

Sección **Rappresentare e governare**  
*il Mulino*, número 3, mayo-junio de 2008



Reproducimos las intervenciones de un coloquio realizado por la revista *Il Mulino*, en el que un conjunto de destacados profesores de Ciencia Política e Historia opinan sobre la actualidad política italiana y sobre los problemas generales de la política democrática representativa. Los textos aparecieron en la sección “Rappresentare e governare” del número de mayo-junio de 2008.

Recomendamos visitar la página de la revista <http://www.mulino.it>

Allí puede leerse la editorial a la sección que reproducimos: [http://www.mulino.it/rivisteweb/anteprema.php?id\\_articolo=26912](http://www.mulino.it/rivisteweb/anteprema.php?id_articolo=26912)

Agradecemos a Loris Zanatta el facilitarnos los textos originales.

### Tabla de contenido

- Carlo Galli. “Democrazia: grandezza, miserie, prospettive”
- Gianfranco Pasquino. “Democrazie perfettibili”
- Paolo Pombeni. “Com’è difficile definire una democrazia”
- Loredana Sciolla. “Le buone ragioni della sfiducia degli italiani”
- Loris Zanatta. “Se una democrazia si guarda allo specchio”

**Carlo Galli**

### **Democrazia: grandezza, miserie, prospettive**

Quasi dovunque vittoriosa nel mondo – anche se alla democrazia si associa oggi, di fatto, un insieme di fenomeni, di stili di vita, di strutture e posizioni di potere (economico, militare, scientifico, tecnico) che la fanno percepire come espressione di una «cultura» specifica, percezione non migliorata dal fatto che la si è voluto «esportare» con le armi – la democrazia è in affanno là dove è nata, cioè nelle forme politiche dell'Occidente. Largamente riconosciuta come unica modalità di governo legittimo, la democrazia – almeno dal punto di vista intellettuale – non ha oggi nemici frontali come ne ebbe da destra e (in altri modi) da sinistra per buona parte del XX secolo; ma il fatto che essa sia un orizzonte condiviso – nei principi se non nel giudizio sulla sua realizzazione, sulla «democrazia reale» – non toglie che al suo interno non covino contraddizioni anche gravi.

#### Genealogia

a) Dal punto di vista della storia del pensiero, la democrazia riassume in sé le linee più feconde della cultura occidentale: posta la differenza sostanziale fra democrazia degli antichi e quella dei moderni (la prima è il potere di una parte contro altre parti della città, la seconda organizza il potere di tutti), e quindi limitato il discorso alla democrazia moderna, questa infatti trae alcune delle sue idee fondamentali dalla secolarizzazione di elaborazioni teologiche interne al cristianesimo. La sovranità dell'individuo, ovvero la teoria e la pratica dei diritti umani, ha un nesso evidente con il valore assoluto che alle singole anime è attribuito dal cristianesimo, e implica che il singolo, intorno a cui ruota la politica moderna, non deve essere solo una realtà seriale, di cui importa solo la nuda vita, ma deve anche avere valore in sé, deve essere considerato una persona. Insieme alle richieste moderne di tolleranza, nate soprattutto in ambito religioso, sono state elaborate diverse generazioni di diritti naturali individuali che sono poi divenuti diritti politici e poi sociali e infine culturali. La sovranità del popolo derivata dalle teorie federali dei calvinisti – e anche dal pensiero cattolico, benché meno orientato alla rivoluzione – secondo cui il popolo può ribellarsi al potere quando questo è tirannico, in nome di una legge non scritta, naturale o divina.

