

Stefano Monti Bragadin

Democrazia degli antichi e democrazia dei moderni

*Riflessioni sulla democrazia I.**

Servi legum ut liberi vivere possimus

Cicerone

Ci siamo ormai abituati a parlare forse troppo bene della democrazia e, presumibilmente, occorrono talune precisazioni; per quanto inusuali e inusitate esse possano sembrare. Perciò, rifacendoci alla democrazia degli antichi e alla democrazia dei moderni, dobbiamo subito dire che la migliore forma di governo per gli antichi, o per alcuni degli antichi, se non per buona parte di loro, non era la democrazia.

Per lo meno, essi chiamavano in modo diverso quella che noi oggi intendiamo come la democrazia da loro pervenutaci; anche se alcuni già allora avevano finito per chiamarla proprio così, *demokratía*, sulla scia di Erodoto; con il suo entusiasmo per quel *regime di uguaglianza*, che conferiva coraggio a un *piccolo* popolo di uomini, *duri come querce e dediti alle proprie leggi* sino all'eroismo.

Non lo era, invece, per Aristotele. Non lo era per quei Greci che dovevano prendere atto di una caduta verticale, rispetto a un modello di *governo limitato*, la quale avveniva laddove il popolo, il *dêmos*, o la maggior parte di esso, conseguiva il *potere politico*; e aveva la pretesa di *comandare senza limite alcuno*. Non lo era per chi riteneva che, in fondo, tra popolo e folla ci fosse un legame molto stretto; e, quindi, che il potere del popolo *come* folla finisse per essere il potere *della* folla, tendenzialmente prevaricatore nei confronti di chi, in quella folla, non voleva rientrare o voleva restare neutrale.

E allora diventa più forte l'altro elemento del termine composto, che è *krátos*. In senso estremamente lato, esso significa potere; ma sorge subito il problema del *suo limite*, stante che non ci pare garanzia sufficiente il qualificarsi *popolare*. Perciò, noi cercheremo di parlare di un potere limitato, presso gli antichi, e di un potere limitato, presso i moderni. E, in via di *prima approssimazione*, accontentiamoci di chiamarlo *democrazia*.

Vedremo, poi, che è meglio usare un termine più proprio; ad esempio, quello impiegato da Aristotele stesso, che era *politeía*; ovvero la *migliore costituzione*, in quanto *costituzione media*, la quale combina la democrazia con l'oligarchia, ma non le mescola, bensì le supera. Infatti, la *politia* si differenzia dall'aristocrazia, la quale tende all'oligarchia, perché tende invece alla democrazia; soprattutto, è resa forte dalla *moderazione* nella maniera di operare e dalla *posizione* occupata dalla classe intermedia. In politica come in etica, ne viene quella *medietà*, quella capacità di tenere il giusto mezzo, che evita gli eccessi e domina le spinte all'estremo.

Così, l'autogoverno nella *pólis*, come forma retta, giusta, di governo, accanto, e preferibile, alla monarchia e all'aristocrazia, era appunto la *politia*. La degenerazione del potere popolare nella *pólis*, quando cadeva il costume o quando i più credevano di poter governare senza limiti, poteva anche essere chiamata democrazia; nel senso di democrazia *estrema*, forma *deviata*, corrotta e ingiusta, di governo, accanto all'oligarchia *eccessiva* e alla tirannide, ovvero la *peggiore* forma di governo, perché la più lontana dalla medietà.

Dobbiamo, dunque, precisare il significato dei termini che vogliamo adoperare. Per farlo, dobbiamo definire, in qualche modo, con gli stessi termini o con altri termini, quel concetto, quella nozione che qualcuno ha chiamato democrazia; potremmo anche scegliere fra termini diversi, un termine più congruo per chiamare in maniera diversa lo stesso concetto, per rendere in maniera diversa la stessa nozione. Ma, stante il ricordato uso corrente di democrazia, occorre fornirne le ragioni. Almeno oggi, come sottolinea Friedrich von Hayek, «abbiamo bisogno di un parola che esprima il fatto che il *volere* dei più è perentorio e vincolante sul resto solo se la maggioranza dà prova della sua intenzione di agire giustamente impegnandosi nel rispetto di una norma generale. Ciò richiede un nome che indichi un sistema in cui ciò che dà alla maggioranza potere legittimo è il fatto, direttamente dimostrato, che essa considera giusto ciò che decreta».¹

«Crazia», secondo elemento della parola composta che ci interessa, è un termine molto importante; e ha un significato ben preciso, che viene dal sostantivo *krátos*, ossia forza, superiorità, dominio, e dal verbo *kratéo*, vale a dire sono padrone, signoreggio, domino. Genericamente è potere, ma

specificatamente è un certo tipo di potere: la *potenza*. C'è un altro termine per indicare il potere, però quello come *governo*; ed è «archia». Esso proviene, a sua volta, dal sostantivo *arché*, ossia inizio, autorità, carica, e dal verbo *árcho*, vale a dire precedo, sono a capo, comando. Anch'esso può venire usato come secondo elemento della parola, dopo *dêmos*.

Potremmo quindi dire *democrazia*, oppure *demarchia*. Che differenza c'è tra l'una e l'altra? Quale sarà il termine più congruo, se vogliamo rispettare certi contenuti di valore, ma anche tenere conto di certe caratteristiche strutturali? Hayek fa presente che «il verbo *kratein* [...], al contrario del verbo alternativo *archein* [...], sembra sottolineare la forza bruta, piuttosto che il governare secondo regole».² Queste regole sono *fondate su* principi comuni e *danno fondamento* a leggi uguali. Vale a dire, le *norme* di comportamento, assunte per ineludibili ragioni di organizzazione sociale, si ricollegano a *regole* astratte di condotta, maturate in via relazionale e culturalmente radicate.

C'è ancora un altro termine greco da recuperare, che è *isonomía*; vale a dire, ripartizione uguale, eguaglianza di diritti. In un reggimento politico, che si caratterizza quale governo moderato del popolo, il cittadino, ovvero il *polítes*, gode di una perfetta parità di *diritti civili*, cui corrisponde specularmente anche tutta una serie di *doveri partecipativi*, rispetto a *ogni altro*; e tutti e ciascuno nella *pólis*. Inoltre, per ben governarsi ed essere ben governati, nonché per darsi e avere buone leggi, a supporto della *politeía* va posta, innanzitutto, la virtù: l'*areté*. Essa attiene all'uso fatto delle risorse materiali e spirituali; è, insieme, *dote* eminente ed eccellente *abilità*, grande *lealtà* e spiccato *valore*, suscettibili di ingenerare considerazione, stima e prestigio. Si pone infine di continuo, e deve essere validamente risolto, il problema dell'*eunomía*; cioè, l'assicurazione di *obbedienza* nei confronti delle leggi esistenti, unitamente alla capacità di produrre una *valevole legislazione*, opportunamente deliberata.

Secondo Hayek, «la ragione per cui nell'antica Grecia» la parola *archia* non poteva essere usata come radice «per formare il termine *demarchia*, per esprimere il governo del popolo, era che il termine *demarca* esprimeva, almeno ad Atene, un uso più antico: designava cioè la funzione del capo del gruppo o del distretto locale (il *deme*) e quindi non poteva più descrivere il governo di tutto il popolo». Demarchia, pertanto, sarebbe, propriamente, l'ufficio di *demarco* in Atene; un qualcosa di simile a quello che sarà l'ufficio di *tribuno* a Roma. «Ciò non impedisce di adottare il termine *demarchia* per l'ideale per cui si adottò originariamente *democrazia*, soppiantando gradualmente il termine *isonomía*, che descriveva l'ideale di una legge uguale per tutti».³

Se pertanto abbiamo un governo basato sulle leggi, possiamo parlare di *demarchia*; se queste leggi sono uguali per tutti, possiamo parlare di *isonomia*. Ecco la radice antica di una *cosa pubblica* ben calibrata. Il fondamento dello stare insieme politicamente era dato proprio sia dal governo della legge sia dall'*isonomia*; cioè dai principi di *libera costituzione* e del *vincolo di legge*. Le leggi temperano, in qualche modo, moderano il potere. Quindi, il potere di un magistrato, nella *pólis*, è un potere di esercizio moderato esso stesso dalla legge; un potere che non può essere, né diventare, illimitato. La *pólis* è *ben governata* quando il governo è limitato. Quando invece il governo non è limitato, allora tende a degenerare, cadendo così nel *malgoverno*.

Per Aristotele, la degenerazione di un governo, è legata all'*interesse perseguito* da chi governa. Una *pólis* correttamente governata, una *res publica* per dirla con i romani, è quella in cui l'interesse perseguito è l'interesse *comune*, il quale si identifica con la *giustizia*, vale a dire con l'*unica virtù dello Stato*. Opposto il caso quando l'interesse perseguito è l'interesse *privato*, tanto che sia di uno solo, o di pochi, o della massa; ovvero, del monarca, o dei ricchi, dei poveri. Se il governante segue l'interesse comune, *ben governa*. Se il governante segue l'interesse privato, *mal governa*. Quindi, un primo criterio è il *tipo* di interesse.

L'altro criterio, sempre di Aristotele e parzialmente anticipato, è il *numero dei governanti*. Tale numero può essere costituito da *una* persona, o da *poche* persone, o da *più e molte* persone. Abbiamo, quindi, tre tipi di governo che si caratterizzano per buoni governi, come accennato in apertura del discorso. Buon governo è espressione che noi oggi usiamo, almeno in Italia, pensando immediatamente a Luigi Einaudi; ma è principio di antichissima origine e sta proprio a indicare *se* il governo è *limitato*, e *se* il suo esercizio moderato è *rivolto* agli interessi comuni, oppure se è *legato* agli interessi propri.

A seconda del numero, abbiamo tre forme di buon governo: il *regno* o *monarchia*, l'*aristocrazia*, la *politia*, ovvero il governo di uno, di pochi, di molti. Il governo dei molti, il governo dei più, prettamente inteso e correttamente mirato, fondato sull'*isonomia*, è buon governo con il *coinvolgimento del più alto numero di persone*; vale a dire, con un più largo ambito e un più alto tasso di inserimento. L'autogoverno dei cittadini, volto all'interesse comune e vincolato dalla legge, non è una forza che si dispiega brutalmente, bensì si afferma grazie alla sua stessa *cagione di forza*. Si tratta di *forza* educata, corretta, *domata* dalla legge.

Se e in quanto la moltitudine riesca realmente a governare nel modo indicato a vantaggio comune, allora veramente, secondo Aristotele, tale

governo può essere «chiamato col nome comune a tutte le costituzioni, *politia*. Questo accade secondo ragione. Difatti è possibile trovare che uno solo o pochi si distinguano per virtù, ma è difficile che i più siano capaci di raggiungere la compiutezza in ogni forma di virtù (tranne al più la virtù guerriera, la quale si mostra nelle masse). Perciò in questa costituzione la classe militare è la sovrana e tutti quelli che possiedono le armi partecipano a essa». ⁴ La legge della forza, in qualsivoglia modo, è dunque *disordine*, è arbitrio. La forza della legge è *armonia*, è equilibrio. In effetti, la *politia* non è soltanto l'autogoverno dei cittadini, è molto di più.

Si è detto che, nella visione di Aristotele, a fronte delle tre forme di elevato governo, stanno tre corrispondenti forme, diciamo così, di caduta. Quindi, se *pure* sono le une, *spurie*, impure, sono le altre. La *tirannide*, infatti, è la degenerazione della monarchia, l'*oligarchia* è la degenerazione dell'aristocrazia, la *democrazia* e l'*oclocrazia* sono la degenerazione della *politia*. Muovendosi nel rispetto delle leggi, obbedendo a quelle esistenti, che siano buone, vale a dire *le migliori secondo le circostanze* o *le migliori assolutamente*, i buoni governi tendono al conseguimento dei *fini* che si ripromettono secondo i rispettivi *principi* fondamentali: l'onore più che il vigore, la virtù più che la ricchezza, la libertà più che la quantità.

La *migliore forma di costituzione* è, infine, intimamente legata al *migliore genere di vita* nello Stato. Per Aristotele, «ciascuno ha tanta felicità quanta ne ha meritata per la virtù e la prudenza, e per il suo agire in conformità a esse»; perciò, «chiamiamo a testimonio Dio, la cui felicità e beatitudine non dipende dai beni esteriori, ma per se stesso e per la sua essenza. Difatti la fortuna dev'essere necessariamente diversa dalla felicità (dei beni esteriori all'anima è causa la fortuna e il caso, ma nessuno diventa giusto e prudente dalla fortuna né per la fortuna). Onde conseguita, per le stesse ragioni, che felice è la città che è la migliore e agisce rettamente». ⁵

Inoltre, «non è possibile che agiscano rettamente quelli che non agiscono rettamente; né vi è azione retta né per un uomo né per una città fuori della virtù e della prudenza. La fortezza poi e la giustizia e la prudenza di una città ha la stessa efficacia e la stessa forma che quella per cui ciascun uomo partecipandovi è chiamato giusto, prudente e temperato [...]. Ma si ponga questo, che la vita migliore sia per gli individui separatamente sia per le città collettivamente è quella congiunta con la virtù e fornita di tali vantaggi esteriori che possa partecipare alle azioni virtuose». ⁶

Felicità individuale e felicità collettiva, è la conclusione di Aristotele, sono *identiche*: «È evidente che è la stessa e tutti ne convengono. Giacché tutti quelli che ripongono nella ricchezza la felicità della vita individuale, questi stessi stimeranno felice la città, quando essa è ricca. Quanti poi

hanno soprattutto in onore la vita tirannica, diranno che la città più felice è quella che domina su moltissime altre città. Ma se si stima l'individuo per la sua virtù, si reputerà la città più virtuosa come la più felice».⁷

Procedendo nel discorso, la demarchia, ora chiamiamola così, vede il coinvolgimento dei cittadini; è *governo partecipato*, non solo *fondato* sul popolo. Qui cominciamo ad avere a che fare con un annoso problema; perché questo coinvolgimento dei cittadini nella *pólis* è così pregnante, che i cittadini sono *sussunti totalmente* in essa. Importante è capire il *senso* della democrazia degli *antichi*, perché stiamo parlando di cosa profondamente diversa rispetto alla democrazia dei *moderni*.

Innanzitutto va precisato, come ha rilevato Giovanni Sartori, che la *pólis* non è una città-Stato, contrariamente a quel che normalmente crediamo e diciamo. *Non è una città-Stato, ma una città-comunità*. Quindi, il fondamento della demarchia, per gli antichi, è la città-comunità. E qui città vuol dire qualcosa di *piccolo*, di contenuto; un qualcosa di ben delineato, delimitato; *confinato* dalle mura e dalle cose immediatamente intorno alle mura. Città, dunque, vuol dire *piccola comunità*.⁸ E una *piccola comunità*, che si dia un reggimento politico nella forma della demarchia, è una comunità in cui i cittadini si *autogovernano*; tutti possono partecipare al governo e, per ciò stesso, ciascuno viene chiamato *polítes* e ha *in sé* la *pienezza della cittadinanza*.

Dal punto di vista della composizione vi sono degli individui; ma *non c'è* una corrispondenza diretta tra la comunità politica, cioè l'insieme dei cittadini che *si autogovernano*, e i membri di questa comunità, socialmente e spazialmente intesa, nel senso di coloro che *abitano* la città. Quanti abitano la città *non sono tutti cittadini*. Gli schiavi, infatti, non lo sono; e neppure gli stranieri residenti. Anzi, troviamo in Aristotele una *giustificazione filosofica della schiavitù*. La schiavitù è una deficienza, o una caduta, soprattutto di tipo qualitativo. Essere in schiavitù vuol dire versare in una *condizione materiale* rispondente all'*ordine naturale* delle cose; come rientra in esso la differenza tra *spirito* e *materia*, anima e corpo. Quindi, i cittadini, che sono una parte di coloro che abitano nella città, sono i *virtuosi* per definizione. C'è un *éthos* a fondamento della *pólis*, e del modo di essere cittadini. Un *éthos* così forte, che ne consegue una *politicizzazione totale* del cittadino. Ecco cosa significa quel che dicevo prima, parlando di sussunzione degli individui cittadini nell'autogoverno della *pólis*.

Città-comunità, dunque, e *non città-Stato*, significa in definitiva *organismo*. Una prima indicazione può venire dal famoso apologo del romano Menenio Agrippa; ma l'*organicismo* della *pólis* è qualcosa di ben più *pregnante*. I cittadini sono, allora, come gli *organismi* di un *organismo*

vivente: non sono concepibili al di fuori di questa comunità, sono un tutto con la comunità politica, come rileva Sartori.⁹ Ne deriva un *cittadino totale*, nel senso che è *totalmente coinvolto* nella politica. Quindi, una demarchia è tale quanto più gli schiavi lavorano e quanto più i cittadini sono *votati al governo*. Questo giustifica lo stato di schiavitù come un qualcosa di naturale; «per natura vi ha chi comanda e chi obbedisce per la conservazione [della società]», afferma Aristotele; «giacché chi possiede intelligenza preveggenete è per natura dominatore e signore; chi non ha che la forza del corpo per effettuare questo è per natura soggetto e schiavo. Perciò l'interesse del signore coincide con quello dello schiavo».¹⁰

In questo senso, dunque, la differenza tra la democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni – sembrerà paradossale – *non* è, se non più di tanto, basata sulla *schiavitù*; stante che questa, nei secoli, si ripropone nelle *sembianze* le più *varie*. È, in effetti, propriamente caratterizzata dalla *sussunzione* degli individui nel corpo organico della *pólis*; della *città*, che continuo volutamente a non chiamare Stato. *Cittadini* e *città*, ovvero individui e comunità, non sono scindibili, stante la *naturale* dimensione sociale e politica dell'uomo. Come l'uomo è per natura *animale politico*, così la più alta espressione dell'organicità umana, la *pólis*, è anch'essa un *prodotto della natura*, non solamente per Aristotele ma per buona parte degli antichi.

