenti di tutela della neutralità (scheda bianca o nulla) o, addirittura, con la creazione da parte del legislatore di esplicite opzioni di terzietà o di non-consenso (opzione del voto a nessuna delle liste presenti). La libertà dell’elettore di poter esprimere la propria posizione politica risulta così salvaguardata in tutte le sue forme, dalle sue configurazioni convenzionali fino alle idee più disallineate e polemiche. In nessun modo, l’elettore si vedrebbe strappare dallo Stato la propria pregiudiziale morale o politica ma, anzi, riconoscerebbe nella morfologia di questo specifico obbligo l’opportunità per un suo contributo.

Quest’ultimo rilievo riporta il voto obbligatorio nella casistica precedentemente illustrata della sottrazione materiale di tempo<sup>53</sup> all’elettore per il conseguimento di una determinata policy. Rimanendo intatti tutti i possibili conferimenti di senso al voto, rimarrebbe l’obiezione che il tempo destinato al voto risulterebbe sottratto ad altre attività, ritenute più importanti e vitali da parte del singolo individuo. Ancora una volta, questa obiezione non è sufficiente a sollevare dubbi circa la legittimità del voto obbligatorio nello Stato

<sup>50</sup> J. Lacroix, *A liberal defense of compulsory voting*, cit., p. 194.

<sup>51</sup> Cfr. Ivi, pp. 192-193.

<sup>52</sup> Si tratta della cosiddetta scelta del “None of the Above”. Questa opportunità è presente anche in paesi in cui il voto non è obbligatorio. Per uno studio sul significato di quest’opzione elettorale cfr. D.F. Damore, M.M. Waters, S.Bowler, *Unhappy, Uninformed or Uninterested? Understanding “None of the Above” Voting*, *Political Research Quarterly*, vol. 65, dicembre 2012, pp. 895-907.

<sup>53</sup> Brennan tenta di quantificare il tempo totale sottratto alla popolazione dal voto obbligatorio. Secondo le sue stime, il voto obbligatorio negli Stati Uniti costerebbe 207 milioni di ore: un tempo pari alla somma di 300 vite umane o al lavoro settimanale di 5 milioni di americani. Cfr. J. Brennan, L. Hill, *Compulsory Voting. For and Against*, cit., p. 38.

liberale. Il liberalismo infatti, riconosce e difende la necessità di una struttura che valorizzi l'esercizio della libertà nella sua duplice natura. Ed è di questa valorizzazione che il voto obbligatorio si offre di essere artefice.

Due ultimi punti. Un nuovo capitolo potrebbe essere aperto dal considerare il voto obbligatorio inadeguato allo sviluppo della libertà, specie nei suoi risvolti positivi. È possibile. Tuttavia, questa obiezione non intacca la possibile convivenza fra liberalismo e obbligo di voto: quest'ultimo ha pieno diritto di esistenza nello stato liberale, e potrà sempre essere rimosso qualora risultasse odioso o inefficace.

Infine, resta da affrontare l'importante domanda sulle possibili alternative al voto obbligatorio: non sarebbe preferibile optare per provvedimenti che garantiscano gli stessi risultati del voto obbligatorio senza circoscrivere la libertà di astensione? Si intuirà facilmente che la risposta a questa domanda esula dalle mire di questo articolo. Qualcosa di maggiormente funzionale o maggiormente liberale rispetto al voto obbligatorio potrebbe certo esistere; la sua individuazione non rientra però nei compiti di questo scritto. In linea di principio si può ammettere che aumentare la partecipazione elettorale della cittadinanza, senza porre restrizione alcuna alla libertà nella sua forma negativa sarebbe una soluzione estremamente soddisfacente per le logiche del liberalismo. Tale dottrina filosofica vede però rispettati e sviluppati i propri presupposti fondamentali già dal voto obbligatorio, esaurendo così le pretese e le ambizioni della presente indagine.