Ma la democrazia ha radici anche e soprattutto nel razionalismo moderno e nell'illuminismo (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), ovvero nell'idea che sono gli uomini a costruire con la loro ragione il potere politico (lo Stato rappresentativo), a partire dal diritto naturale; e anche nella tradizione dello stato di diritto, cioè dall'idea – non necessariamente democratica, eppure necessaria alla democrazia – che il potere politico agisce secondo la legge, e che ciò è largamente favorito dall'articolarsi della sovranità secondo la separazione costituzionalistica dei poteri. La democrazia deriva poi dal liberalismo continentale, cioè dalla tradizione degli Humboldt, dei Constant, e dal pensiero liberale e costituzionale inglese, da Locke a Mill (e anche dall'utilitarismo di Bentham). Ha radici nella tradizione del repubblicanesimo moderno, che considera obiettivo della politica non solo la vita ma la libertà dell'uomo, che è libero quando non ha qualcuno che lo domina. E moltissimo deve al dinamismo che l'individualismo occidentale imprime all'economia, innescando processi produttivi in continua espansione e tali da coinvolgere e includere un numero sempre maggiore di persone negli spazi della società. Ed è di conseguenza connessa anche alla tradizione del socialismo nelle sue diverse versioni, di quello che Marx definì utopistico e di quello che definì scientifico (una grande speranza, naufragata per gli elementi di rigidità, di inefficienza e

di determinismo autoritario che aveva in sé), e anche alla tradizione della socialdemocrazia e del cattolicesimo sociale, cioè da tutte quelle istanze che – con successo maggiore o minore – hanno voluto rendere reale, concreta, efficace la democrazia.

b) Dal punto di vista istituzionale, questo complesso intreccio di tradizioni si concretizza in un rapporto forte tra democrazia e Stato: di questo la democrazia non ha bisogno solo come propria precondizione (lo stato di diritto, o nella tradizione anglosassone, il *rule of law*) ma anche come propria intelaiatura essenziale: lo Stato costituzionale dei diritti e lo Stato sociale sono infatti due costruzioni storiche novecentesche nelle quali, dopo avere combattuto le forme autoritarie della statualità (il Trono e l'Altare), la democrazia si realizza: nella prima, promuovendo appieno la logica dei diritti, interpretati come precedenti lo Stato e non derivanti da quello; nella seconda, implementando in concreto le logiche dell'uguaglianza (almeno dei punti di partenza) attraverso politiche redistributive e di erogazione di servizi, nel quadro del «compromesso socialdemocratico» cioè della regolazione pubblica dei rapporti tra forze dell'economia di mercato e forze del lavoro organizzate.

La democrazia è insomma cittadinanza democratica, ma è anche – in quanto potere costituente – democratizzazione della cittadinanza; e che il popolo sia apparso come potenza rivoluzionaria dapprima nelle vesti della nazione, che lo Stato dinastico si sia cioè fatto prima nazionale e poi democratico, significa che la democrazia ha un qualche rapporto non solo con l'unità politica, con la sovranità, ma anche con forme di identificazione collettiva come l'identità nazionale.

Inoltre, perché ci sia democrazia è necessaria – oltre al popolo, all'individuo, allo Stato – anche l'esistenza di una pluralità di partiti politici che concorrono liberamente alle elezioni, e che danno vita a maggioranze che possono confermate o sconfermate entro un arco di tempo predeterminato. Compito fondamentale dei partiti è di interpretare istanze e interessi presenti nella società, e elaborarne una prima mediazione, di parte, in vista della mediazione istituzionale, universale, che ne dà lo Stato. Naturalmente, ciò ha senso nell'ipotesi che tali interessi non siano così irrimediabilmente antitetici fra loro da potersi relazionare solo nella forma del conflitto, e eventualmente del superamento dialettico di questo in una società priva di politica.

c) Ma la democrazia non è solo politica, si anche sociale. Infatti, perché ci sia una democrazia deve esserci una società democratica, costituita di individui liberi e da una pluralità di poteri sociali: i poteri economici dei privati, ma anche i poteri associativi dei sindacati (oppure, oggi, i poteri neutri di garanzia, le *Authorities*). Infatti, non c'è democrazia là dove la società sia attraversata da pratiche antidemocratiche: ad esempio, una società in cui non vi sia l'autotutela del lavoro attraverso il sindacato, una società in cui l'informazione è controllata o costretta al conformismo, una società in cui convivano «culture» che non si riconoscono. Non esiste democrazia dove non ci siano contropoteri sociali, dove ci sia una società della quale il potere politico – benché conosca una formale tripartizione, e una formale legittimazione elettorale – possa fare quello che vuole.