Fondamento delle città, come delle comunità che le precedono, quali la famiglia e il villaggio, è l'amicizia, la *filía*; essa è *amore di sé*, il quale è *tutt'uno con la città* cui si partecipa. *L'organismo vivo* che rende «la vita felice alla famiglia e ai villaggi in grazia di una vita perfetta e sufficiente a se stessa» e che, reversibilmente, è «associazione di famiglie e di villaggi per godere una vita perfetta e bastante a se stessa», secondo la doppia definizione di Aristotele; «ma questo non avverrà senza abitare un medesimo luogo e senza servirsi dei connubii».¹¹

In altri termini, è «manifesto che la città non è data dalla comunanza del luogo, né dalla mutua garanzia di non farsi torto e degli scambi, ma è necessario che queste condizioni esistano perché esista la città: tuttavia anche se tutte queste condizioni esistono non vi sarà la città [...]. Pertanto, ebbero luogo nelle città parentadi e fratrie e sacrificii e consuetudini familiari in grazia del vivere comune; le quali sono il risultato dell'amicizia; difatti, è l'amicizia che porta alla elezione del vivere comune. Fine adunque della città è il vivere bene, e tutte le cose dette conducono a questo fine». Del resto, «l'associazione politica è stabilita non perché gli uomini vivano insieme, ma perché si esercitino nelle azioni oneste». Stante che fine della *pólis* è il *buon vivere*, piuttosto che il *semplice vivere*, «quanti contribuiscono

in massimo grado a questa associazione, sono maggiormente partecipi alla vita della città degli altri che essendo eguali o superiori a essi per libertà o nobiltà sono superati dagli stessi per virtù civile, o essendo superiori per ricchezza sono superati per virtù». ¹²

Vi è, quindi, una grande differenza degli antichi rispetto a noi, per i quali da una parte sta la *società civile*, e la dimensione privata, in relativa autonomia, dall'altra sta la *società politica*, con la sua corrispondente autonomia relativa. Il cittadino non è, di per sé, soltanto colui che, in qualche modo, partecipa al governo; ma è il titolare di *diritti*, che gli vanno *garantiti*, oltreché di *doveri*, che egli deve *rispettare*. Nulla di tutto questo c'è nella demarchia classica o, se si preferisce, nella democrazia degli antichi rispetto a quella dei moderni; salvo taluni *oneri*, di gran lunga *inferiori*, quanto a numero e pregnanza, cui anche noi siamo, o saremmo, tenuti.

Va aggiunto che la nozione di *cittadino*, quale dimensione della *singularità*, non esaurisce per noi la nozione di *persona*, che si immerge nella dimensione della *pluralità*; come la nozione di *Stato*, ovvero di una ben determinata collettività spazialmente collocata e politicamente organizzata, non esaurisce la nozione di *Politica*, ovvero di quella dinamica che ruota sull'asse del potere e in cui sono coinvolti una molteplicità di attori, individuali e collettivi, privati e pubblici.

L'*unità fondamentale* del *processo politico*, come spiegano Harold Lasswell e Abraham Kaplan, è, appunto, la *persona*, nel senso di un *ego individuale* e di un *sé sociale*, insieme: «Il *sé* è l'ego e tutto ciò che con l'ego si identifica [...]. Comprende perciò tutti i ruoli che l'ego assume, e viene descritto specificando gli individui e i gruppi con i quali l'ego si identifica». Il *noi politico* «è proprio il *sé* inteso in questo senso [...]. L'individuo entra nell'arena politica non come un ego ma come un *sé*. Gli atti politici dipendono dalla simbolizzazione dell'individuo nei termini di un *sé* più comprensivo che propugna un insieme di domande di azione sociale. L'invocazione di questo *sé* più comprensivo non è limitata allo scontento, ma si manifesta in una larga varietà di atteggiamenti e di atti che si verificano nelle relazioni interpersonali». ¹³

Più che la *sussunzione nella comunità* e l'*organicismo olistico*, di cui si è a lungo parlato, diventano allora significative, anche per i cultori della scienza politica e sociale, sia l'*identificazione simbolica*, sia l'*umanizzazione delle relazioni politiche*. Del resto, già all'inizio del '900, Walter Lippmann ha sottolineato come, nel *parlare di politica*, fosse necessario *referirsi agli esseri umani*. Per Lasswell e Kaplan, «l'*identificazione* è il processo con cui un *ego* simbolizza se stesso come membro di un aggregato o di un gruppo di ego [...]». Un processo di identificazione può segnare un profondo

mutamento nella vita dell'individuo. Ad esempio, «diventare membro attivo di un partito rivoluzionario, o unirsi alla “resistenza” contro un conquistatore straniero, significa mettere in gioco tutto [...]. Le domande politiche sono avanzate nell'interesse degli ego coi quali un dato ego si identifica, e sono giustificate in base al ‘noi’ che ne risulta. La politica comincia quando più ego sono uniti emotivamente in rapporto a tali domande nel nome dei gruppi di identificazione». ¹⁴

Essi chiamano *interpersonale* un atto o una situazione, quando vi «sono implicate più persone, indipendentemente dalle specie o dal grado dell'interazione»; precisano, inoltre, che «le relazioni interpersonali sono *personalizzate* o *spersonalizzate* a seconda del grado in cui nella relazione è presa in considerazione l'intera personalità». Così, «personalizziamo l'esecuzione delle leggi e dei regolamenti quando prendiamo in considerazione i pensieri, i sentimenti degli individui e le condizioni in cui si trovano, e cerchiamo di armonizzare l'applicazione delle regole, pur senza snaturarle, alle circostanze particolari». ¹⁵

Di conseguenza, «poiché molte regole hanno per destinatari milioni di persone, e vengono emanate tenendo presente l'efficienza dell'esecuzione, è ben noto che la regola così come è promulgata può imporre una durezza eccessiva se viene applicata in modo “meccanico”; cioè, se viene applicata senza riguardo alle circostanze del caso particolare. Certi funzionari accentuano gli aspetti “meccanici” spersonalizzando il più possibile ogni individuo e ogni caso. Altri si spingono molto avanti nella personalizzazione del rapporto, pur senza sacrificare gli scopi della legge o del regolamento. In molti casi, naturalmente, la personalizzazione è portata tanto lontano da mettere in pericolo il bene comune (“Qual è il diritto tra amici?”)». ¹⁶

Politeía, polítes e *pólis*, invece, erano, concettualmente, una *unità inscindibile*, non solo per un grandissimo studioso come Aristotele. I *cittadini* erano, dicevo, *organi* come quelli dell'organismo umano. Un esempio è dato dal fatto che uno dei più virtuosi cittadini di Atene viene nondimeno ingiustamente condannato. Egli, però, non si sottrae alla legge; il che ci dice come, se anche le leggi *non* vengono *correttamente applicate* da coloro che vi sono preposti, nel contempo *non* debbono essere *violate* dai destinatari delle sanzioni, *per quanto* scorrettamente impartite. Nel senso che non ci si può sottrarre a esse, perché *sottrarsi alla legge*, anche se *malamente applicata*, crea una *disarmonia* nell'equilibrio dell'insieme. Disturba il buon *funzionamento* dell'organismo politico, come una qualche affezione disturba il corretto *funzionamento* dell'*organismo* umano.

Quindi, è male *applicare distortamente* le leggi; soprattutto quando è in gioco la vita. Ma è male *sottrarsi alle conseguenze* dell'applicazione delle

leggi, sfuggendo gli effetti iniqui di un pronunciamento scorretto da parte di autorità legittime che abbiano deciso in forma legale. Una cosa che, per noi, almeno dalla solenne Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 in poi, è invece inconcepibile.

Chiariamo l'esempio per capire più a fondo quello che sto dicendo. Pensate a Socrate. Cittadino *pubblico*, nel senso prima precisato, svolse i ruoli contemplati dalla cittadinanza, che comprendono anche la difesa della *pólis*. *Difendere la città* è necessario, perché dalla sussunzione nella *pólis*, di cui abbiamo parlato, derivano *obblighi* e *oneri*, piuttosto che *pretese* e *domande*. Uno dei doveri è *partecipare al governo*; del pari, per la *partecipazione alla difesa*. Entrambi sono aspetti della *stessa virtù*. I Greci si distinguono dai persiani soprattutto per questo; non a caso la regina dei persiani, in Eschilo, chiede chi siano mai questi ateniesi e il coro risponde: *di nessun uomo si considerano sudditi o schiavi*. Non hanno alcuno al di sopra di loro, salvo il fatto che essi stessi si governano; e quindi sono, insieme, *governanti* e *governati*. Si *danno* liberamente le norme, e *patiscono* la forza delle norme. Sono *sovrani* che fanno le leggi e sono *sudditi* delle leggi che hanno fatto da sovrani, per parafrasare Jean-Jacques Rousseau.

In tal senso, essendo *uguali*, non si differenziano più di tanto anche rispetto alle cariche pubbliche; indipendentemente dalla *dote* particolare di cui alcuni potrebbero disporre, o dal *prestigio* che potrebbero raccogliere, o dalla *buona nascita* che potrebbero avere avuto, in quanto *liberi* e *cittadini*, sono *indifferenziati* e *intercambiabili*. E, a maggior ragione, possono esserlo, se *integri* di costumi, di *medie* fortune, *fermi* nel carattere, *rispettosi* della loro costituzione. Può trovare così applicazione il *principio giuridico democratico*, come dice Aristotele; ovvero: «che ci sia l'eguaglianza non in ragione del merito, ma in ragione del numero», mediante la realizzazione di quel *carattere della libertà* che consiste nella «rotazione nel comando e nella sudditanza». ¹⁷

Di conseguenza, gli ordinamenti democratici, in cui c'è *libertà fondata sull'eguaglianza*, presentano come principali caratteristiche: «l'elezione di tutti i magistrati a suffragio universale, la sovranità di tutti sovra ciascuno e di ciascuno, a sua volta, su tutti, il trarre a sorte la magistratura o tutte o quante non richiedono esperienza e arte; il non essere retribuite le cariche o in nessun modo o pochissimo; il non potere occupare le stesse magistrature due volte, o raramente, o poche magistrature, tranne quelle che si riferiscono alla guerra. Inoltre [è proprio della democrazia] che le magistrature siano di corta durata o tutte, o di quanto è possibile, e che tutti facciano parte dei tribunali per tutte e in tutte le cause, o nella maggior parte di esse, le più gravi e importanti». ¹⁸

Proprio perché non sono sudditi o schiavi di nessun altro uomo e perché libertà e giustizia sono loro *date* e non *conseguite*, *tutti* i cittadini delle antiche democrazie devono *partecipare al governo e partecipare alla difesa*. Sono tutti *cittadini armati*. L'esercito di Atene non è l'esercito dei persiani, di Dario, di Serse, in cui le *masse armate* vanno all'attacco, mentre dietro vi è chi è pronto a ucciderli, se non lo fanno; chi spinge avanti con la sferza. Gli Ateniesi sono tutti eguali anche nel *servizio militare*; *tutt'uno* con la *pólis*, nella buona e nella cattiva sorte, in vita e fino alla morte. Per dirla con i romani, *miles bonus* e *civis bonus* appartengono allo stesso genere; a salire, poi, qualitativamente verso il *miles gloriosus* e il *civis virtute maxime praeditus*.

Come vedete, un insieme di doveri deriva *perentoriamente* dalla partecipazione alla *pólis*. Erano, dunque, veramente sussunti in essa i cittadini, nel senso che, e questo è l'aspetto fondamentale, bisogna parlare di una *libertà della città*, del *corpo unitario totale* dei cittadini, dei *cittadini con la città*, piuttosto che di *libertà dei singoli cittadini*. Allora, Socrate, a suo tempo, ha combattuto, Socrate ha anche ricoperto alcune cariche pubbliche, Socrate è stato ingiustamente processato e ancor più ingiustamente condannato a morte. Ma Socrate dice: io non posso disubbidire, perché mi sottrarrei alla legge, e non posso, facendo ciò, tornare di turbamento all'insieme.

In termini diversi si esprime invece Platone, discepolo di Socrate; e, non a caso, discende da un'antica famiglia aristocratica. Egli è già meno disposto a questo tipo di obbedienza, di sottomissione alla legge *come tale*; e ancor meno alla sottomissione e alla soggezione nei confronti dell'autorità di quegli uomini che hanno applicato la legge in quel modo non consono. Le ulteriori conseguenze di quell'esercizio distorto, secondo Socrate, procurerebbero, nel caso di sottrazione a esse, *maggiore disordine* del disordine stesso generato da coloro che hanno male applicato la legge.

Sono convinto che se facessimo un sondaggio su quello che è giusto e non è giusto in proposito, oggi si arriverebbe a dire l'opposto di ciò che sostenne Socrate. Come allora si espresse Platone, diremmo presumibilmente ora noi: organizziamoci, e, se non riusciamo a organizzarci, fuggiamo; in ogni caso, cerchiamo di recuperare il tempo perduto e reagiamo in un qualche modo che eviti gli effetti della condanna alla pena capitale. Voi sapete che anche Cristo si comporta in maniera *analoga* a quella di Socrate nei confronti della reazione di Pietro verso i soldati che sono venuti a prelevare il Maestro.

Se voi pensate a Socrate e se avete occasione di rileggere il *Critone*, uno dei dialoghi di Platone sulle ultime ore di Socrate, capite questo spirito, questa *visione organicistica*, a fondamento della democrazia degli antichi. Capite come ciò che sto dicendo non sia cosa di poco conto; al di là delle mie parole, che non sono tanto forti, almeno quanto era il senso di

appartenenza, *l'immersersi totalmente* nella *pólis* e nelle sue leggi, che sto cercando di rendere.

Così, nel *Critone*, Socrate argomenta nei confronti dell'interlocutore, immaginando che le *Leggi* e la *Città* si parino loro dinanzi e dicano: «Dimmi, Socrate, che cosa hai in animo di fare? Non pensi con codesto tuo tentativo d'uccidere, per quanto è in te, e noi, Leggi, e tutto intero lo Stato? O ti sembra possibile che resti in piedi e non vada in rovina quella città in cui i giudicati non hanno alcun valore, ma son resi vani e nulli dai privati?», che risponderemo noi a queste simili domande? Quante cose non si potrebbero dire, soprattutto da un oratore, in difesa di questa legge, colpita a morte, che esige il rispetto della cosa giudicata! O risponderemo: «La città ci ha trattati in modo ingiusto e non ha giudicato come avrebbe dovuto». Risponderemo così o altrimenti? «Così per Zeus, Socrate», risponde Critone.¹⁹

Ma Socrate incalza: «E se poi le Leggi ci chiedessero: “Ma, Socrate, era forse questo il patto corso tra noi e te, o non piuttosto che tu dovessi obbedire ai giudizi resi dalla città?” E ove noi ci meravigliassimo delle loro parole, esse forse ripiglierebbero: “Socrate, non meravigliarti delle nostre parole ma rispondi, poiché anche tu sei solito di domandare e di rispondere. Su via, che cosa rimproveri a noi e alla città per tentare di ucciderci? [...]. Poiché nascesti e fosti allevato ed educato, puoi tu dire innanzi tutto di non essere nostra creatura e servo? E se così, credi tu di avere gli stessi diritti di noi e poter fare anche tu contro di noi ciò che noi ci accingiamo a fare contro di te? [...]. Se noi ci accingiamo a metterti a morte, ritenendolo giusto, anche tu cercherai, nella misura delle tue forze, d'uccidere noi, Leggi, e la patria, e nel fare ciò dirai d'operare giustamente, tu che hai sul serio consacrato la vita allo studio della virtù? [...]”».²⁰

In definitiva, le Leggi e la Città stanno al di sopra degli individui e della famiglia: «più della madre, del padre e degli altri progenitori tutti, la patria è stimabile, augusta, santa e in maggiore considerazione presso gli dei e gli uomini di senno [...] essa nella sua collera merita di essere venerata e obbedita più di un padre». Pertanto, «ognuno, dopo essere stato approvato cittadino e aver conosciuto le condizioni» della Città e delle Leggi, se non gli aggradano, sarà «libero di prendere tutti i suoi beni e andarsene dove gli fa comodo», altrimenti dovrà assoggettarsi pienamente a esse.²¹

Nella *pólis* non vi sono dei singoli come oggi noi li intendiamo; tutti e ciascuno sono *parti integranti* dell'organismo politico. Perché la *pólis* sia libera, e perché i cittadini possano autogovernarsi; perché, quindi, la democrazia sia fenomeno di *partecipazione* politica, ovvero di autogoverno, e perché la democrazia sia *immediata*, ovvero che governanti e governati tendano a coincidere, bisogna che la città sia *piccola*. Tanto è vero che Dario e

Serse reggono un *regno smisurato*; e per reggere un regno così grande, occorre esercitare un potere su dei *servi*. Non si ha a che fare con dei cittadini, ma c'è un *re* e ci sono dei *sudditi*. Così l'esercito di Dario e di Serse è esercito di *servi armati*, comunque di *sudditi armati*, se non di *schiavi armati*. Possono, a volte, bastare pochi virtuosi *cittadini-soldati* per sconfiggere queste macchine, lente e possenti, degli eserciti di sudditi e servi e schiavi dei re, dei tiranni e dei despoti orientali.

Hannah Arendt puntualizza con estrema acutezza: «Ciò che distingueva la convivenza degli uomini nella *pólis* da tutte le altre forme di vita comunitaria, che i greci ben conoscevano, era la libertà. Ma ciò non significa che qui il "politico", o la politica, sia inteso come un mezzo per consentire all'uomo la libertà, una vita libera. Essere liberi e vivere in una *pólis* erano in un certo senso una cosa sola. Ma soltanto in un certo senso: per poter vivere in una *pólis* l'uomo doveva infatti per altri versi essere già libero; non poteva essere né uno schiavo soggetto all'altrui coercizione né un lavoratore manuale soggetto al bisogno di guadagnarsi il pane quotidiano.²²

E aggiunge che «per la libertà l'uomo doveva prima essere liberato, o liberarsi da sé, e tale affrancamento dalla costrizione delle necessità vitali era il vero senso della *scholè* greca o dell'*otium* romano. Questa liberazione, a differenza della libertà, era un fine, che poteva e doveva essere ottenuto con determinati mezzi. Il mezzo decisivo era la schiavitù, il potere di costringere altri ad assumersi l'onere del vivere quotidiano. Diversamente da tutte le forme di sfruttamento capitalistico, le quali perseguono scopi primariamente economici e servono ad arricchirsi, l'antico sfruttamento del lavoro degli schiavi mirava a sollevare completamente i padroni dal lavoro, così da renderli disponibili per la libertà del politico».²³

Tale *libertà del politico*, in termini di *mezzo* e *fine*, va ulteriormente precisata: «il fine non era la libertà per antonomasia, che si realizzava nella *pólis*, ma l'emancipazione prepolitica per la libertà nella *pólis*. Qui il senso del politico, ma non il suo fine, è che gli uomini comunichino in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come eguali che soltanto in situazione di emergenza, e cioè in tempo di guerra, comandavano e obbedivano, ma che altrimenti regolavano ogni faccenda attraverso il dialogo e la reciproca persuasione». Pertanto, «il politico, nel senso greco, è [...] incentrato sulla libertà; una libertà intesa in negativo come non-essere-dominati e non-dominare, e, in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra i suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà; per questo chi domina sugli altri, e dunque per principio è diverso dagli altri, è certo più felice, e invidiabile di quelli sui quali domina, ma non è affatto più libero. Anche lui si muove in uno spazio in cui la libertà non esiste».²⁴

La Arendt riconosce che per noi tutto ciò è difficilmente comprensibile, «poiché con la parità colleghiamo il concetto di giustizia e non quello di libertà, e in tal modo interpretiamo il termine greco per una libera costituzione, la *isonomía*, secondo la nostra idea di parità davanti alla legge. Ma *isonomía* non significa né che tutti sono uguali davanti alla legge, né che la legge è uguale per tutti; ma solo che tutti hanno pari diritto all'attività politica, che nella *pólis* era prevalentemente un'attività dialogica».²⁵

Il prevalente significato di *isonomía* è, dunque, «libertà di parola, e in quanto tale equivale a *isegoria*; più tardi, Polibio le definisce entrambe semplicemente *isologia* [...]. I greci, definendo gli schiavi e i barbari *aneu logou*, privi della facoltà di parola, volevano dire che costoro si trovavano in una condizione in cui non era possibile parlare liberamente. Nella stessa condizione si trova il despota, che sa solo comandare; per poter parlare gli servirebbero persone nella sua stessa situazione. Quindi per la libertà non occorre una democrazia egualitaria in senso moderno, ma una sfera, pur limitata in senso oligarchico o aristocratico, nella quale almeno i pochi, o i migliori, si trattino da pari a pari. Questa parità non ha ovviamente nulla a che vedere con la giustizia».²⁶

Per essere *libera*, ovvero anche indipendente, come abbiamo detto, la città deve essere *piccola*; fermo restando che *non* si può parlare di *libertà dei singoli* cittadini, almeno nel senso dei moderni. Come abbiamo accennato, non c'è neppure una società civile *distinta* dalla società politica, ciascuna relativamente autonoma e indipendente. Non c'è uno *spazio individuale privato* rispetto allo *spazio pubblico*; non ci sono *diritti* riconosciuti come tali e, perciò stesso, *garantiti*. Sono diritti che *derivano*, come il rovescio della stessa medaglia, dai doveri del cittadino in una *libera pólis*. Quindi, è *libera la città*, in maniera eminente, comprensiva dei *liberi quanto a status*, rispetto a ogni altra componente. Ma, per essere libera, la sua *dimensione* non può che essere *contenuta*. Se la città diventa grande, allora è difficile che la sua forma di governo sia, o resti, a lungo una *demarchia*; la quale mantenga l'*isonomía* e si delinei come una *politia*.

Pertanto, i *pericoli* sono *almeno due*. Uno, il primo che abbiamo delineato, è quello per cui i molti non governino più per l'interesse comune, ma per gli interessi propri. Aristotele dice che il governo dei più è un *governo di poveri* sorretto e orientato dai *valori dei poveri*. Un qualcosa di simile a quel che avviene, nei regimi democratici contemporanei a suffragio universale, per i valori del *lavoro dipendente*, che permeano i contenuti della legislazione, a discapito dei valori del *lavoro indipendente*. Sapete, infatti, che, oggi, si pone il problema di salvaguardare gli spazi del *qualitativamente differenziato*, fermo restando che il *quantitativo ha un peso* e che la tendenza al

livellamento è continua. Analogo problema si poneva Aristotele, anche se egli svolgeva in un altro modo il discorso.

I più possono, dunque, finire per *governarsi* secondo gli interessi propri. E questo è degenerativo. In effetti, *i più* possono pensare che, essendo i più, hanno diritto di governare come vogliono, dal momento che costituiscono la *maggioranza*. Inoltre, possono giungere a pensare di avere sempre ragione, se e in quanto si scoprono *sistematicamente* maggioritari. Sin dall'inizio, ad esempio, la stessa grande *res publica* statunitense ha dovuto porsi il problema delle conseguenze di un *potere illimitato* della maggioranza e, quindi, dell'individuazione di vincoli, anche *costituzionalmente fissati*, da porre al *governo della maggioranza*; onde evitarne l'*esercizio tirannico* e in maniera da favorire, in pratica, il continuo dispiegarsi di un *gioco compromissorio*, sia *tra sedi* istituzionali diversificate, sia *tra forze* politiche sull'arena, sia *tra queste e quelle*.

Il problema, già ostico di per sé, si complica inevitabilmente ogni qualvolta ci si debba muovere nel quadro di una *democrazia* tendenzialmente *populista*; intesa nel senso rousseauiano di soddisfare *appieno* le condizioni della *sovranità popolare* e dell'*uguaglianza politica*. Una democrazia questa, fra l'altro, che nel passaggio dal momento dottrinario al momento reale, si rivela incapace di provvedere validamente alla fissazione delle *regole procedurali*, necessarie al mantenimento delle *dovute garanzie*.

Tra i principali interpreti del cosiddetto *principio repubblicano* che, in definitiva, ha sotteso la prassi prevalente, se non la vera e propria tradizione della democrazia negli Stati Uniti d'America, John Madison in particolare si era sforzato di trovare un punto di equilibrio, meno instabile possibile, tra l'*uguaglianza politica dei cittadini* e la realizzazione di una *repubblica non tirannica*; e, perciò, rispettosa dei *diritti naturali*. Cercava infatti di evitare che un nuovo *dispotismo elettivo* si sostituisse alle *usurpazioni dell'esecutivo*, tradizionalmente conosciute. Occorreva, innanzitutto, evitare la *cumulazione* dei poteri nelle mani di *uno*, di *pochi*, o di *molti*; quindi, provvedere al *controllo* sistematico delle *fazioni*, operanti a danno, tanto degli *altrui diritti*, quanto degli *interessi permanenti e generali* della comunità.

Nei primi anni '50 del nostro secolo, Robert Dahl e Charles Lindblom si sono occupati della *moderna democrazia*, e ne hanno abbozzato i *fondamenti teorici*. Hanno così guardato alla *vigilanza* che i cittadini possono esercitare nei confronti dei *dirigenti politici* e hanno considerato l'alto grado di vigilanza come uno dei basilari *processi di controllo sociale*; nel contrapposto caso della *gerarchia*, il controllo è invece esercitato dai dirigenti, e in quello della *contrattazione* si svolge, reciprocamente, *tra*

dirigenti. Dahl e Lindblom hanno fatto, quindi, ricorso alla nozione, invero espressiva e pregnante, di *poliarchia*, formulandone i primi ed essenziali principi.²⁷

Da parte sua, Dahl restava insoddisfatto, sia del *modello populista*, sia del *modello madisoniano*; e cercava uno sbocco che gli consentisse una più *netta separazione* tra i *requisiti ideali* della democrazia e le sue *concrete approssimazioni*, sino a giungere alla fissazione dei *criteri del processo democratico*, da rispettare per la *massimizzazione della democrazia nel mondo reale*. La *competizione elettorale* per le posizioni di comando e la *contrattazione pluralistica* tra *élites* ne costituiscono le caratteristiche principali.

I cittadini possono, pertanto, *esprimere* istanze politiche varie e *scegliere* tra date alternative offerte; l'esito del voto, che è uguale per ogni testa ma che, complessivamente, si ripartisce in maniera disuguale tra le alternative in questione, conferisce a chi ottiene, di volta in volta, la *maggioranza dei suffragi* l'autorità necessaria per governare. Secondo la *teoria pluralista*, il processo politico decisionale si svolge, poi, *senza che* alcun gruppo o coalizione di interessi possa riuscire a *prevalere sempre*, sistematicamente, nelle varie sedi e nei vari momenti in cui esso si articola e si snoda.

Certo che, alla *diseguale distribuzione delle risorse* che hanno valore in una determinata società per un certo arco di tempo, non possono che ricollegarsi *asimmetrici rapporti di potere* tra i molteplici *soggetti* compresenti e interagenti. Nondimeno, è altamente improbabile la formazione di *predominanze stabili e durature* su *questioni politiche fondamentali*; mentre *gruppi*, anche *piccoli* ma *attivi*, e *compagini minoritarie*, purché *determinate* e quindi *rese forti*, riescono normalmente a trovare *accesso*, o *attenzione*, e spesso *risposta*, o *soddisfazione*, alle loro *legittime richieste* o *aspettative*.

«Dunque la formazione delle decisioni del governo non è una maestosa marcia di grandi maggioranze unite su certe questioni politiche fondamentali: è un continuo rabbonire gruppi relativamente piccoli – conclude Dahl – E anche quando, in tempo di elezioni, questi si sommano fino a formare una maggioranza numerica, in genere non è utile interpretare tale maggioranza come qualcosa di più di un'espressione aritmetica. La maggioranza numerica, infatti, è incapace (in una misura della quale Madison sarebbe stato felicissimo) di intraprendere un'azione coordinata. Sono le sue diverse componenti ad avere gli strumenti per agire».²⁸

Nel processo politico dell'*ibrido americano*, Dahl ravvisa che, in effetti, *contrattazioni* e *compromessi* costituiscono l'aspetto più *continuativo* e, forse, anche più specifico; almeno, nel senso della *capacità di adattamento* delle *istituzioni politiche* ai *mutamenti degli equilibri di potere* che, via via,

si formano e si succedono nella società americana. In definitiva, secondo Dahl, «ogni tentativo di sviluppare una teoria democratica sistematica deve fare i conti con un fatto elementare: che la democrazia può essere (ed è stata di fatto) intesa come un sistema politico ideale, forse (o probabilmente, o sicuramente) non realizzabile in modo completo, ma anche come un sistema reale, storicamente esistente, come un insieme di istituzioni o processi politici che, almeno sotto certe condizioni limitative, sono realizzabili. Come non bastasse, nel corso di due millenni, la democrazia è cambiata, sia come ideale sia come realtà».²⁹

Pertanto, «oggi molti di noi respingerebbero come “antidemocratico” un sistema politico che escludesse, come quello degli ateniesi, metà o due terzi della popolazione adulta dalla piena cittadinanza, e anzi lo farebbero pur sapendo perfettamente che dopotutto furono gli ateniesi i primi a usare la parola “democrazia” per la propria polis. E probabilmente un ateniese che non avesse subito il lavaggio del cervello sarebbe sbigottito dal suffragio universale (maschile e soprattutto *femminile*, per non parlare dei naturalizzati nati all'estero messi sullo stesso piano dei nativi), dai partiti politici e dalla delega del potere legislativo a dei rappresentanti eletti, per tacere dell'insopportabile gigantismo di un paese democratico moderno».³⁰

Infatti, c'è l'altro aspetto problematico da tenere presente: la democrazia degli antichi può degenerare, perché non basta più una data *dimensione spaziale*. Se non aumenta il territorio, la libertà della *pólis*, come buon andamento della *cosa pubblica*, come buongoverno, può essere messa in difficoltà; ad esempio, dalle esigenze della *sicurezza*. E comincia ad avvitarci un allucinante problema: come si garantisce la *libertà* nelle dimensioni più grandi della *pólis*? A questo punto, bisogna cominciare a parlare dello *Stato*, la parola «stato» con la s (minuscola), che finora significava *condizione*, deve diventare un qualcosa con la S (maiuscola), che significa, in modo eminente, grande, grandissima e complessa *organizzazione*.

Se andiamo *fuori dalle mura* della città, se c'è una *estensione territoriale* grande, se c'è un coinvolgimento di *numeri* elevato, ci vuole uno *Stato*, ossia, un qualcosa di ben più *strutturato*. Che amministri, difenda, gestisca. Non è più possibile l'autogoverno. *Dimensione numerica* e *dimensione spaziale* fanno dunque nascere lo Stato, che non può più essere la comunità, pur avendo un *sostrato sociale comunitario* fra i suoi elementi costitutivi. Ora, se abbiamo uno Stato *territorialmente esteso* e di *consistente popolazione*, bisogna assolutamente allestire e mantenere un *apparato*; un qualcosa di estremamente complesso, per garantire la *continuità*. A parte il fatto che un eventuale *forte sviluppo* economico-sociale complessivo rende problematica la schiavitù, e poi anche *disfunzionale* oltre che *intollerabile* il lavoro *servile* rispetto a quello *libero*.

Nicola Matteucci sottolinea, appunto, che nel mondo moderno «c'è un'altra distanza dal mondo greco: lo spazio politico. La filosofia greca era costruita per la *polis*, nella quale, per la limitatezza dello spazio, tutto era visibile, vicino e compatto, per cui il 'discorso', sul quale si basava la vita politica, era diretto e non mediato. Con la formazione nell'età moderna dello Stato, si è, invece, dato alla riflessione uno spazio politico grande, nel quale operano – oltre a una formidabile e concentrata macchina di potere – rappresentanze, gruppi organizzati, burocrazie, mezzi di comunicazione di massa: in questo grande spazio il tutto non è più osservabile e il discorso si disperde, viene celato o manipolato. L'attenzione nei confronti del potere, con il conseguente realismo, sostituisce l'etica greca del discorso».³¹

Aggiunge quindi: «il grande spazio comporta anche delle differenziazioni o articolazioni interne allo Stato, diversi mondi della vita con diverse esperienze vissute: questo ha portato alla dissociazione di morale e politica, e a scoprire fra questi due momenti – quelli del privato e del pubblico – il momento del sociale». E chiude con una nota amara ma realista, almeno con riferimento alla società contemporanea: «inizialmente visto – con John Locke – come raccordo positivo tra morale e politica, si è poi scoperto come nell'età delle masse il sociale sia un momento onnivoro sia del privato, sia del pubblico».³²

Nelle situazioni descritte, in cui *spazio* e *numero* hanno portato tutta una serie di problemi, se vogliamo mantenere una democrazia, dobbiamo tenere conto di un *insieme molto elevato* di cittadini che non può più rendere possibile un *loro automatico governo*; cioè, con la partecipazione *di tutti, su tutti, a tutto, nel tutto*. Non possiamo portare centinaia di migliaia, milioni, decine di milioni e più, di esseri umani sulle piazze, nell'*agorá*, radunarli in assemblea, nell'*ekklesia*. Qui entrano in gioco anche le *forme politiche*, ovvero gli *assetti istituzionali* articolati e permanenti; e poi si renderanno indispensabili altri *intermediari* tra la cittadinanza e le *istituzioni*.

Anche quella virtù, richiesta al cittadino membro della *pólis*, non può più essere così diffusa. In certi casi di tendenziale aristocrazia, contava inoltre il rango di ciascuno, e il fatto che fosse nato bene. Il *ben nato*, però, doveva inoltre essere *capace* e doveva essere *probo*; indiscussa doveva essere la sua *integrità*, riconosciuta la sua *abilità*. *Paideía* e *eugeneía* procedevano pertanto di pari passo; e chi aveva *somma virtù*, doveva infine essere in grado di esercitare un *controllo indipendente*, non legato al proprio interesse ma svolto nell'interesse comune, *sulla moltitudine*. Il buon cittadino, *civis bonus*, per tornare all'espressione verbale dei romani, trasformava, dunque, la ricerca del suo obiettivo in realizzazione dell'obiettivo comune. Caratteristiche tutte che, ad esempio, in Grecia, Tucidide riconosceva a un uomo, invero eccezionale, come Pericle.