Ma in realtà non si tratta solo di contropoteri sociali rispetto alla politica; si tratta piuttosto, lo ha detto Habermas, che anche (e, per lui, soprattutto) la società deve contribuire all'affermarsi della ragione moderna: infatti, come la democrazia non può prescindere dal nesso strategico, costruttivo, fra ragione e istituzioni politiche (la sovranità rappresentativa e la separazione dei poteri) così ha bisogno anche del nesso comunicativo, espressivo e argomentativo, fra ragione e società, cioè di una ragione che metta in comunicazione razionale, non solo strumentale, i sempre più numerosi soggetti che agiscono nella società, che il dinamismo dell'economia porta a incontrarsi e a scontrarsi. La democrazia vuole una società aperta, percorsa da un *logos* che è un agire comunicativo i cui soggetti sono persone, non solo funzioni politiche (cittadini) o economiche (produttori). Quindi, la libertà di associazione – tipica del liberalismo moderno insieme alla libertà civile, religiosa e economica – deve anche essere libertà culturale: una società non è democratica se non è percorsa da centri di elaborazione e di diffusione della cultura (università, case editrici, giornali, centri culturali), forti, autonomi e concorrenti fra di loro. Non c'è una società democratica con un pensiero unico, o senza pensiero.

La democrazia moderna – forse universale quanto a destinazione (riguarda tutti gli uomini, pensati però come «singoli» e «persone» secondo le categorie dell'Occidente) ma certo occidentale quanto alla nascita – può essere definita come uno specifico modo di funzionamento del potere politico che è costruito, partecipato e controllato periodicamente dal popolo attraverso i partiti, e che ha obiettivi in senso lato umanistici, in un contesto sociale pluralistico.

E quindi alla democrazia è necessario come lo spirito civico: i cittadini debbono attivamente volere – e questa volizione può essere definita la mediazione politica primaria, inedita, o meglio l'atto di volontà politica originaria – tanto lo Stato quanto la società quanto l'individualità, tanto la forma politica quanto la libertà, tanto l'unità quanto la pluralità, tanto la sovranità con la sua razionalità strategica quanto la ragione discorsiva.

#### Difficoltà

Tutto ciò serve a sottolineare la complessità storica e la fragilità istituzionale e etica della democrazia. La democrazia richiede una capacità politica del popolo, il quale però nella democrazia moderna è presente quasi solo come istanza originaria, al limite rivoluzionaria, che legittima le istituzioni statali, alle quali il popolo partecipa normalmente nella forma della rappresentanza. La vita della democrazia sta infatti, lo si è visto, nel combinarsi di individui, società, partiti, Stato; e l'azione politica di quest'ultimo si manifesta normalmente nel rendere effettuali tre coppie categoriali: interno/esterno, pubblico/privato, unità/pluralità. La prima ha a che fare con l'esistenza di uno stato di diritto, che perimetra lo spazio interno della legge e della sicurezza; la seconda con l'affermarsi di nuclei di libertà individuale e sociale (compreso il movimento implicito nell'economia) che non possono venire cancellati dalla politica; la terza con la dialettica – che deve restare sempre aperta – fra interessi parziali e esigenze (formali, ma anche identitarie) dell'unità politica.

a) L'età globale (cioè almeno gli anni dopo il 1989, e dopo il 2001) ha accelerato e approfondito dinamiche, già in atto dagli inizi del XX secolo, che costituiscono sfide gravissime agli equilibri pratici della democrazia nel suo concreto rapporto con lo Stato, e al suo impianto categoriale. Sfide che interessano tutto l'Occidente, con diversa intensità a seconda dei contesti concreti – storici, economici, istituzionali – in cui si danno le forme politiche democratiche.