Con l'avvento dei *grandi numeri*, vengono a mancare questi uomini, che sono più rari degli *uomini dabbene*; vengono a mancare anche altre cose. Facciamo un riferimento esplicito a Giovanni Sartori, che, a sua volta, cita un passo molto lucido e significativo di Fuste! de Coulanges: «L'autogoverno, quello vero, quello che praticavano i greci, comporta una totale devozione del cittadino al pubblico servizio. Governarsi da sé vuol dire passare la vita governando. Il cittadino si dava per intero allo Stato. Gli dava il sangue nella guerra, il tempo nella pace. Non aveva libertà di lasciare da parte gli affari pubblici per occuparsi dei propri. Doveva piuttosto tralasciare questi per lavorare per il profitto della città».³³

Reale poteva forse diventare il *cittadino modello* della *pólis*. Ma aveva bisogno di un *rapporto*, praticamente, *da uno a dieci*. I *probi magistrati della pólis*, ovvero quel concentrato di *virtuosi eminenti* come Pericle, avevano bisogno di schiavi, che restassero funzionalmente tali, e di cittadini, che si rivelassero comunque dei buoni cittadini. Noi moderni non ragioniamo in questi termini. Dobbiamo andare alla ricerca di una *formula*, di una *struttura*, di una *intelaiatura* istituzionale che consenta ad *alcuni* di *governare* su conferimento di *incarico da parte degli altri*; non senza vincoli di legge, ma *sotto il vincolo della legge*. Di provvedere inoltre a una *deliberata legislazione*, producendo *norme di organizzazione*, accanto alle *regole della condotta di formazione spontanea*. Norme, per di più, che siano *uguali* per tutti, perciò *impersonali*; proprie, ovvero *generali e astratte*; e suscettibili di *uniforme applicazione*.

Perché si possa parlare di una demarchia, non quindi di un governo della mera forza di uno o di pochi, di tutti, o della folla, nel mentre che si afferma il principio della *sovranità popolare* e si auspica il *maggior impegno possibile* nella conduzione degli affari pubblici, si deve nondimeno escludere la possibilità che un insieme di tantissimi cittadini possano autogovernarsi. Se abbiamo una *miriade di cittadini* e dobbiamo mantenere un *governo limitato e moderato dalla legge* su un *territorio molto vasto*, noi dobbiamo, innanzi tutto, garantire l'*autonomia relativa della società*, e, con essa, la *libertà individuale*, che è ben *più ampia* delle *libertà politiche* dei cittadini.

Fra l'altro, l'aurora delle *moderne libertà*, come proiezioni della *dignità umana* e della *responsabilizzazione personale*, almeno rispetto a quelle *medievali*, incardinate in *particolari componenti sociali* e disperse fra *numerose sedi istituzionali*, viene convenzionalmente fatta risalire al '600 e alla rivoluzione inglese; soprattutto, con la concessione dell'*Habeas Corpus* da parte di Carlo II d'Inghilterra; quindi, con la *Dichiarazione dei Diritti* del 3 febbraio 1689, solennemente giurata in parlamento da Guglielmo d'Orange, associato al trono della consorte, regina Maria.

Non vanno, però, del tutto dimenticate le preziose indicazioni che possono venire dalla *Magna Charta*, strappata nel 1215 al Re d'Inghilterra dai Baroni, a conclusione del conflitto scoppiato ai tempi di Giovanni Senzaterra; né gli *Statuta* di talune *compagini sociali* e di molti *corpi politici*, che in varia guisa hanno avuto notevole importanza, dal punto di vista dottrinario ma anche funzionale, in molte terre d'Europa. E ciò, in maniera eminente, per quanto, da un lato, attiene all'avvio di un *processo di liberalizzazione* che presenta un *andamento a scaglioni*; dall'altro, per la loro *significatività* quali antecedenti logico-storici, rispettivamente, del *pluralismo*, piuttosto che del *corporativismo*, e del *federalismo*, piuttosto che del *frazionismo*.

Una serie di ulteriori argomentazioni richiede ancora la *libertà al singolare*, che è, poi, tradizionalmente conosciuta come *libertà negativa*, ovvero *l'indipendenza dall'arbitraria volontà di un altro*. In via prioritaria, il discorso non può che concernere la rilevanza e la proficuità, tanto della sua *dinamica relazionale*, vale a dire fondata sull'*alterità*, quanto della sua *universale diffusione*. Per poi svolgersi attorno ad alcune considerazioni fondamentali, che tengono conto dei *limiti della conoscenza umana*; ma fanno ampio ricorso alla *possibilità di avvalersi delle conoscenze disperse*. E ciò, in maniera da valorizzare al massimo il *potenziale di innovazione*, che versa in uno *stretto rapporto proporzionale* con l'*attività creativa dell'individuo intraprendente*.

Nota in proposito Hayek: a) «per noi l'importanza di essere liberi di fare una determinata cosa non ha niente a che vedere con la questione se noi o la maggioranza possiamo scegliere o meno quella particolare occasione»; b) «non concedere più libertà di quanto tutti possiamo avere sarebbe avere un'idea del tutto errata della sua funzione»; c) «la libertà di cui si servirà solo un uomo su un milione può essere più importante per la società e più benefica alla maggioranza, che una qualsiasi libertà che tutti usiamo». Inoltre: a) «quanto minore sarà la possibilità di giovare della libertà per fare una determinata cosa, tanto più preziosa essa sarà per la società intera»; b) «quanto minore sarà la possibilità, tanto più grave sarà lasciarla sfuggire quando si presenta».³⁴

Infine, per Hayek, «è anche probabile che la maggioranza di noi non sia direttamente interessata a gran parte delle cose importanti che ogni individuo dovrebbe essere libero di fare»; ma «proprio perché non sappiamo come gli individui la useranno, la loro libertà è tanto più importante. Se così non fosse, i risultati della libertà potrebbero essere raggiunti anche dalla decisione presa dalla maggioranza su cosa dovrebbero fare i singoli». Invece, «l'azione della maggioranza è, per necessità, limitata

al già assaggiato e accertato, ai problemi sui quali è già stato raggiunto un accordo in quel processo di discussione che dev'essere preceduto da diversi esperimenti e da atti di diversi individui». ³⁵

Nell'*ambito della società civile*, dunque, *prima ancora che nello Stato*, dobbiamo «procurare il maggior numero di occasioni a sconosciuti, perché apprendano i fatti di cui noi stessi siamo ancora inconsapevoli, e far sì che nelle loro azioni possano utilizzare queste conoscenze. È attraverso il coordinato sforzo di molti che si utilizzano più conoscenze di quante possono essere assimilate da uno solo o delle quali sia possibile una sintesi scientifica, e attraverso questa utilizzazione delle conoscenze disperse è possibile una realizzazione più grande di quella che una sola mente può prevedere». Una società *libera* può utilizzare molte più conoscenze di quante non ne potrebbe contenere la mente del più saggio dei governanti. E ciò, perché «la maggior parte degli individui è molto ignorante» e, in effetti, «il classico argomento formulato da John Milton e da John Locke e riaffermato da John Stuart Mili e da Walter Bagehot» è proprio «basato sul riconoscimento di questa nostra ignoranza». ³⁶

Secondo Hayek, «l'uomo impara dalla delusione delle sue aspettative»; poiché «la libertà significa la rinuncia al controllo diretto degli sforzi individuali [...] non ne realizziamo gli scopi se ci limitiamo a servircene solo quando sappiamo in partenza che sarà benefica [...]. Non potremo mai godere dei benefici della libertà, non otterremo mai quegli sviluppi nuovi e imprevedibili che l'occasione procura se la libertà non è permessa anche dove gli usi di essa, fatti da alcuni, non sono positivamente apprezzabili [...] essa, nel complesso, libererà più forze benefiche che non malefiche». Stante che «i vantaggi che io derivo dalla libertà sono in gran parte il risultato dell'uso che altri abbiano fatto di essa, uso a cui spesso io non sarei potuto ricorrere», veramente «importante non è di quale libertà io personalmente vorrei potermi giovare, ma quale libertà può essere necessaria a un altro per dargli modo di operare a vantaggio della società». La sua conclusione non può che essere: «possiamo dare tale libertà a questo sconosciuto solo col darla a tutti». ³⁷

Se la *città-comunità* degli antichi, crescendo a dismisura, *si decompone*, ai moderni che ci sono più prossimi, la decomposizione evidenzia, in via prioritaria, una *Società* virtualmente di *uomini liberi* e uno *Stato* virtualmente di *pieni cittadini*. E, in genere, si tratta di *Società* e *Stato* di *notevoli dimensioni*. Ho detto i *moderni* che sono *più prossimi* a noi, perché, storicamente, si forma prima lo *Stato*, volto al *reggimento non solo politico* di una *società* in cui molto spazio ha l'*eterodirezione*; di certo, una *società non sufficientemente libera*, almeno nel senso in cui ormai intendiamo tale

specificazione. Nello Stato che nasce, inoltre, la *dicotomia governanti-governati* è del tutto *sbilanciata* sul versante del comando cui è dovuta obbedienza; se ne avvale un *supremo reggitore*, sia esso *principe*, normalmente dinastico, oppure *assemblea*, normalmente oligarchica.

I poteri di cui l'uno e l'altra dispongono si affermano come *assoluti*, ovvero *sciolti* dal *vincolo* della *legge*. Chi ne è *titolare*, finisce per disporne *à son plaisir*; cioè, il *suo diritto* si coniuga con la nota formula per cui ciò che piace al Principe, o all'Assemblea, ha forza di legge. Quei poteri si dispiegano, quindi, *sui sudditi*; ossia, gli assoggettati all'*indiscusso volere* di quel *soggetto*, lo Stato, di cui i supremi reggitori, in definitiva, sono, insieme, *organi* e *incarnazioni*. L'attività di individui e aggregati viene così compressa in ben *esigue orbite*, quanto a margini di autonomia, mentre generalizzata è la *privazione dei diritti politici*.

Invero, il *modello dell'assolutismo*, specialmente nella versione hobbesiana, risponde spesso a un preciso *imperativo di pacificazione*, che potremmo chiamare *interna allo Stato nascente*; in genere, esso si accompagna, non di meno, a un *processo di uniformazione forzosa*, piuttosto che di *unificazione matura*, il quale non sarebbe ovunque indispensabile, almeno secondo certe modalità d'azione. Ne viene comunque la *primazia* di una *sola e piena* sede autoritativa, capace di *monopolizzare* e *usare* validamente gli *strumenti violenti*, in maniera da porre *definitivo rimedio* alle diffusissime *pratiche ferine* dell'*anarchismo armato* e dell'*arbitrio indiscriminato*. In questo senso, il *ruolo modernizzante* di tante *monocrazie*, le quali, però, sono giunte sino a rinverdire la *tirannide*, mai del tutto domata, si è combinato in varia guisa con la loro opera *coercitiva di pacificazione* all'interno; ma esse erano destinate a diventare quasi sinonimo di *bellicismo all'esterno*, stante l'estrema *dimestichezza* vieppiù acquisita con la *pratica della violenza*.

A un tale schema sono generalmente riconducibili, in Europa, i processi di formazione degli *Stati nazionali moderni*; in essi, la concentrazione dei poteri nelle mani di una *fonte imperativa unica* porta con sé l'*erosione sistematica* di ogni *altra forza* suscettibile di *limitarla* e pone lo Stato, come soggetto proprio, al *centro della vita collettiva*. Non a caso, decaduti i vecchi ordinamenti civili e gli strumenti militari di tipo feudale o comunale, si rendono necessari appositi *apparati amministrativi* ed *eserciti regolari*, a permanente disposizione e continuativo servizio dello Stato; nonché un meccanismo di vicendevolesse accreditamento di *ambasciatori, stabili* nelle rispettive sedi, cui rimettere la rappresentanza di ciascuno Stato, nel quadro del mantenimento di *costanti relazioni internazionali*.

La *corte*, di cui lo studio di Norbert Elias ci spiega logica e regole, vita e significato, è il *luogo* in cui il potere assoluto viene *celebrato* nella quotidianità

dell'esistenza, attraverso raffigurazioni simboliche estremamente ricercate, dando così luogo a una *diuturna recitazione*.³⁸ Del resto, la corte era già lo spazio dell'immediato e visibile *potere politico* del Principe, unitamente alla *sede dell'amministrazione domestica privata* della sua casa. E si modellava direttamente su questa, per poi *proiettarsi* ed *estendersi* al di fuori, sull'intero paese; diventando, alla fine, un vero e proprio *filtro* tra *rex* e *regnum*.

Elias rende l'idea di tale processo, che raggiunge la più alta espressione a Versailles durante il regno di Luigi XIV; dalle sue descrizioni, tale castello emerge come un *organo rappresentativo* nell'*ambito sociale dell'Antico Regime* e come il *risultato più evidente dell'interazione* tra la *grandezza del paese* e la *grandezza della corte reale*. Ne ricorda la dinamica storica citando un passo chiaro e sintetico di Mannontel, tratto dalla voce «grand» dell'*Encyclopédie*: «Un tempo la Francia era costituita da un regno federato assai poco organizzato e coinvolto in guerre interne. Dopo Luigi XI, tutti questi “co-stati” erano stati riuniti in uno Stato solo. Ma i grandi vassalli conservavano ancora nei loro domini l'autorità di cui avevano goduto sotto i primi sovrani, e i governatori che avevano preso il posto di questi sovrani pretendevano di avere la stessa potenza. Gli uni e gli altri opponevano quindi al monarca ostacoli che bisognava superare; e il mezzo più pacifico, e quindi anche il più saggio, fu di attrarre a corte tutti coloro che per la lontananza [...] e trovandosi a vivere in mezzo a una popolazione usa a obbedire, erano divenuti tanto pericolosi».³⁹

L'ulteriore processo, attraverso il quale *questa popolazione usa a obbedire* riuscirà a *riscattarsi* dalla condizione di *ampia eterodirezione* e di *mera sudditanza*, costituirà un *ben duro travaglio*. E, lungo il cammino dell'emancipazione, l'*acquisizione* di *spazi di libertà* e l'*apertura* di *canali* per la *partecipazione* costituiranno delle *conquiste*, via via *ottenute* con grande fatica e *conservate* non meno laboriosamente.

Prima di poter parlare, anche solo in maniera larvata, di una *democrazia dei moderni*, dobbiamo dunque essere ben consapevoli del fatto che essa *non è cosa data*. E del resto non è cosa data *anche la libertà*; così come oggi possiamo, in una qualche *misura* e *combinazione*, godere *simultaneamente* di entrambe. Almeno, in quella parte del mondo contemporaneo, per altro non così estesa come, invece, si è portati a credere, la quale viene sinteticamente chiamata, e con un certo fondamento, *liberal-democratica*. Vale a dire che, per mantenere *libera* la *Società* e *democratico* lo *Stato*, sono sempre necessari *somma vigilanza* e *continuo impegno*; soprattutto nelle attuali *società di massa*.

In effetti, immane è stata la spietatezza delle *tirannidi contemporanee*, la quale ha accompagnato l'*eclisse totale* delle *libertà* in Europa, occidentale, centrale e orientale. Offuscando perfino l'efferatezza di quelle antiche; e

determinando una vera e propria *regressione nell'inciviltà*, se vogliamo intendere la civilizzazione come una *crescita dello spirito umano*. Propedeutico è, dunque, il compito di sorvegliare con accortezza e perseveranza che l'*autorità* di cui dispone lo Stato e la *forza* a cui può ricorrere siano esclusivamente mirate alla *sicurezza collettiva*, interna ed esterna; e che il loro esercizio si svolga su *base consentita* e in *maniera controllata*, virtualmente, dalla generalità dei cittadini. Ciò comporta la più ampia condivisione possibile del *fondamento* e della *distribuzione* del potere politico; insieme al suo imbrigliamento in un *quadro costituzionale definito*.

Lo Stato che ne deriva, in «nessuna parte [...], rimane irriducibile agli individui concreti». La sua definizione, pertanto, è così riassunta da Vaclav Belohradsky: «I) Lo Stato è un sistema di regole e di istituzioni per mezzo delle quali i singoli definiscono gli scopi che credono di poter raggiungere più agevolmente per mezzo di un'azione collettiva piuttosto che individuale; II) l'unica definizione razionale dello Stato consiste nell'elencazione di queste regole e istituzioni nonché nella loro descrizione; III) un potere collettivo è legittimo nella misura in cui ognuna delle sue decisioni e istituzioni può venir ricondotta alla volontà empiricamente determinabile ed effettivamente espressa dai singoli individui, e null'altro può essere la fonte della sua legittimità se non tale riduzione alla volontà individuale; IV) quella parte delle regole e delle istituzioni che rendono possibile controllare e correggere la legittimità dello Stato si chiama "costituzione"; V) nessuna istituzione del potere collettivo può essere anche fonte del)a sua legittimità (la legittimazione riguarda esclusivamente gli individui)».⁴⁰

Per un verso, si tratta di *riferire a ogni singolo* cittadino, perché tutti dotati della stessa *dignità umana*, quel concetto di libertà che, presso gli antichi, finiva per essere *conferito* alla *pólis* come tale, piuttosto che alle sue componenti; per altro verso, non solamente di stabilire che il potere politico formale deve essere *limitato*, ma anche che deve essere *legittimato*. La *libera pólis* non aveva certo bisogno di legittimarlo; in essa, infatti, tutti i cittadini erano *tenuti ad autogovernarsi*. E l'autogoverno *non* deve legittimarsi; piuttosto, dovrà *difendersi* da forti e potenti *vicini*; specie, se di *grandi dimensioni* e *poderosamente strutturati*. L'autogoverno poggia inevitabilmente sulla capacità di *autodifesa*; la *pólis*, infatti, imponeva *categoricamente* ai propri cittadini la *prestazione militare*, la disponibilità a combattere per la libertà della città, contro ogni nemico, sino al prezzo supremo della vita.

I cittadini della *pólis*, come abbiamo avuto occasione di dire, erano *cittadini in armi*; oserei precisare, che lo erano *per definizione*. Ma così sarà anche per le successive *comunità* caratterizzate dall'*autogoverno*. I cittadini svizzeri, infatti, erano e sono cittadini in armi, i coloni d'America che

aspiravano all'indipendenza pure; e, prima di loro, in madrepatria, lo era l'esercito del parlamento contro i cavalieri del re. *Cittadini affratellati* dalla *difesa armata* dei propri diritti, suggellati dalla solenne *Dichiarazione* del 1789, erano quelli francesi; e il loro inno, la *Marsigliese*, era anche il *grido* della *loro guerra*, proclamata *giusta*. Guglielmo Tell, rispetto agli imperiali del suo tempo, non era molto diverso dal *polites* dell'antica Grecia rispetto ai Persiani. Per altro, nella Francia rivoluzionaria, i cittadini in armi difendevano il corpo delle proprie libertà, strappate a uno Stato che non voleva riconoscerle; perché, in definitiva, misconosceva il *fondamento pattizio* della *dualità Stato-cittadini*. Del pari, lo negava l'Imperatore che, della *sacra e inviolabile persona del re* di Francia, si dava tanta cura, ammonendo il *Popolo* francese dal *sacrilegio* di fargli violenza.

I cittadini hanno dunque dei *diritti* e questi diritti vanno *salvaguardati*; non solo *dalla coercizione* esercitabile l'un l'altro, ma anche nei confronti di quella dello Stato e dei suoi organi. Uno Stato che è un qualcosa di *permanentemente organizzato*, ma, soprattutto, di *diverso dai cittadini*. La *pólis*, quindi, si è decomposta in un *insieme di cittadini*, da un lato, e in un *insieme di istituzioni*, dall'altro; vicendevolmente legati da una *ideale convenzione*, le cui implicazioni normative sono formalmente trasfuse in una *legge fondamentale* dello Stato, che sta alla base di ogni altra ed è concessa dal Sovrano o voluta dal Popolo, rimessa a norme consuetudinarie o fissata in un solenne testo scritto. Si passa, in definitiva, da una *struttura compatta*, sottesa da una *concezione monistica*, a una *struttura articolata*, sottesa da una *concezione dualistica*.

In questo processo la *politica* comincia a *differenziarsi* sempre più nettamente dalle *altre attività*; secondo una logica di divisione del lavoro che risponde a delle *ragioni funzionali*. Si precisano, così, almeno una dimensione *economica* dell'attività e una *integrativa*, una *culturale* e una *religiosa*. Di conseguenza, si aprono e si confermano varie *orbite* rimesse all'*intraprendenza umana*, all'*azione privata e personale*. Ben diversi da quelli della *pólis* sono, alla fine, i nuovi cittadini; essi hanno *di fronte* lo Stato. Sono parte essenziale della comunità politica; ma, dall'organizzazione politica, dall'entità strutturata, dal *soggetto collettivo* che si chiama Stato, *si attendono* una *attività* prettamente *di servizio*, stante che *lo intendono* in *senso strumentale*.

Va aggiunto che la dimensione politica degli *esseri umani* è quella che li rende *cittadini* con le loro *identificazioni simboliche*; ma ci sono anche le altre dimensioni che li contemplanò come *persone in dati ruoli*; ovvero individui *situati* in una contessitura di *rapporti sociali* e, quindi, membri di uno e *più gruppi*, secondo le indicazioni di Georges Burdeau.⁴¹ La legge

deve assicurare dalla coercizione arbitraria di chiunque, privato o istituzione, anche le *attività*, sia *individuali* che di *gruppo*, svolte nel pieno rispetto delle *norme* poste a *tutela* di *tutti* e di *ciascuno*. Deve mantenere *libere*, tanto all'*inserimento* quanto nell'*andamento*, le *sfere d'autonomia*. Ormai, è lo Stato la *fonte delle leggi*, ma si tratta di uno Stato che ha ottenuto la sua *legittimazione dal Popolo*. Uno Stato, dunque, che dispone di una *forza materiale*, che ha un *potere di comando* istituzionalizzato e stabile, il quale, però, deve essere universalmente *sentito come legittimo* e, di conseguenza, adeguatamente *dotato di autorità*, nell'accezione di Carl Friedrich.⁴²

Alla vita dello Stato i cittadini, in qualche modo, sono chiamati a *partecipare*; perché, se è lo Stato che fa le leggi, l'insieme dei cittadini non solo procede a *legittimare* il potere in base al quale lo Stato legifera, ma dovrebbe *vigilare* a che i *contenuti* della legge siano tali da *non pregiudicare* quei *diritti* che, ora, devono essere *consacrati* in maniera definitiva e solenne, e *tutelati* in maniera continuativa e valida; unitamente alla salvaguardia dell'*autonomia operativa* dei soggetti privati. La ricordata *duplice distinzione* e la conseguente *tensione interattiva* tra società civile e società politica, tra Stato e cittadini, per quanto variamente *mediabile* da *compagini intermedie*, restano, dunque, veramente *essenziali*, a proposito della differenza tra la *democrazia dei moderni* e la *democrazia degli antichi*. In effetti, costituiscono la prima garanzia del complesso di *libertà private* e, insieme, il *criterio prioritario* per l'assegnazione delle *competenze pubbliche*.

Come ho detto, da una parte, sta lo *Stato*, dall'altra, i *cittadini*; uniti dal *patto* o *contratto* simbolici, che sottendono il *rapporto comando-obbedienza*, e fondano i *diritti-doveri* propri della *sfera pubblica*, cui sovrintende la *Costituzione*. Così come, ormai, da una parte, sta la *società politica*, con lo *Stato* quale sua *complessa organizzazione formale*; dall'altra, la *società civile*, la *Società*, con il suo, reale e potenziale, *universo* di *individui* e di *aggregati* i più disparati. La *divisione dei compiti* fra entrambe è retta dal *principio di sussidiarietà*, per cui è rimesso alla *determinazione pubblica* solo quanto *non* può essere più agevolmente, e più proficuamente, ottenuto mediante *negoiazione privata*.

I *momenti* della *partecipazione* alla vita politica da parte dei cittadini devono *seguire* certi *canali* e rispettare certe *procedure*; così come le *orbite dell'attività indipendente* delle persone, nei vari *campi aperti all'azione umana*, devono essere *mantenute libere* dalla legge e *in forza* della legge. Società e Stato, infine, si mantengono in *comunicazione* fra loro e allestiscono gli indispensabili *collegamenti*, grazie a *circuiti d'interazione* e *meccanismi di conversione* tra la sfera del sociale, ovvero il *privato*, e la

sfera del politico, ovvero il *pubblico*; in essi, assumono un *ruolo* di *fondamentale importanza* determinati soggetti collettivi, come i *partiti* e altre *associazioni volontarie* o *collettività varie*, secondo le indicazioni di Léon Dion.⁴³

Raymond Aron rende egregiamente il primo aspetto della questione quando, in una comunicazione alla Société Française de Philosophie, tenuta il 17 giugno del fatidico 1939, tratta dei rapporti fra *regimi totalitari* e *regimi democratici*, in un momento in cui «bisogna ricreare nei regimi democratici un minimo di fiducia o di volontà comune», chiedendosi: «a quali condizioni si riuscirà a far rivivere nei paesi democratici le idee in cui si crede?». E dice: «credo che si debba distinguere, nell'idea di democrazia, ciò che è secondario da quanto è invece essenziale».⁴⁴

Sostiene quindi che «l'idea della sovranità popolare non è ad esempio essenziale, poiché può condurre sia al dispotismo che alla libertà. Dopotutto, sono in larga misura le maggioranze popolari che hanno abusato della loro potenza». Mentre «ciò che è essenziale nell'idea di un sistema democratico è innanzitutto la legalità: che ne fa un regime retto da leggi in cui il potere non è arbitrario e senza limiti, ovvero ha un minimo di rispetto per le persone e non considerano esclusivamente gli individui come mezzi di produzione o oggetti di propaganda». E «un regime democratico controlla inoltre l'autorità dei governanti attraverso un sistema di rappresentanza».⁴⁵

In tale occasione, Aron fa indiretto riferimento anche al *ruolo* delle *istituzioni* e alla *capacità* di svolgerlo da parte delle *persone* a esse *preposte*, ammonendo che «non bisogna ricostituire soltanto un'autorità legittima che non sia né magica né irrazionale, ma bisogna far sì che i detentori dell'autorità abbiano un minimo di competenza necessaria per amministrare le società attuali, che sono tecnicamente molto complesse e nelle quali, con la più grande ingenuità del mondo, le masse invocano spesso misure esattamente contrarie ai loro veri interessi». Del resto, «i regimi democratici sono regimi difficili, e l'inerzia storica va nel senso di quelli totalitari, ovvero di quella particolare mescolanza di demagogia, di tecnica, di fede irrazionale e di controllo poliziesco che constatiamo in altri paesi».⁴⁶

Perciò, da un lato, Aron ha presente il *potere d'intervento* dello Stato; dall'altro, finisce per passare sotto silenzio il secondo aspetto della questione qui considerata: il *vincolo negativo* che la sua *struttura* e il suo *compito* devono avere nei confronti dell'*autonomia relativa* della *società civile*. Eppure, come rileva Dino Cofrancesco, «lo svuotamento della società civile da parte della politica [...] è uno dei caratteri cruciali del totalitarismo»; vale a dire, l'*estrema* forma di *tirannide* nelle società

contemporanee. E «non si è trattato soltanto di pratiche neomercantilistiche ma di qualcosa di ben più inquietante ovvero della costruzione di un sistema di monitoraggio in grado di consentire alle burocrazie una presa (potenzialmente, almeno) totale sulla popolazione e una conoscenza, sempre più precisa e accurata, dei suoi malumori e delle sue rivendicazioni».⁴⁷

Così, «man mano che le masse entravano nel palazzo per condizionarne le scelte, cresceva l'esigenza di mantenere la partecipazione politica sotto controllo: a una *citizenship* sempre meno formale e sempre più sostanziale, faceva riscontro un apparato di *polizia* (in senso lato) ramificato su tutto il territorio, amministratore – non del tutto neutro e disinteressato – di beni fondamentali [...]. Come non pensare a un compito enormemente facilitato per avventurieri della politica disposti a tutto e fanatici da una religione secolare, assoluta e irriducibile? Uno Stato che, attraverso il centralino telefonico del ministero degli Interni, è in grado di sapere tutto ciò che avviene nel paese e di impartire disposizioni rapide e conformi non è totalitarismo ma sicuramente ne rappresenta un supporto prezioso e insostituibile». Certo, conclude Cofrancesco, «in un normale contesto democratico, partiti disciplinati e responsabili avrebbero potuto svolgere un utile funzione di contrappeso all'inarrestabile processo di burocratizzazione del rapporto Stato/cittadini. C'era da chiedersi, però, da quali classi, da quali forze ideali, da quali realtà sociali sarebbero stati espressi quei partiti, in uno spazio pubblico caratterizzato dalla progressiva esautorazione delle iniziative degli individui e dei gruppi».⁴⁸

Che il momento politico *non sia*, e ora possiamo anche dire che *non debba* essere *completamente assorbente*, anche perché, di fatto, *non tutti* i cittadini possono *direttamente* partecipare al governo nelle democrazie dei *grandi numeri*, è un altro aspetto del modo di essere della democrazia dei moderni. La funzione politica fondamentale dei cittadini, *una volta legittimata l'autorità*, è quella di provvedere a *coprirne certe posizioni* formali, mediante *persone preposte ad appositi uffici*; e di *controllarne l'esercizio*, affinché queste non tralignino dai compiti di cui vengono *istituzionalmente investite*. Stante il controllo dei cittadini sull'esercizio dell'autorità, è esattamente rovesciato il rapporto che vi era nella *pólis*. I *rappresentanti*, in un qualche modo che riflette la forma organizzativa dell'autorità, sono investiti di un *compito di servizio*, in quanto *ricevono* il potere *da* altri cittadini, *uguali* a loro in dignità, e in quanto *stanno per i tanti*; ciascuno, per tutti gli altri.

Vi è una celebrazione chiarissima e famosissima di questa necessità dei *molti* di delegare *alcuni*, di questa *minorizzazione mediante elezione*; un esempio, che rende in maniera materiale, fisica, la *necessità della*

rappresentanza. Mi riferisco al rituale britannico, quando si apre, con il discorso della corona, la sessione parlamentare. Quella cerimonia, non solo celebra una parte significativa della storia d'Inghilterra, ma appalesa che *non* è possibile autogovernarsi *tutti insieme sulla piazza*, se la comunità politica è grande e se il territorio su cui essa insiste è esteso. Così, il *Popolo* diventa qualcosa di diverso dal complesso dei soli cittadini della *pólis*. E lo Stato, un *apparato* rispetto alla comunità, di cui è *mezzo*; stante che ne consente in maniera autoritativa l'espressione della volontà.

Sapete che quando si deve tenere il discorso della corona, il *sovrano* inglese esce dalla sua casa, la reggia del sovrano, appunto, con i membri della *propria casa*; e con loro va, solennemente, alla *Camera dei Signori*. Là, il Re siede in mezzo ai Signori; e già questa *assise pacifica*, del sovrano insieme a loro, è una conquista, *istituzionalizzata*, di fondamentale importanza. Allora, il Re d'Inghilterra è seduto, *adornato* da tutte le sue *insegne*, con i Signori; questi, a loro volta, hanno le *proprie insegne*; alcune, per la precisione, abbastanza simili a quelle del Sovrano. Il Re, ad esempio, ha la spada, ma l'hanno anche i Signori. Anzi, un tempo le *varie spade* non stavano riposte; tutt'altro, si incrociavano e si insanguinavano. Ora, invece, il Re siede *pacificamente* in mezzo ai Signori del regno.

Nella costruzione dello Stato moderno, quindi, ci sono delle *tappe* anche drammaticamente violente: così, se il Re ha voluto *fare a meno* dei Signori, oppure se i Signori hanno cercato di *disfarsi* del Re. Non meno laborioso è stato *costruire uno Stato* democratico moderno, una cosa che *non* è stata *dono gratuito* di un bel mattino. Ha dovuto, invece, essere *edificata* anche attraverso la *lotta violenta*; una volta raggiunta, ha dovuto essere *conservata* e *curata*. Il Re è quindi seduto in mezzo ai Signori che sono uguali a lui, in quanto di nobile lignaggio, ma a lui sotto-ordinati, perché egli è *primo in dignità*, ma *non* ha, ormai, *giurisdizione indiscriminata* su di loro; del resto, non l'aveva nei tempi più remoti.

«Tutti i nobili sono fratelli e il Re è il primo dei nobili» recitava invero l'originaria formula; in base a essa, ad esempio, si diceva per il Re di Francia un qualcosa che suonava più o meno così: «essendo tutto con noi e nulla senza di noi, sei il nostro Re». Ma poi la pari dignità, sempre rivendicata dai Re di Francia, già Re dei Franchi, nei confronti del Sacro Romano Imperatore, una volta *separatesi* le due corone, è stata il punto di partenza per una crescente sistematica *affermazione dell'autorità regia* verso l'*alto* e verso il *basso*. «Rex Franciae in Regno suo est Imperator», recita la formula di Bodin, che dà l'avvio a un processo verso la *suprema centralizzazione*; sino all'apice della *solarità regia* e della *società di corte*, magistralmente descritte da Norbert Elias.

In Inghilterra, invece, i nobili riescono a porre un *limite al potere del Sovrano* nei loro confronti; come si è avuto occasione di ricordare; si delinea così un ordine politico che evidenzia tale *primo controbilanciamento*. A questo punto, oserei dire che cominciamo ad andare, sia pure lentamente, verso un qualcosa che renderà possibile, *un giorno*, parlare di demarchia. Nel frattempo, quelli che non sono inclusi nella descritta aristocrazia, via via si sentiranno *Popolo*, il *corpo della Nazione*, la *maggioranza*. Ma non siederanno, né potranno sedersi in seguito in quella Camera, anche se finiranno per soppiantarla.

Le *minoranze*, che stanno invece fisicamente e comodamente in quella stanza della Camera dei Signori, *hanno governato* nondimeno *per tutti*. Poi, c'è stata una *emancipazione di molti altri*; una emancipazione dovuta alla cultura, allo sviluppo economico, a tante altre cose. Quindi, c'è un momento in cui le *parti maggioritarie*, che si autodefiniscono Nazione o Popolo, vogliono anch'esse *partecipare al Governo*. Disposte a farlo insieme alle parti privilegiate, se queste *vi consentono*; ma *contro* di loro, se queste *non vi consentono*. Storicamente, ciò è il risultato di un processo tutt'altro che lineare e indolore. È un ulteriore vera e propria *conquista* destinata anch'essa a *istituzionalizzarsi*.

Nella nostra rappresentazione, la rivendicazione e la lotta dei *più* nei confronti dei *meno* è resa dalla richiesta e dal tentativo di chi sta *fuori dalla Camera*, da quella stanza in cui i pochi possono riunirsi, per potervi finalmente *entrare*; per *prendervi posto*. Ma gli altri, i *maggioienti* del Regno, non li lasciano entrare. Del resto, una stanza che può, in qualche modo, contenere i Signori e il Re con la sua casa, non può contenere anche *tutto il Popolo* inglese. I *meno* si chiudono dentro, come in qualche modo si era a suo tempo *trincerato* il Re insieme ai Signori; ma i *più* non desistono, perché *non* hanno intenzione alcuna di restare *oltre al di fuori* del reggimento del paese.

Di fronte a questa risoluta insistenza, Re e Signori alla fine devono *cedere* e, nell'abbandonare la posizione di diniego, *ammettono* gli altri nell'aula. Purché nella Camera, incapace di contenere il popolo d'Inghilterra tutto, entrino *quanti possono starvi*; di fatto, una *rappresentanza*. Alcuni, che *vi stiano per tutti gli altri*, i quali, *materialmente*, *non potranno mai trovarvi posto*. Del resto, anche i rappresentanti dell'intero popolo, ovvero della nazione, non possono sedersi in quella stanza e devono rimanere in piedi. Solo in una *propria stanza*, in un'apposita *Camera dei Cittadini Comuni*, avranno potuto e sempre potranno disporre di appositi scanni.