La complessa questione della democrazia globale – della società civile globale e della *governance* democratica globale – presenta in sé una duplice difficoltà: se la si intende come proiezione planetaria delle democrazie occidentali è oggi parte del problema, non della soluzione; se la si pensa come democrazia oltre gli Stati, è oggetto di molte riflessioni ancora molto astratte, dato che la forma-Stato, per quanto indebolita, resta per ora il nucleo dell'esistenza associata; una democrazia globale – cioè relazioni internazionali fondate non solo sulle posizioni di potere, su una più equa ripartizione delle risorse, sulla limitazione delle forme di dipendenza strutturale di parti del mondo da altre – può essere ipotizzata solo come risultato evolutivo (su scala dapprima regionale) della democratizzazione interna dei singoli Stati, quale che possa essere la linea di tale processo.

b) Del resto, già mantenere o (ri)portare la democrazia nelle società democratiche interne agli Stati occidentali è compito gravissimo. Queste, oggi, sono infatti soggette a fenomeni di frammentazione e condensazione, di scomposizione e di ricomposizione che mettono a dura prova la possibilità di operare mediazioni politiche democratiche. Le linee di crisi che attraversano le società occidentali sono determinate in generale dalla paura e da molteplici insicurezze. La prima è generata dall'esperienza reale di attacchi terroristici esterni, che hanno creato un clima di emergenza semi-permanente (a intensità più o meno alta) sostenuto anche da strategie dell'allarme a livello mediatico che costruiscono, a volte in modo paranoide, la figura minacciosa del nemico interno. Le seconde sono ancora più radicali, poiché provengono da dinamiche sociali poco controllabili, e riguardano la struttura del soggetto e le vie della sua socializzazione. Al singolo riesce sempre più difficile affermare la propria individualità come risultato di un progetto di vita e professionale di lungo periodo, data la necessità da parte dei lavoratori di adeguarsi alle esigenze di flessibilità avanzate dalle imprese. La centralità del lavoro scompare e il valore socialmente determinante diviene la capacità di consumo, che tende a costituirsi come architrave della socializzazione dell'individuo. Grande è l'insicurezza derivante dalla precarietà che è strutturalmente immanente a queste dinamiche; e grande è anche la difficoltà di costruire una democrazia – forma politica aperta per eccellenza – a partire da soggetti chiusi nelle proprie paure e uniti da queste (immediatamente, non attraverso la mediazione razionale hobbesiana del contratto), oppure da soggetti che sono uniti solo dal fatto che sono le questioni inerenti la sfera vitale ad assumere crescente rilievo politico. Infatti, l'esercizio degli orientamenti sessuali, il far nascere, il poter morire, il benessere psichico e fisico, la gestione delle malattie, delle paure e delle angosce, sono ormai oggetto privilegiato del discorso pubblico e dell'intervento legislativo. Il fatto

che la vita privata e intima di ogni singolo sia interamente esposta alle potenze del lavoro, del consumo, della tecnica, della scienza medica, costituisce la dimensione biopolitica delle democrazie contemporanee e mostra che la permanenza ontologica della soggettività – fondamento umanistico delle democrazie – è altamente in pericolo, anch'essa precaria.

In conseguenza di ciò, la società si disgrega e si riaccorpa, si scompone e si ricomponde, in primo luogo lungo linee determinate dal tasso di cultura, dal reddito, dalla propensione alla mobilità: i dislivelli socio-economici si divaricano e si fissano, tendendo a disporre la società secondo agglomerati connotati da egoismo corporativo, da l'invidia e da risentimento. Sullo sfondo resta la realtà di grandi blocchi di potere economico e mediatico, le cui dinamiche sfuggono in larga misura al controllo della pubblica opinione e delle istituzioni politiche. La crisi attraversa poi anche le generazioni: l'annebbiarsi delle prospettive di riuscito inserimento sociale è causa non ultima di una linea di frammentazione sociale che riguarda i giovani, fra i quali si fanno più frequenti fenomeni di marginalizzazione in universi culturali subalterni e spesso violenti.