Una volta che i Rappresentanti dei Comuni, in numero limitato, sono entrati e stanno, in piedi, *vicino ai Signori*, che hanno i loro manti, le loro

spade, le loro corone, il Re, con tutte le sue insegne, comincia finalmente a leggere il *discorso della corona*. Un discorso, per la verità, scritto da uno di coloro che, *austeri*, stanno lì ammassati e che sono, invece, vestiti di un anche troppo severo abito grigiofumo di Londra. *Ammucchiati*, in maniera indistinta, in quella sede. Fra loro, c'è il Primo Ministro del governo, come c'è il capo dell'opposizione al governo, di Sua Graziosa, ovvero *Dei gratia*, Maestà Britannica.

In effetti, il Re legge il discorso preparato dal Primo Ministro, perché, ormai, il Re è mero *simbolo*; ed è *fonte degli onori*, anche della *nobilitazione*, per chi ha ben servito lo Stato e, suo tramite, gli altri cittadini. Nella nuova demarchia, *governano* ormai dei *rappresentanti* scelti dal Popolo; essi dunque *stanno per il Popolo* in un'apposita Camera che, insieme a quella dei Signori, costituisce il *Parlamento*. Pertanto, la *sovranità popolare* è diventata, a tutti gli effetti, la nuova formula di legittimazione dell'autorità; per quanto il Re continui ad attribuirsi un *diritto divino*, e ne emetta i simboli in *forme e rituali*, cui più *non* corrisponde una *sostanza*.

Nel processo di affinamento di questa autorità ormai *costituita*, sufficientemente *consentita* e *controllata*, opportunamente *bilanciata* e *controbilanciata*, anche la formula via via comprende, nel senso che conferma, un *allargamento a scaglioni nel reggimento dello Stato*. Così nel sistema politico, che si è *liberalizzato* sempre più, si è aperto anche un processo di *immissione dei grandi numeri*. Il *grado di inclusività*, in ordine all'ammissione al *suffragio*, indica pertanto il *grado di democraticità* di volta in volta raggiunto, *in rapporto a quello di liberalizzazione*.

Proprio come ha disegnato Robert Dahl nel suo ricordato schema sulla *poliarchia*; ovvero il governo con il *coinvolgimento dei molti*, però *mediato da élites* in competizione per ricoprire le posizioni autoritative. Una forma di reggimento politico la quale, pertanto, va tenuta distinta dall'*ideale della democrazia*; ma che è, comunque, da *contrapporre* all'*egemonia*, anche se storicamente può, in qualche guisa, persino *venirne*. «Le poliarchie possono dunque essere intese come dei regimi relativamente (ma incompletamente) democratizzati. In altri termini le poliarchie sono dei regimi che sono stati sostanzialmente liberalizzati, ove è stata riconosciuta la legittimità della partecipazione del popolo al governo, e che sono quindi altamente inclusivi e aperti in modo estensivo alla contestazione pubblica».⁴⁹

In definitiva, la *sovranità popolare* nelle grandi comunità è *formula di legittimazione*, la *rappresentanza* è una *necessità*, stante che l'autorità non può, di fatto, essere esercitata simultaneamente e totalmente dal popolo. A fronte dei grandi numeri, non è l'intero popolo che può autogovernarsi in maniera diretta; piuttosto qualcuno può essere *poliarco*, ovvero scelto e

immesso *pro tempore a capo della comunità politica*. Noi sappiamo così, oggi e con certezza, che è necessario governarsi *attraverso* rappresentanti; *in nome e per conto del popolo*, essi reggono gli Stati in cui il grado di inclusività sia alto; sino al *coinvolgimento universale*, appena precisato, nel *processo elettorale* dei cittadini adulti, attivati e orientati da *movimenti e partiti politici*.

Provate a immaginare *democrazie di massa* composte da decine o da centinaia di milioni di uomini, senza la *mediazione virtuosa delle élites*. Di certo esse abbisognano di un *grande apparato* e, quindi, sono sempre percorse da una *tensione interattiva* tra gli *scopi*, per il cui raggiungimento si è resa indispensabile la predisposizione di appositi apparati, e i *mezzi* prescelti, comprensivi degli apparati stessi opportunamente predisposti, i quali, però, possono tendere a diventare *fini a loro stessi* per azione *viziosa* delle *élites*. Gli apparati servono per la *sicurezza*; ma occorre *salvaguardarsi* da ogni loro eventuale *prevaricazione*. Le sedi istituzionali sono al *servizio del cittadino*, ma vanno *tenute sotto controllo*, affinché non tralignino; le *élites*, a loro volta, vanno mantenute *in competizione*, perché non creino tra loro un *cartello* a danno dei cittadini, *motori e fruitori*, insieme, dell'attività istituzionale. Occorre sempre vigilare per *non essere espropriati della sovranità*, di modo che coloro ai quali *vengono affidate delle mète* nel comune interesse non operino una vera e propria *sostituzione delle mète*; siano essi operanti attraverso movimenti, partiti, o istituzioni, o loro rispettive frazioni.

Negli anni '40 Joseph Schumpeter, nella sua opera *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ha riformulato la teoria democratica sul *principio di libera concorrenza*, avvalendosi di metodi e tecniche mutuati dalla scienza economica; l'*ipotesi concorrenziale* da lui avanzata è così venuta da una *visione procedurale* della democrazia, presa in considerazione come *mezzo e non come fine*. Muovendosi su tale scia, Luigi d'Amato fissa le *garanzie* che un regime politico deve fornire *nella realtà*, almeno in ordine alle *condizioni* della *scambio* tra *partiti ed elettori*: «a) la maggiore libertà di accesso al gioco politico; b) il massimo di uguaglianza nei punti di partenza ai protagonisti del gioco i quali, nell'ipotesi democratica concorrenziale, sono tutti i cittadini e non soltanto coloro che già svolgono un ruolo di protagonisti; c) la più alta probabilità di avvicendamento al potere e quindi di alternanza; d) la più rigorosa selezione delle élites; e) la più veloce circolazione delle minoranze governanti compatibile con la stabilità del sistema, in mancanza della quale l'equilibrio diventerebbe instabile e precario; f) infine, il pagamento di prezzi che siano i più vicini a quelli che si formerebbero e sarebbero pagati in una situazione ideale di concorrenza perfetta».⁵⁰

Fra le *garanzie di minima* di un regime democratico, ovvero tra le condizioni stesse di propedeuticità, viene generalmente incluso il *principio di maggioranza*. Esso sovrintende alle pubbliche decisioni e si concretizza nella semplice ma impegnativa *regola della metà più uno*, affinché, per prevalere, *non si rompano le teste, ma sientino*; e ciò, in un quadro in cui, di norma, trovi applicazione il criterio in base al quale *ogni testa è un voto*, tanto nel delegare quanto nell'esercizio della delega. Tuttavia, Luigi d'Amato ritiene che «non basta [...], per stabilire il carattere democratico dell'esercizio del potere e la sua base maggioritaria e di consenso, la constatazione che il gruppo che esercita il potere disponga della “metà + uno” dei voti in Parlamento. Occorre innanzi tutto stabilire se il sistema preso in esame consenta la partecipazione, all'esercizio del potere, di una parte soltanto della comunità o dell'intera comunità, sia pure attraverso le formule applicate nei vari regimi, le quali sono sostanzialmente formule di delega alla classe politica da parte dei cittadini». ⁵¹

Va, in effetti, considerata la *modalità* di gestione del potere. Ad esempio, «un regime fondato sul principio della “metà + uno” dei voti (in Parlamento) può essere ritenuto non democratico, o non sufficientemente democratico, se esso consente in pratica al gruppo che detiene la maggioranza dei seggi di esercitare il potere, tutto il potere, nell'arco della legislatura e quindi fino a nuove elezioni, senza una indiretta partecipazione dell'opposizione col suo ruolo distinto ma indispensabile. Nell'esempio scelto, il gruppo di maggioranza, pur democraticamente investito dell'esercizio del potere, verrebbe di fatto a disporre monopolisticamente del potere stesso e potrebbe, per assurdo, ove continuasse a sussistere la condizione della compattezza della maggioranza, comportarsi come un gruppo dittatoriale che formalmente rispettasse nell'esercizio del potere, le regole esistenti ma vanificando, sul piano esecutivo e nell'approvazione di nuove leggi, il contributo e la funzione istituzionale dell'opposizione». ⁵²

Dal gioco interattivo tra il *ruolo della maggioranza di governare* e il *ruolo dell'opposizione di prepararsi a governare* e dall'effettiva *alternanza* che può determinarsi di fatto per il prevalere ora dell'una ora dell'altra *alternativa* proposta, si evince la principale *funzione della democrazia*, soprattutto contemporanea; stante il *potere di accettazione o di rifiuto*, in essa rimesso al Popolo, qualora la *leadership concorrenziale* e la *concorrenza per un voto libero* della ipotesi schumpeteriana trovino applicazione. D'Amato, perciò, ribadisce: «Il popolo, smitizzato e reso nel tempo stesso più consapevole e più reale nella verità dei suoi limiti, ritrova un suo posto non secondario nel gioco politico democratico proprio nella possibilità che gli viene assicurata di rovesciare, più che di scegliere, il leader e/o i leader.

Insomma, dalla democrazia intesa come metodo, come *modus procedendi*, deriva una più realistica, e quindi non mitica né utopistica, valorizzazione del ruolo del popolo, del suo effettivo “potere di decisione”». ⁵³

Possiamo aggiungere che Karl Popper, a sua volta, ravvisa nel fatto che i governanti debbano *mettersi in discussione* la caratteristica principale della democrazia, che così viene a configurarsi come uno *strumento pacifico di cambiamento*. A suo parere, «vi sono soltanto due tipi fondamentali di istituzioni di governo: quelle che consentono un mutamento del governo senza spargimento di sangue e quelle che non lo consentono [...]. Si può [...] scegliere il nome che si vuole per i due tipi di governo indicato. Personalmente preferisco chiamare “democrazia” il tipo di reggimento politico che può essere sostituito senza l'uso della violenza e “tirannide” l'altro». ⁵⁴ Da parte sua, Hayek sostiene che, se la democrazia viene «intesa come una convenzione che rende possibile il pacifico avvicendamento dei detentori del potere, rappresenta un ideale per il quale vale ancora la pena di lottare fino in fondo, dal momento che essa rappresenta l'unica protezione contro la tirannia». ⁵⁵

Occorre inoltre che, per un verso, come si è detto, in regime democratico la *stessa maggioranza pro tempore* della sede istituzionale rappresentativa e deliberante *non prevarichi* nel legiferare, vanificando così la prima caratteristica del suo più qualificato prodotto, la legge, di essere, insieme, *salvaguardia e canale di libertà*; per altro verso, occorre che il principio di Montesquieu di *organizzare il potere dividendolo* resti ben fermo. Ammonisce in proposito Matteucci: «Chi non crede [...] che il principio della divisione del potere sia indispensabile per la libertà dei cittadini e per la stabilità delle istituzioni, finisce in quel regime assembleare, nel quale tutti i poteri si confondono, peggio si paralizzano nell'anarchia parlamentare. Se, in una repubblica una e indivisibile, di nome il popolo è sovrano, non è detto che a esercitare questa sovranità debba essere una sola Assemblea, perché c'è il rischio che sia poi questa a diventare la vera sovrana». ⁵⁶

Aggiunge quindi Matteucci: «Montesquieu, così, è un ponte tra gli antichi e i moderni: se le sue soluzioni ci possono sembrare lontane, non dobbiamo dimenticare che ai suoi libri si sono ispirati gli autori della Costituzione federale americana e i liberali dell'età della Restaurazione, Constant e Tocqueville. Montesquieu non è l'aristocratico pieno di pregiudizi, quale ci viene descritto da una tradizione giacobina; è solo un geniale pensatore che medita sui germi assolutistici – oggi diremmo meglio: totalitari – insiti nello Stato moderno, che è lo Stato della monarchia assoluta, ma anche lo Stato centralizzato, che i giacobini hanno voluto instaurare per la libertà e l'eguaglianza dei cittadini». ⁵⁷

Nella democrazia dei moderni, quindi, oltre alle garanzie date a ogni cittadino, deve essere mantenuta ben ferma la *separazione dei poteri* e devono essere contemplate le *garanzie alle minoranze*, quali che siano, entro e fuori le sedi istituzionali, di non venire schiacciate dalle *maggioranze legiferanti a piacere*, come il monarca *legibus solutus*. Una legge, ad esempio, può essere approvata dalla maggioranza di un'assemblea elettiva, e perciò è *legale* nella forma; ma può essere *illegittima* nella sostanza, nei *contenuti*, se viola le garanzie dei diritti *costituzionalmente assicurati* alle minoranze, ai singoli e ai gruppi.

Secondo Hayek, già «la base di appoggio dei membri di una maggioranza onnipotente è del tutto diversa da quella di una maggioranza da cui dipendono le azioni di una vera legislatura». Infatti, «votare per un legislatore limitato è scegliere tra modi alternativi di giungere a un ordine generale, che sarà il risultato delle decisioni di individui liberi. Votare per i membri di un corpo capace di conferire benefici speciali, senza essere esso stesso vincolato da regole generali, è del tutto differente. In un'assemblea eletta democraticamente, ma con un potere illimitato di conferire vantaggi speciali a qualcuno, e di imporre ad altri svantaggi speciali, una maggioranza si può formare solo acquisendo l'appoggio di numerosi interessi speciali, da gratificare facendo pagare le spese a una minoranza [...]. In un'assemblea onnipotente, le decisioni sono dunque collegate a un processo riconosciuto di compensazioni e favori [...]. Le decisioni in favore di gruppi particolari hanno poco a che fare con l'eventuale accordo di maggioranza sulla sostanza dell'azione governativa, giacché, il più delle volte, i componenti la maggioranza sapranno appena di avere conferito a qualche ente maldefinito dei poteri per conseguire obiettivi maldefiniti».⁵⁸

Siamo così all'apice di una *perversa minorizzazione*, la quale ha potuto prendere le mosse dalla *rimozione dei vincoli a legiferare* in maniera *propria*; quella, cioè, di produrre norme *applicabili a destinatari sconosciuti* e in ordine a *fattispecie astratte*, suscettibili di trovare applicazione in un *numero di casi anch'essi sconosciuti*.

Nell'organizzare politicamente i *grandi spazi* bisogna, infine, stare attenti a che una forte autorità *centrale e nazionale* non distrugga quelle *periferiche e locali*; e, con loro, le varie *libertà e autonomie*. Se c'è un'autorità centrale forte in uno Stato grande, forse, aumenta la *sicurezza*; ma ci può essere serio pericolo per le libertà, per le autonomie, delle *micro-comunità* e delle *comunità intermedie*, incluse nella grande composizione dell'*insieme articolato*. Del resto, in nome della libertà, non si può tornare oggi alla dimensione originaria della *pólis*; salvo che *graduando l'autorità, dalle dimensioni minime alle grandi*, secondo le preziose indicazioni di Thomas Jefferson.

Graduare l'autorità significa anche *promuovere partecipazione* politica. Matteucci molto opportunamente ricorda come qualsiasi liberale, «che è soltanto un anarchico che fa i conti con “il principio di realtà”, sa che l'autogoverno è inversamente proporzionale al numero di cittadini: aveva ragione Rousseau quando vedeva possibile la democrazia solo nel piccolo Stato. Ma anche la politica può essere divisa e scomposta nelle sue diverse funzioni, per cui a un concentrazione si può affiancare un decentramento del potere». Anzi, «nell'estrema complessità della moderna società industriale una concentrazione del potere è un fatto inevitabile e necessario [...]. E un rafforzamento del potere del governo è anche necessario per il raggiungimento di altri obiettivi, che sono senz'altro liberali [...], perché mirano tutti a garantire una dimensione umana all'esistenza e quindi una libertà interiore. Ma, se vi sono cose che può fare soltanto un Grande Governo, ve ne sono altre che può anche fare, e forse meglio, in modo più creativo, il Piccolo Governo».⁵⁹

Bisogna dunque «riscoprire, come già fece il Tocqueville, il significato “liberale” dell'utopia rousseauiana, che consiste appunto nell'autogoverno; e vedere fino a che punto esso sia possibile in grandi Stati, in società democratiche di massa, che non vogliano spiritualmente perire sotto le potenti forze razionalizzatrici insite nel sistema industriale. Si vedrà così come l'auto-governo sia possibile solo dove i compiti e i poteri degli organi centrali siano rigidamente limitati, proprio per lasciare ai cittadini quelle autonomie che consentano loro di esercitare alcune ben precise attività di governo: in altri ambiti sia pure ristretti, potranno vivere politicamente, e cioè partecipare effettivamente e responsabilmente all'autogoverno della società. La minor ampiezza o la minore importanza delle decisioni a cui essi sono chiamati, viene controbilanciata da un'effettiva possibilità di contare realmente per quello che si è, di sentirsi responsabili e partecipi, di veder soddisfatte nell'opera comune le energie e il tempo distolti alla propria solitaria esistenza».⁶⁰

Ad esempio, «contribuire come genitori alla direzione di una scuola elementare è certo meno importante del decidere, nel momento del voto, della politica estera del paese: tuttavia solo nel primo caso si vive politicamente e socialmente nel modo pieno, in quanto la propria opinione, in una questione di interesse comune, ha la possibilità, se ragionevole, di contare direttamente. Sarà un settore limitato; ma almeno in questo, ci si autogoverna».⁶¹

Il dilemma degli illuministi, in fondo, era stato proprio quello di come dare *sicurezza* senza mettere in pericolo la *libertà*. Gli Stati piccoli consentono più agevolmente libertà, ma perdono in sicurezza, se ciascuno tende all'*autarchia*;

quelli grandi conferiscono sicurezza, ma perdono in libertà, se strutturati in maniera *centralista*. Una risposta istituzionale di *compensazione*, già nel '700, è stata, ancora una volta, quella degli Stati Uniti d'America; più anticamente, quella delle Confederazione elvetica. In entrambi i casi, vi è stato un *patto tra uguali*. In altri termini, insieme a comunità più piccole, in cui si poteva dare autogoverno, si sono costituite entità più grandi e meno insicure; senza perdere tutti quegli elementi di libertà che la grande dimensione può spingere a *sottovalutare*, se non a *coartare*.