Una linea di scomposizione e ricomposizione sociale è poi data dal multiculturalismo – la presenza negli Stati occidentali di nuclei stabili e sufficientemente numerosi di immigrati –, in virtù del quale gli Stati europei per la prima volta in età moderna vedono messa a repentaglio l'omogeneità culturale e etnica che le stesse politiche statali avevano creato nel corso dei secoli. Il multiculturalismo genera problemi che si prestano a essere interpretati secondo coordinate xenofobe (non assenti e non irrilevanti, anche se ancora minoritarie, nel panorama politico dei Paesi occidentali) o almeno di diffidenza e di risentimento. Infatti, la povertà e la marginalità degli immigrati di prima generazione, e anche delle seconde generazioni, li dispone a comportamenti devianti così che la percezione di illegalità e di insicurezza diffusa nelle società si indirizza verso gli immigrati e verso i non integrati: a livello psicologico di massa si istituisce un collegamento fra immigrazione, devianza sociale, e problemi di ordine pubblico e di degrado urbano.

c) Dal punto di vista della politica statale, tutto ciò significa che sono sotto *stress* i tre assi categoriali intorno a cui lo Stato struttura la propria esistenza. La questione della sicurezza significa infatti la crisi della capacità dello Stato di distinguere efficacemente fra interno e esterno, di isolare lo spazio giuridico dentro ai confini dalle turbolenze planetarie; e per recuperare quella capacità lo Stato è sempre più orientato a introdurre negli ordinamenti limitazioni ai diritti fondamentali e alle libertà dei cittadini che hanno fatto parlare di «democrazia illiberale», di «democrazia protetta» e semi-autoritaria, ossia di aperte sfide allo stato di diritto (praticate come contingente necessità, quando non teorizzate come struttura permanente delle democrazie).

Il rapporto di implicazione ma anche di distanza fra pubblico e privato è poi di fatto annullato dalla precarizzazione della soggettività e dalle emergenze della biopolitica; fattori, questi, che – nonostante gli sforzi delle *authorities* preposte alla *privacy* – operano immediatamente il salto dal privato al pubblico.

Infine, il nesso politico fra unità e pluralità – la rappresentanza – è gravemente minacciato, perché parallelamente alla difficoltà di funzionamento delle istituzioni democratiche assumono un forte ruolo pubblico-politico nuove forme di identificazione collettiva come la nazione, le appartenenze etniche e territoriali, le fedi religiose, le «culture». In tal modo si può certo integrare il *deficit* di spirito pubblico delle democrazie contemporanee in direzione della «religione civile» repubblicana – cioè dell'individuazione di un patrimonio vissuto di valori condivisi di libertà e di democrazia a fondamento della politica –; ma si può anche stravolgere la sintassi della democrazia, se la nuova enfasi su valori e culture a fondamento della politica ha come conseguenza che il godimento dei diritti dei singoli dipende dal loro adempimento di doveri verso una comunità preesistente. Una politica che si fondi su valori creduti «veri», ossia su un collante della società preteso naturale, tende a rifiutare la critica e il pluralismo delle opinioni come «relativismo etico» o «nichilismo», e a divenire una democrazia affermativa, dell'appartenenza, orientata all'esclusione, o almeno alla limitazione dei diritti di libertà di coloro che sono estranei alle presunte «radici» della politica.

Dall'altra parte, le aggregazioni «culturali» che si generano all'interno delle forme politiche occidentali, tendono ormai molto spesso a veicolare identità costruite intorno a un'appartenenza religiosa. Questa affermazione di un ruolo pubblico diretto della religione inverte il moderno processo della interiorizzazione delle fedi – il che avviene, in forme diverse, tanto da parte cattolica quanto da parte protestante, sia in Europa sia negli Stati Uniti –; la conseguente ri-politicizzazione delle religioni (il contrario del cattolicesimo democratico) investe la nozione di