Gli Stati Uniti sono, proprio, uno *Stato di Stati*, il quale nasce da una *Dichiarazione di indipendenza*, maturata attraverso una *lunga esperienza storica di autogoverno locale*. Quindi, la risposta estremamente significativa che essi hanno dato è stata la seguente: onde evitare che la grande dimensione porti a un qualcosa di aberrante, come gli antichi, immensi, regni, quale il persiano, si cerchi di *combinare* i vantaggi del *molto piccolo* con quelli del *molto grande*. La forma di governo più articolata e insieme complessa, più massiccia e insieme snodata, è proprio quella di un *federalismo*, capace di abbracciare il *grandissimo* e il *piccolissimo*. Se guardiamo alla società civile, l'*associazionismo* consente tante *microstrutture* sociali; *incluse* nella società globale, *inclusiva*. A loro volta, le *comunità locali* consentono tante *piccole comunità politiche*; e vedono ulteriori *comunità includenti*, sino alla *comunità politica più comprensiva*. Tutte, e ciascuna, con sufficienti margini di *autonomia relativa*.

In maniera puntuale, Raymond Aron sottolinea che Tocqueville ha saputo cogliere i «benefici che gli Stati Uniti traggono dal carattere federalista della loro costituzione»; e ricorda che «Montesquieu, nello *spirito delle leggi*, aveva già dedicato alcuni capitoli a questo stesso principio, che permette di disporre della forza necessaria alla sicurezza dello stato senza conoscere i malanni che sono propri delle grandi concentrazioni umane». ⁶²

Estremamente calzante è quindi il brano della *Democrazia in America*, ripreso da Aron: «Se esistessero soltanto piccole nazioni e nessuna grande, l'umanità sarebbe indubbiamente più libera e più felice; ma la formazione di grandi nazioni non può essere impedita, perché la loro esistenza introduce un nuovo elemento di proprietà nazionale, la forza. Che importa che un popolo presenti l'immagine dell'agiatezza e della libertà, se esso si vede ogni giorno esposto al saccheggio o alla conquista? Che importa che sappia produrre e commerciare, quando un altro domina i mari e detta legge sui mercati?». Si giunge così al *cuore del discorso*: «Le piccole nazioni spesso sono misere, non perché sono piccole, ma perché sono deboli; e le grandi, prospere, non perché sono grandi, ma perché sono forti. La forza è, dunque,

per le nazioni una delle prime condizioni della felicità e persino della sopravvivenza. Ne consegue che, prescindendo da circostanze particolari, i piccoli popoli, finiscono sempre per essere riuniti ai grandi con la violenza o a unirvisi di propria volontà. Per conto mio non conosco condizione più deplorabile di quella di un popolo che non è in grado né di difendersi, né di badare a se stesso». ⁶³

Dunque, «proprio per unire i diversi vantaggi che derivano dalla grandezza e dalla piccolezza delle nazioni è stato creato il sistema federativo [...]. Nelle grandi nazioni centralizzate il legislatore è costretto a dare alle leggi un carattere uniforme che non tiene conto della diversità dei luoghi e dei costumi; non essendo a conoscenza dei casi particolari non può procedere che secondo norme generali; gli uomini, in questo caso, si trovano obbligati a piegarsi alle necessità della legislazione, poiché questa non sa adattarsi ai bisogni e ai costumi degli uomini; e ne viene un grande motivo di disordine e di miseria». ⁶⁴

Le leggi possono tenere conto delle *diversità*, senza perdere i loro caratteri di *astrattezza* e *generalità*, mantenendo inoltre ferma l'*uniformità*, quanto all'*applicazione*; e ciò, *senza cadere nell'uniformità dei contenuti*, a fronte della disegualianza delle situazioni, se vengono *graduate* le loro *fonti*, in corrispondenza con la *graduazione dell'autorità* da cui promanano. Cosa possibile soltanto in una *articolata snodatura* di tipo federativo. In effetti, ciascun livello autoritativo provvede a *normare* la corrispondente comunità politica; e ciò, in risposta alle *istanze*, che da essa riceve, e secondo le assegnazioni di *competenza*, che vengono dal conferimento di ben precise *materie*, come più *consono* a quel definito *ambito* di giurisdizione, anche *territorialmente* segnato. Ma l'autorità del gradino più alto, nel *custodire* i principi generali, è garante delle libertà di tutti ed è *appellabile direttamente* da chiunque contro i soprusi perpetuati ai gradini più bassi. *Quisque de populo* può a essa fare appello.

Nella democrazia dei moderni, non è necessario allargare indefinitamente la *riserva di legge*, rimessa a una *centrale di autorità*, unica ed esclusiva, che comandi e sovrintenda a una popolazione enorme, distribuita su un vasto territorio, disponendo di un apparato elefantico. Anzi, è nocivo. Non servono, di conseguenza, *eserciti* di pretesi *specialisti*, che sfornino a getto continuo proposte, o mettano a punto decisioni *minute* sugli argomenti più *disparati*, in ordine, a fattispecie sempre più *sezionali*, che attengono a universi di interessi molto *particolari*.

C'è, invece, bisogno di una *cultura*, e di una *mentalità*, sufficientemente generalizzate e diffuse, che, nascendo e muovendosi nei *microcosmi*, sappiano anche aprirsi e librarsi su un'ampia gamma di *piani superiori*: muovendo *dall'ombra del campanile ai più ampi orizzonti*, agli universi più inclusivi.

Se, in ciascun piano *significativo*, sta l'autorità più *rispondente*, i contenuti dei provvedimenti *non si disperdono*; dal momento che le fonti si snodano *secondo un ordine complessivo*, in base al quale ciascuna autorità è *sussidiariamente disposta* rispetto all'altra. In questo senso, è possibile alle varie comunità *autodeterminarsi*.

«Forse i soli europei del continente, i quali sentendo (queste) parole le intendono nel loro significato vero – sosteneva Luigi Einaudi – sono, insieme con gli scandinavi, gli svizzeri; e questi non hanno nulla da imparare, perché quelle parole sentono profondamente da sette secoli. Essi sanno che la democrazia comincia dal comune, che è cosa dei cittadini, i quali non solo eleggono i loro consiglieri e sindaci o presidenti o borgomastri, ma da sé, senza intervento e tutela e comando di gente posta fuori del comune od a questo sottoposta, se lo amministrano, se lo mandano in malora o lo fanno prosperare». ⁶⁵

Vi è quindi una *prosecuzione verso l'alto*: «l'autogoverno continua nel cantone, il quale è un vero stato, il quale da sé si fa le sue leggi, se le vota nel suo parlamento e le applica per mezzo dei propri consiglieri di Stato, senza uopo di ottenere approvazioni da Berna; e Berna, ossia il governo federale, a sua volta, per le cose di sua competenza, ha un parlamento per deliberare le leggi sue proprie e un consiglio federale per applicarle e amministrarle. E tutti questi consessi e i 25 cantoni e mezzi cantoni e la confederazione hanno così numerosissimi legislatori e centinaia di ministri, grossi e piccoli, tutti eletti, ognuno dei quali attende alle proprie cose». ⁶⁶

Del resto, «così pure si usa governare in Inghilterra, con altre formule di parrocchie, borghi, città, contee, regni e principati; così si fa negli Stati Uniti, nelle federazioni canadese, sudafricana, australiana e nella Nuova Zelanda. Nei paesi dove la democrazia non è una vana parola, la gente sbriga da sé le proprie faccende locali (che negli Stati Uniti si dicono anche statali), senza attendere il la o il permesso dal governo centrale». Dall'*esemplificazione* passa quindi alle caratteristiche del *processo* in quanto tale: «Così si forma una classe politica numerosa, scelta per via di vagli ripetuti [...]. Si costituisce lentamente dal basso; per la scelta fatta da gente che conosce personalmente le persone alle quali delega la amministrazione delle cose locali piccole; e poi via via quelle delle cose nazionali od inter-statali più grosse [...]. Non si forma tuttavia se l'eletto ad amministrare [...] non è pienamente responsabile per l'opera propria. Se qualcuno ha il potere di dare a lui ordini o di annullare il suo operato, l'eletto non è responsabile e non impara ad amministrare. Impara a ubbidire, a intrigare, a raccomandare, a cercare appoggi. Dove non esiste il governo di se stessi e delle cose proprie, in che consiste la democrazia?». ⁶⁷

Le conseguenze tratte da Einaudi, che possiamo fare pienamente nostre, sono quindi che «la classe politica si forma così: col provare e riprovare, attraverso a fallimenti e a successi.[...] [Per i cittadini delle varie comunità locali si tratta di] amministrarsi da sé, formarsi i propri governanti elettivi, liberi di gestire le faccende [...], liberi di scegliere i propri funzionari e dipendenti, nel modo e con le garanzie che essi medesimi, legislatori sovrani nel proprio campo, vorranno stabilire».⁶⁸

Pertanto, «si potrà discutere sui compiti da attribuire a questo o a quell'altro ente sovrano, e adopero a bella posta la parola sovranità e non autonomia, a indicare che non solo nel campo internazionale, con la creazione di vincoli federativi, ma anche nel campo nazionale, con la creazione di corpi locali vivi di vita propria originaria non derivata dall'alto, urge distruggere l'idea funesta della sovranità assoluta dello stato. Non ternasi dalle distruzioni alcun danno per l'unità nazionale [...]. Riconosciamo che nessun vincolo dura, nessuna unità è salda, se prima gli uomini i quali si conoscono a uno a uno non hanno costituito il comune; e di qui, risalendo di grado in grado, sino allo stato [...] [Occorre] ricostruire lo stato partendo dalle unità che tutti conosciamo e amiamo; e sono la famiglia, il comune, la vicinanza e la regione. Così possederemo finalmente uno stato vero e vivente».⁶⁹

Ci avviamo a chiudere ora questo nostro discorso sulla democrazia degli antichi e dei moderni, compendiando alcune riflessioni conclusive sui *fondamenti logici* e sui *principi regolativi* di cui si è trattato; e che attengono, in maniera propria, alla *natura*, alla *struttura* e al *corretto funzionamento* dei regimi democratici nelle società contemporanee. Questi tratti salienti, queste linee essenziali, in realtà, non sono cose di poco conto; né si possono considerare acquisite in *via definitiva* e in *maniera irreversibile*. Se solo pensiamo alle *monocrazie dichiarate* del '900, sino alla *deriva totalitaria*, con tutte le allucinanti pratiche del *terrore istituzionalizzato* e dell'*invasione degli spazi privati*, sino al tentativo di *dominio delle coscienze*, subito comprendiamo che si tratta di *beni molto preziosi* e che richiedono *ferrea custodia*. Purtroppo, spesso ci si rende conto del loro *altissimo valore* solo dopo che ci sono stati *sottratti*.

Va ribadito, innanzitutto, che il problema del *raccordo* tra Stato e cittadini è diventato il *problema centrale*; non solo in termini di *prestazioni* delle istituzioni nei confronti delle *esigenze* poste dal pubblico, ma anche, e soprattutto, in termini di *disponibilità* dei cittadini all'*obbedienza* nei confronti di sedi autoritative da loro stessi preposte allo svolgimento di appositi ruoli di *comando*. L'idea di un contratto, immaginario quanto si voglia ma pur sempre universalmente sentito, forse è meglio dire *avvertito*,

un *contratto sottinteso* come lo chiamava Guglielmo Ferrero, è logicamente ed eticamente indispensabile per giustificare la *forza*, così *responsabilmente consentita*. Questa, deve debellare la *paura* nelle società, dando *sicurezza di vita* e, quindi, primario fondamento all'*ordine civile*, il quale deve consistere, innanzitutto, in uno *stato pacifico*; vale a dire, in un universo pacificato e tenuto in pace dalla *minaccia* stessa della *forza istituzionalizzata*. Non a caso, nelle varie epoche storiche le *dottrine contrattualistiche* hanno segnato le tappe cruciali della transizione dell'umanità dalle grandi crisi, dalle *cadute*, alle grandi riprese, alle *rinascite*.

Stante una *formula universale dell'ordine sociale*, per parafrasare Ferrero, un *patto pacificante* dissolve l'incubo dello *stato ferino hobbesiano*; della *guerra di tutti contro tutti*, la condizione in cui *ogni uomo è lupo all'altro uomo*. A fronte di una impraticabile *onnipotenza*, che paralizzerebbe chiunque *nel timore e nel terrore* di qualunque altro, minando così la *sopravvivenza* di ciascuno, si creano invece i presupposti per i *benefici frutti* della *laboriosità*. Si aprono così quegli obiettivi di *prosperità* che l'*operosità umana* consente di sperare e di raggiungere. Purché, come si è spiegato, da un lato, la convivenza sia data e preservata attraverso la *messa al bando* della *coercizione arbitraria* nelle relazioni intersoggettive; dall'altro, lo *spirito d'iniziativa* sia riconosciuto e venga lasciato *libero di dispiegarsi* appieno nel rigoroso *rispetto di regole del gioco* uguali per tutti.

«La società si fonda dunque – afferma Guglielmo Ferrero – sulla contraddizione tra la libertà umana e il bisogno sociale di reazioni prevedibili»; e si chiede: «in che modo gli uomini sono sfuggiti alla contraddizione?», rispondendosi: «con la ricerca e l'imposizione di regole che mantengano un certo ordine, vale a dire assicurino una qualche possibilità di prevedere come si svolgeranno certi rapporti tra gli uomini». ⁷⁰

Come precisa Michael Polanyi, «quando, tra gli esseri umani, l'ordine è ottenuto permettendo loro la interazione con ogni altro su loro iniziativa – soggetta solo a leggi di uniforme applicazione nei confronti di tutti loro – abbiamo nella società un sistema di ordine spontaneo. Possiamo allora dire che gli sforzi di questi individui sono coordinati all'esercizio della loro iniziativa individuale e che questo autocoordinamento giustifica la loro libertà per motivi pubblici. Gli atti di tali individui sono definiti liberi, perché non sono determinati da nessun comando specifico di un'autorità superiore o pubblica; la costrizione a cui sono soggetti è generale e impersonale». ⁷¹

Polanyi sottolinea, quindi, sul versante della libertà, i termini del problema, risolto a suo tempo da Max Weber e relativo al conferimento allo Stato dell'autorità politica, cui inerisce, per definizione, il *monopolio*

tendenziale dell'uso legittimo della forza. Una volta espropriati degli strumenti violenti i *soggetti privati*, lo Stato dispone della coercizione per mantenere la *pace sociale*, per assicurare l'*obbedienza civile*, per *condurre alla conformità* i devianti e i recalcitranti, per *mandare a effetto* i comandi delle pubbliche autorità. Nasce così il problema del *limite*; di un ricorso *temperato* alla forza materiale, di un uso *moderato* del potere, che ne tenga a bada la *strutturale propensione all'uso illimitato*; vale a dire, a quell'impiego *irragionevolmente abbruttito*, al quale verrebbe fondatamente contrapposto il *diritto naturale alla disobbedienza sistematica* e alla *rivolta armata*.

Perciò, senza un *patto costitutivo*, nell'organizzazione politica delle grandi società non avrebbe solido radicamento, e potrebbe diventare aleatorio, il *rapporto di dominio*; il potere dell'autorità non sarebbe, idealmente e sufficientemente, *accettato e rispettato*: i governati paventerebbero l'*arbitrio*, i governanti la *ribellione*. Se, ad esempio, i governanti dovessero fare assegnamento soltanto su un labile e precario accordo, potrebbero essere indotti, dal grave timore di venire estromessi, a dispiegare una *forza brutale*; peraltro non inesauribile, né certa quanto a risultati finali. Da parte loro, i governati non potrebbero sopportare all'infinito una *forza indiscriminata*, senza provare, prima o poi, il bisogno di *opporsi*; e senza tentare di *liberarsene* con qualsiasi mezzo, pur di raggiungere il risultato. Così, pur essendo apparso solido per lungo tempo, un *potere dispotico* può, all'*improvviso, cadere*; in un misto di *sorpresa e terrore* per lo stesso governante abbattuto. Se pensate all'espressione di Ceausescu, immortalata dalla televisione, nel momento in cui la *piazza gli si torce contro*, capirete subito quel che intendo dire.

Non di meno, come a suo tempo ha ben precisato Georg Simmel, gli uomini, o almeno la *maggior parte* di loro, vuole essere *dominata*. «Essi cercano la forza superiore [...] e una severità limitatrice e regolatrice, che non li protegga solo verso l'esterno, ma anche contro loro stessi. Tuttavia [...] non hanno minor bisogno di opporsi a questo potere di direzione. Esso riceve così contemporaneamente da una spinta e da una contospinta, il suo giusto posto nel sistema di vita interiore di coloro che gli obbediscono». ⁷² Parallelamente, Guglielmo Ferrero ha notato: «Se nelle democrazie come nelle monarchie il potere scende dall'alto, nelle monarchie come nelle democrazie la legittimità sale dal basso, poiché è creata solo dal consenso di quelli che devono obbedire. Il pieno sviluppo dello Stato si realizza dunque in tutti i regimi al punto d'incontro di due linee – l'una che discende: il potere – l'altra che sale: la legittimità». ⁷³

La *legittimità*, senza la quale un potere meramente di fatto o sistematicamente violento non è altro che *usurpazione*, è anche una *barriera*

alla coercizione dall'alto verso il basso; ne configura fini e portata, ne spiega la ragione funzionale e ne fissa i confini operativi. Il ruolo del tempo è di notevole importanza, in quanto consente il formarsi, per sedimentazione, dei principi legittimanti; di una tradizione, il cui peso conferisce loro, non solo una precisa configurazione, ma anche una cospicua consistenza. Con ragguardevoli conseguenze sull'adesione e la condivisione da parte del Popolo che, così, li ritiene utili e convenevoli, oltre a sentire appagato l'ancestrale bisogno di reazioni prevedibili.