laicità, che cessa di essere il prodotto della azione politica dello Stato moderno, l'esito della sua costruzione di un ordine neutrale, per diventare la semplice affermazione pubblico-politica di differenze identitarie, a cui segue la richiesta di garanzie, di diritti speciali e di riserve rispetto alla legge, ovvero di spazi per l'esercizio pubblico delle identità. La ricchezza pluralistica delle società multiculturali e multietniche – la nuova frontiera della democrazia – si accompagna così al rischio che la sfera pubblica della cittadinanza democratica sia abitata da soggetti che non sottopongono preventivamente i propri valori a *test* di democraticità, e che la democrazia invece di essere il presupposto etico e istituzionale della vita politica sia soltanto il parallelogramma delle forze che risulta dal confronto fra blocchi identitari; che la democrazia si trasformi quindi in una serie di aggregazioni irrapresentabili e non riconducibili a alcuna unità, a alcun consenso minimo, ovvero che divenga un'arena in cui le realtà identitarie, esposte all'integralismo e all'intolleranza, giungono a conflitto o a fragili armistizi.

Se passiamo dalla mediazione politica statale (ultima) a quella partitica (intermedia) si nota che i partiti (la cui esistenza resta pur sempre un indicatore fondamentale di un assetto politico democratico) faticano sempre più a portare a qualche coerenza anche solo alcune parti della società, dalla quale hanno maturato, ormai da decenni, un crescente distacco.

Così, nelle democrazie contemporanee, alla politica che sta all'interno dei partiti e delle istituzioni se ne affianca un'altra fatta di contrattazioni (visibili come nel caso della cosiddetta concertazione, ma anche opache, fondate sui rapporti di forza e non sull'uguaglianza) fra poteri economici e sociali, gruppi di pressione e di interesse di ogni genere e natura, fra corporazioni formali e informali, pubbliche e private, legali e criminali.

Da questi nodi di inefficienza della democrazia, da questi vacillamenti dei suoi assi categoriali, risulta anche un complessivo deterioramento dello spirito pubblico democratico – della «volontà di democrazia» –, che degenera in una inclinazione a concepire la coesistenza associata dall'esclusivo punto di vista degli interessi particolari dei singoli o dei gruppi, e a negare legittimità alla stessa dimensione della politica, vedendo anch'essa come un interesse particolare fra i tanti, svolto a prevalente beneficio privato (la «casta»). E la sfiducia verso i partiti e verso il Parlamento è appunto l'antipolitica; e questa – se è la scomparsa di una lealtà e di una responsabilità diverse e più generali rispetto a quelle che si rivolgono immediatamente *sibi et suis* – è un rischio mortale per la democrazia (altra cosa è invece il populismo, che non è solo disordinata protesta e che è animato da una volontà politica che è pericolosa in quanto anti-istituzionale ma che in certi casi e per brevi momenti può anche essere un correttivo delle degenerazioni della democrazia).

#### Prospettive

a) Molte sono le vie pensate per rivitalizzare la democrazia: la «democrazia deliberativa» che, sulla scia di Habermas, non affida solo alle istituzioni il peso delle decisioni pubbliche, e che vuole addestrare gruppi di cittadini alla cittadinanza attiva, al dibattito informato e razionale sui problemi, in modo che possa nascere una democrazia della partecipazione e della discussione, in alternativa alla democrazia formale-statale; la «democrazia agonistica», cioè un superamento delle logiche inclusive e rappresentative dello Stato nella direzione di un più aperto riconoscimento della inevitabile conflittualità interna alla società contemporanea; la «democrazia biopolitica», lettura in positivo dell'emergenza della Vita rispetto alle istituzioni.

Risposte che, benché forzatamente astratte, non sono fantasiose: le ipotesi di democrazia che vanno oltre il classico rapporto moderno fra individuo, società, partiti, Stato, se non altro hanno chiara la radicalità della crisi che la democrazia sta attraversando; una crisi rispetto alla quale le teorie della democrazia procedurale, di Kelsen e anche di Bobbio, e anche le teorie poliarchiche di Sartori e Dahl, rischiano di apparire come un semplice «dover essere», sempre più lontano dall'effettualità perché danno per scontato ciò che non lo è più, ossia l'esistenza e l'operatività degli apparati categoriali di base della democrazia (soggetto, società, partiti, Stato).