Superare la soglia della precarietà, sul versante del comando, significa pertanto accettazione della fonte culturale dell'autorità, sino all'apprezzamento pieno di essa; e, sul versante dell'obbedienza, significa interiorizzazione delle credenze che la sottendono, sino all'identificazione devota con esse. Nel sistema di vita di una società resa sufficientemente pacificata e sicura, le varie componenti hanno ormai consapevolezza della necessità di un'autorità, la quale deve sapersi dare prestigio per poter ottenere rispetto; in tal modo, non usurperà il potere di cui si proclama titolare e si avvarrà della forza di cui è depositaria per preservare la pace e assicurare le condizioni obbiettive dello sviluppo.

È una vita che si svolge secondo i ritmi dell'interazione sociale e con l'indispensabile mediazione delle istituzioni politiche. Sottendono il tutto la libertà individuale, con la forza motrice delle sue capacità innovative, e quelli che Ferrero chiama geni invisibili della città. Questi esseri legittimanti il potere sono creati dagli uomini come già gli dei antichi e hanno la stessa funzione di costituire l'origine, tutta ierocratica, delle regole che devono sovrintendere alla condotta, tanto dei governanti quanto dei governati. La legittimità, dunque, si basa sul consenso del Popolo e sull'interiorizzazione dei Valori, ovvero credenze e metri culturali; mentre cammina spesso soprattutto con le solide gambe della Rappresentanza, le quali vanno rese quanto più solide è possibile.

Non a caso, Walter Lippmann sosteneva: «il popolo può governare solo quando capisce il modo in cui una democrazia può governarsi: cioè soltanto nominando dei rappresentanti per valutare, approvare e rivedere leggi in cui vengono stabiliti i diritti, i doveri, i privilegi e le immunità delle persone, associazioni, comunità, e degli stessi funzionari, ciascuno rispetto a tutti gli altri». E aggiungeva: «Questa è la costituzione di uno Stato libero. Non accorgendosi che un particolare sistema di governo è l'indispensabile corollario del governo rappresentativo, i filosofi democratici del XIX secolo rimasero perplessi davanti agli ipotetici conflitti tra legge e libertà, tra controllo sociale e libertà individuale. Questi contrasti non esistono se il controllo sociale si esplica attraverso un ordine legale in cui i reciproci

diritti vengono sanciti e adattati l'un l'altro. Pertanto, in una società libera, lo Stato non amministra gli affari dei cittadini: amministra la giustizia tra cittadini che dirigono i propri affari». ⁷⁴

Ancora una volta, emerge chiaramente come la *prima fra le garanzie* resti la distinzione tra *società civile* e *società politica*. Abbiamo visto che la sussunzione del *polítes* nella *pólis* non distingueva più di tanto, nella *politeía*, l'individuo quale soggetto *pubblico*, nel senso di *partecipante* alla vita della città, in quanto *dedito* all'autogoverno, dall'individuo quale soggetto *privato*, in una dimensione propria della persona *non investita* di cariche e oneri pubblici. Non poneva una immaginaria *linea di confine* tra la *politica* e la *società*, dalla quale germinassero concrete *orbite operative*: quella dei *buoni cittadini* e quella degli *uomini dabbene*. La discriminante era tra cittadini e schiavi, la differenza tra cittadini e stranieri, in una *libera città* che si *reggeva a Stato*.

Ora, invece, sono indispensabili *separazione* e *interconnessione*; la distinzione diventa una *conditio sine qua non*. Sicché gli individui svolgono le proprie attività in sfere d'azione separate e, rispettivamente, garantite; *virtualmente aperte a tutti*, salvo comprovati o imprescindibili motivi di interdizione, limitazione, riserva e consimili. L'una e l'altra sfera dispongono pertanto di una *autonomia relativa*, per quanto si diano pur sempre *aree di sovrapposizione* e si rendano necessarie *condizioni di convertibilità*.

Di conseguenza, è assoggettabile alla politica, è rimesso alle *assegnazioni autoritative*, quanto non è altrimenti risolvibile sul piano sociale; quanto non può essere lasciato alle *transizioni private*, nella ricchezza delle *interazioni* della società civile, dall'economica alla culturale. Sono eminentemente politiche, nel senso che vengono affidate ai *pubblici poteri*, quelle *poste* in cui più alto è il *peso della scarsità*. Vale a dire, quelle per le quali dietro l'angolo sta pur sempre *in agguato* la *guerra civile* e quelle per le quali sarebbe comunque forte la propensione a *riappropriarsi* degli *strumenti violenti* per *impossessarsene* con la forza. In fondo, questa è anche la spiegazione della ragione stessa dell'esistenza di un *sistema politico*, quale è definito in David Easton.

Certo, osserva Easton, «tutti i meccanismi sociali sono strumenti per assegnare i valori»; cioè, *cose che hanno valore* in una determinata società in date *condizioni* di luogo e *circostanze* di tempo. Così, «la struttura e i processi della società determinano gli *status* sociali che abbiamo e i ruoli che eseguiamo; questi a loro volta ci mettono in grado di entrare in possesso di certi benefici o compensi agli altri non accessibili. I nostri *status* e ruoli economici permettono, ad esempio, di determinare i benefici economici che conseguiamo nei processi della produzione e dello scambio. In modo

analogo le nostre istituzioni di classe, educative, religiose e altre facilitano una distribuzione ineguale di altri vantaggi disponibili in una certa società. Ogni altro gruppo di istituzioni influisce, in un modo o nell'altro, sulla distribuzione dei valori in una certa società». ⁷⁵

Easton nota che «se è vero [...] che da tempo immemorabile gli uomini hanno sollevato interrogativi che li conducono a cercare di comprendere il modo in cui i valori sono destinati imperativamente, questo non è stato per puro caso. Condizione minima per l'esistenza di qualsiasi società è lo stabilirsi di alcuni meccanismi, per quanto rozzi e sperimentali, diretti a pervenire a delle decisioni imperative circa il modo in cui i beni, sia spirituali che materiali, devono essere distribuiti laddove la consuetudine viene meno al compito di creare altri criteri [...]. La necessità di un corso politico per la società ha origine nella natura della società stessa». ⁷⁶

Pertanto, «in ogni società la consuetudine provvede effettivamente alla soluzione in via privata di una grande varietà di divergenze e conflitti insorti fra individui in rapporto alla parte di loro spettanza dei valori. Ma maggiore è la dimensione e la complessità di una società, più ristretto diviene il campo della negoziazione privata; e per contro, anche nella più piccola e più semplice delle società, qualcuno deve intervenire in nome della società, con l'autorità di questa dietro di sé, per decidere come devono essere risolte le divergenze sulle cose valutate». ⁷⁷

Nell'organizzazione dell'autorità politica, dunque, si ripropone, sia il problema della *soglia della politica*, ovvero di cosa e quanto rimettere all'attività delle sedi politiche istituzionali, sia quelli della *legittimazione* e del *limite* dell'autorità stessa; insieme, costituiscono un vero e proprio *nodo gordiano per la democrazia dei moderni*. Bisogna, per ciò stesso, ritenere la *democrazia degli antichi* del tutto *superata*; incapace quindi di fornirci la benché minima indicazione, *utilmente spendibile* per il miglioramento del regime democratico nel quale oggi possiamo riuscire a vivere? Ammesso di averlo saputo *conquistare* e di essere in grado di *difenderlo*.

Parte delle considerazioni qui svolte farebbero propendere per una risposta decisamente negativa. Tale e tanta è la differenza tra l'una e l'altra democrazia che, per noi, non ha più senso alcuno attingere a quella *esperienza*, ormai *compiuta* e *remota*; per quanto, allora, *significativa* e *temprante*. Tuttavia, proprio il carattere *fiero* e *forte* del *buon cittadino*, che la tradizione classica ci ha tramandato, può dire qualcosa a chi voglia sbarazzarsi di ogni residua *acquiescenza gregaria*, coltivando con perseveranza uno *spirito aperto* e custodendo gelosamente una *indipendenza di giudizio*. È, in effetti, un *ottimo antidoto* contro ogni tentativo di *abolizione* della *libertà individuale* e di *instaurazione* di uno *Stato onnipotente*.

Non a caso, Ludwig von Mises notava che «vi è l'attitudine a trascurare il potere di un importante fattore che ha operato a favore dell'idea di libertà, a trascurare cioè il ruolo cruciale svolto dalla letteratura della Grecia antica nell'educazione della nuova *élite*. Vi sono fra gli autori greci anche difensori della onnipotenza governativa, come Platone. Ma il filo essenziale della ideologia greca sta nella ricerca della libertà. Stando ai canoni delle istituzioni moderne, le città-stato greche devono essere chiamate oligarchie. La libertà, che i filosofi e gli storici greci glorificavano come il più prezioso bene dell'uomo, era un privilegio riservato a una minoranza. Negandola ai meteci e agli schiavi, essi virtualmente difendevano il governo dispotico di una casta ereditaria di oligarchi».⁷⁸

Nondimeno, «sarebbe un grave errore liquidare come mendaci i loro inni alla libertà. Non erano meno sinceri nella loro lode e ricerca delle libertà di quanto non lo fossero, duemila anni più tardi, gli schiavisti che hanno firmato la Dichiarazione d'indipendenza americana. È stata la lettura politica degli antichi greci che ha generato le idee dei teorici della “monarcomachia”, la filosofia dei Whigs, le dottrine di Althusius, Grotius, Locke e l'ideologia dei padri delle moderne costituzioni e dichiarazioni dei diritti. Sono stati gli studi classici, la caratteristica essenziale di un'educazione liberale, a tenere sveglio lo spirito di libertà nell'Inghilterra degli Stuarts, nella Francia dei Borboni e nell'Italia sottomessa al dispotismo di una galassia di principi».⁷⁹

Mises, infine, fa presente che «addirittura Bismarck, dopo Metternich il più fiero nemico della libertà fra gli uomini di Stato del XIX secolo, ricorda il fatto che, anche nella Prussia di Federico Guglielmo III, il *Gymnasium*, l'istruzione basata sulla letteratura greca e romana, era una roccaforte repubblicana». Possiamo pertanto concludere con lui, riflettendo a fondo sul fatto che «i tentativi furiosi di eliminare gli studi classici dal *curriculum* dell'istruzione liberale, e di distruggere quindi il carattere di tale istruzione, sono stati una delle maggiori manifestazioni della rinascita di un'ideologia servile».⁸⁰

NOTE

*Rielaborazione del ciclo di conferenze tenute all'Università Popolare di Torino (1995-1996).

¹ F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (3 voll.), III, *The Political Order of a Free People*, Routledge and Kegan, London - University of Chicago Press, Chicago 1979; trad. it. *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia in politica*, a cura di A. Petroni - S. Monti Bragadin, III, *Il sistema politico di un popolo libero*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 413.

- ² *Ivi*, pp. 413-414.
- ³ *Ivi*, p. 414.
- ⁴ Aristotele, *La politica*, a cura di G. Saitta, Sansoni, Firenze 1972, p. 61.
- ⁵ *Ivi*, p. 111.
- ⁶ *Ivi*.
- ⁷ *Ivi*, pp. 111-112.
- ⁸ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1994.
- ⁹ G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957.
- ¹⁰ Aristotele, *La politica*, cit., p. 5.
- ¹¹ *Ivi*, p. 64.
- ¹² *Ivi*, pp. 64-65.
- ¹³ H. D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, Yale University Press, New Haven and London 1950; trad. it. *Potere e Società. Uno schema concettuale per la ricerca politica*, ETAS KOMPASS, Milano 1969, p. 27.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 26.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 28.
- ¹⁶ *Ivi*.
- ¹⁷ Aristotele, *La politica*, cit., pp. 85-86.
- ¹⁸ *Ivi*, p. 86.
- ¹⁹ Platone, *Critone*, in E. Totti (a cura di), *Gli ultimi giorni di Socrate*, Opportunity Book, Milano 1995, p. 57.
- ²⁰ *Ivi*, pp. 57-58.
- ²¹ *Ivi*, p. 58.
- ²² H. Arendt, *Was ist Politik?*, a cura di U. Ludz, Piper, München 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Comunità, Milano 1995, p. 29.
- ²³ *Ivi*, pp. 29-30.
- ²⁴ *Ivi*, p. 30.
- ²⁵ *Ivi*.
- ²⁶ *Ivi*, pp. 30-31.
- ²⁷ R. Dahl - C. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, Harper and Row, New York-Evanston, London 1953.
- ²⁸ R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1956; trad. it. *Prefazione alla teoria democratica*, Comunità, Milano 1994, pp. 166-167.
- ²⁹ R. Dahl, *Postfazione a Prefazione alla teoria democratica*, cit., p. 179.
- ³⁰ *Ivi*, pp. 179-180.
- ³¹ N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 22-23.
- ³² *Ivi*, p. 23.
- ³³ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit., p. 145.
- ³⁴ F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, London -University of Chicago Press, Chicago 1960; trad. it. *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 51.

- ³⁵ *Ivi.*
- ³⁶ *Ivi*, pp. 49-50.
- ³⁷ *Ivi*, pp. 50-52.
- ³⁸ N. Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Luchterhand, Darmstad und Neuwied 1975; trad. it. *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980.
- ³⁹ *Ivi*, cap. 1, *Strutture e significato delle abitazioni*, nota 5.
- ⁴⁰ V. Belohradsky, *La modernità e oltre. Introduzione alla sociologia*, Bozzi, Genova 1989, p. 303.
- ⁴¹ C. Burdeau, *La démocratie*, Éditions du Seuil, Paris 1956; trad. it. *La democrazia*, Comunità, Milano 1964.
- ⁴² C. Friedrich, *Man and his Government: An Empirical Theory of Politics*, Mc Graw-Hill, New York 1963.
- ⁴³ L. Dion, *Société et politique: la vie des groupes*, I, Presses de l'Université Lavai, Québec 1971.
- ⁴⁴ R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éditions de Fallois, Paris 1993; trad. it. *Machiavelli e le tirannie moderne*, SEAM, Roma 1998, p. 243.
- ⁴⁵ *Ivi.*
- ⁴⁶ *Ivi*, pp. 243-244.
- ⁴⁷ D. Cofrancesco, *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberismo (realistico e prudente)*, introduzione a R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., pp. 72-73.
- ⁴⁸ *Ivi*, pp. 73-74.
- ⁴⁹ R. Dahl, *Poliarchy. Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven 1971; trad. it. *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, a cura di A. Scivoletto, Angeli, Milano 1981, p. 32.
- ⁵⁰ L. d'Amato, *L'economica del potere*, I, Esedra, Roma 1971 e 1973, p. 166.
- ⁵¹ *Ivi*, p. 188.
- ⁵² *Ivi.*
- ⁵³ *Ivi*, p. 118.
- ⁵⁴ K. R. Popper, discorso tenuto alla riunione plenaria del X Congresso Internazionale di Filosofia, Amsterdam 1948, poi in *Conjectures and Refutations* (2 voll.), Routledge and Kegan, London 1969; trad. it. *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, II, il Mulino, Bologna (1972) 1976, p. 585.
- ⁵⁵ F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 377.
- ⁵⁶ N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli e Tocqueville*, cit., p. 191.
- ⁵⁷ *Ivi.*
- ⁵⁸ F. A. von Hayek, *Quale democrazia?*, in *Scambio e democrazia*, a cura di S. Ricossa, Edizioni dello Scorpione, Milano 1977, pp. 41-42; poi, per esteso, in *New Studies on Philosophy, Politics Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan, London - University of Chicago Press, Chicago 1978.
- ⁵⁹ N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 127-128.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 201-202.

⁶¹ *Ivi*, p. 202.

⁶² R. Aron, *Alexis de Tocqueville*, in *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967; trad. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972, p. 221.

⁶³ *Ivi*, pp. 221-222.

⁶⁴ *Ivi*.

⁶⁵ L. Einaudi, *Via il Prefetto!*, in E. Rossi (a cura di), *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, Laterza, Bari 1955, p. 53.

⁶⁶ *Ivi*.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 53-54.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 57-58.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 58-59.

⁷⁰ G. Ferrero, *Reconstruction. Talleyrand à Vienne: 1814-1815*, Plon, Paris 1940; trad. it. *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-1815)*, Garzanti, Milano 1948, pp. 35-36.

⁷¹ M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, Routledge and Kegan, London 1951, p. 159.

⁷² G. Simmel, *Über- und Unterordnung*, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humblot, Berlin, 1908; trad. it. *Il dominio*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1978, p. 52.

⁷³ G. Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Brentano, New York 1942; trad. it. *Potere. I geni invisibili della città*, a cura di G. Ferrero Lombroso, Comunità, Milano 1947, p. 190.

⁷⁴ W. Lippmann, *The Good Society*, (Little Brown, Boston 1937) Grosset & Dunlap, New York 1943, p. 267.

⁷⁵ D. Easton, *The Political System. An Inquiry in the State of Political Science*, Knopf, New York 1953; trad. it. *Il sistema politico*, Comunità, Milano 1963, p. 116.

⁷⁶ *Ivi*, p. 120.

⁷⁷ *Ivi*, p. 121.

⁷⁸ L. von Mises, *The Anti-Capitalist Mentality*, Van Nostrand, Princeton, New York, London and Toronto 1956; trad. it. *La mentalità anticapitalistica*, Armando, Roma 1988, pp. 85-86.

⁷⁹ *Ivi*, p. 86.

⁸⁰ *Ivi*.