b) Nella prosa della pratica, è diffusa tra le forze moderate (largamente maggioritarie nelle democrazie occidentali) di destra e di sinistra la consapevolezza della necessità di riformare Stato e partiti. Per quanto riguarda lo Stato, le sfide teoriche sono il ripensamento (non autoritario) del rapporto interno/esterno, la ricostituzione di una qualche distanza fra privato e pubblico, e una nuova assunzione della tematica del pluralismo che si collochi al di fuori dell'ossessione dell'unità politica ma che conservi al tempo stesso qualcosa di simile a uno spirito pubblico generale (se non

identitario in senso proprio); dal punto di vista pratico, si tratta di trovare il modo attraverso il quale uno Stato «leggero» sia al contempo tanto «pesante» da poter fissare norme che limitino gli effetti di disuguaglianza che si generano nella società, e da contrastare la tendenza alla formazione di blocchi opachi di potere. Imprese che, com'è evidente, sono per gli ottimisti non semplici e per i pessimisti quasi ossimoriche.

Per di più, gli interpreti della (eventuale) riforma dello Stato e della democrazia sono i partiti, che, certo, nonostante le critiche alla «casta» e nonostante sia compromessa la stessa leggibilità della società per «parti» tradizionali (ceti, classi), riescono ancora a mobilitare i cittadini alla partecipazione elettorale – l'astensionismo è un dato rilevante, ma non in drammatica crescita, il che è dopo tutto confortante –, ma che sono costretti essi stessi a vere acrobazie politiche. La politica dei partiti, infatti, prevede oggi robuste concessioni al leaderismo e al populismo, nonché l'incorporamento nelle loro proposte politiche di gravi contraddizioni. Schematicamente, le forze politiche di destra (quelle che enfatizzano la questione della sicurezza, riaccreditando a questo riguardo l'azione dello Stato, mentre sono critiche dello stato sociale e dei suoi apparati burocratici, a cui contrappongono il principio di sussidiarietà fra pubblico e privato) presentano un mix variabile di neoliberalismo e di (crescente) protezionismo e corporativismo, mentre un collante simbolico-identitario di tipo nazional-religioso-comunitario (anche qui, in tassi variabili) sorregge il tutto; d'altro canto le sinistre (largamente debitrice all'idea che lo Stato debba essere anche stato sociale) fanno discendere la sicurezza realizza dalla sicurezza dei diritti, e vedono l'identità politica come l'esito della lealtà di tutti verso la costituzione, e non di un'appartenenza a una comunità, e si pongono sì l'obiettivo di democratizzare la società bonificandola da centri di potere troppo opachi, da frammentazioni troppo laceranti, da conflitti di valore incomponibili, da insicurezze troppo destabilizzanti, da crisi d'identità troppo disorientanti, da ingiustizie e da esclusioni intollerabili, ma oscillano fra una lettura individualistica della società e un più tradizionale riferimento a blocchi sociali riconoscibili (essenzialmente, il lavoro salariato e i pensionati); oscillano cioè fra «terza via» *liberal* e socialdemocrazia in senso proprio. Ipotesi che conoscono entrambe, al momento, una notevole mancanza di fortuna, che, se non è dovuta solo alla negativa congiuntura economica – che accentua la richiesta di sicurezza e di identità – segnala appunto un complessivo sottrarsi della società a un'interpretazione democratica tradizionalmente declinata (benché aggiornata).

Come si vede da questa rapida ricostruzione – dentro la quale sta anche il caso italiano, con le sue peculiarità storiche concrete, ma non come anomalia assoluta – la questione di quanto i problemi della democrazia siano gravi, quanto siano superabili, e in quali direzioni, non è risolvibile a tavolino. Chi riflette sulla politica oggi dovrebbe avere sviluppato più il senso intellettuale della possibilità (anche delle possibilità estreme) che quello della necessità; e prima di proporsi come titolare di ricette e di rimedi, come portatore di un «dover essere», dovrebbe essere attento e radicale analista del presente, accoglierne senza riserve la complessa e contraddittoria fenomenologia, e interrogarsi sul suo significato. E dovrebbe ben sapere che, se la democrazia per Tocqueville era ancora una forza storica e sociale grandiosa, un destino di formidabile potenza – «le acque del diluvio» –, oggi è all'ordine del giorno l'ipotesi che quelle acque si possano ritirare, trasformandosi in mefitiche paludi o lasciando allo scoperto aspri rilievi e profondi crepacci. E solo se la si prende sul serio si può lavorare perché quell'ipotesi non si trasformi in realtà.

**Gianfranco Pasquino**

## **Democrazie perfetibili**

Dedicato ai monaci buddisti della Birmania

Le democrazie *reali*, ovvero quelle realmente esistenti (oggi come ieri e come domani) hanno due termini di confronto. Da un lato, debbono confrontarsi con le democrazie *ideali*, spesso idealizzate, che, sempre, nella storia del pensiero e della riflessione dei teorici e nelle aspettative dei cittadini democratici, costituiscono un obiettivo avanzato, delineano una visione impegnativa che sollecita all'azione, al miglioramento, alla perfetibilità, ma che, inevitabilmente, non garantisce il successo. Le democrazie ideali, alle quali non possiamo rinunciare, sono regolarmente qualche passo avanti rispetto anche alla migliore delle democrazie realizzate, e ne esistono. Le democrazie ideali sono, e, in un certo senso, rimarranno, irraggiungibili. Non per questo, come ha sistematicamente sostenuto Giovanni Sartori nei suoi molti e importanti studi sulla democrazia, possiamo né, tantomeno, dobbiamo fare a meno di un ideale di democrazia. Dall'altro lato, una volta conosciuto il loro effettivo funzionamento, negli aspetti positivi e negativi che, tutti, rimandano alle non molte teorie disponibili della democrazia (i rimandi d'obbligo sono a due grandi studiosi mitteleuropei, un *political economist*: Joseph A. Schumpeter e un giuspubblicista: Hans Kelsen) le democrazie reali debbono provvedere a migliorie, non sinottiche, ma incrementali, vale a dire che procedano gradualmente problema per problema. Purtroppo, in entrambi i casi, non è esattamente quello che viene fatto dagli studiosi, dai commentatori e dai politici che preferiscono denunciare l'esistenza di una complessiva e indifferenziata crisi della democrazia senza curarsi di definire quale crisi e quale democrazia.

Non è certamente in crisi l'ideale della democrazia, come credo sia convincentemente dimostrato tanto dall'enorme espansione, numerica e geografica, dei regimi democratici negli ultimi trent'anni quanto dal costante e insistente richiamo alla democrazia da parte di tutte le opposizioni, a prescindere dalle loro stesse culture nazionali, nei regimi a vario titolo autoritario. Qui mi limiterò a citare il premio Nobel per la Pace Aung San Suu Kyi, da più di vent'anni incrollabile guida dell'opposizione al regime militare in Birmania (e a rendere onore al coraggio di Benazir Bhutto assassinata il 27 dicembre 2007 nel corso del suo coraggioso tentativo di reintrodurre la democrazia in Pakistan)<sup>1</sup>. Comunque, chi volesse persistere nel dichiarare la crisi del pensiero democratico occidentale dovrebbe sentire l'evidente ineludibile obbligo di confrontarsi con i classici, di individuarne le cosiddette aporie teoriche, di dimostrarne l'eventuale inadeguatezza con riferimento almeno alle teorie di Schumpeter e di Kelsen, di suggerire, infine, laddove quelle teorie (e, eventualmente, altre) meritino di essere emendate, arricchite, superate. Nel confuso e astratto chiacchiericcio sulla crisi della democrazia non si trova nulla di questi suggerimenti se non qualche banale riferimento alla globalizzazione che imporrebbe di (ri)pensare alla democrazia globale, magari dopo avere (ri)letto Kant e senza confondere la democrazia globale né con il cosmopolitismo né con le Nazioni Unite.

<sup>1</sup> E alla sua cultura democratica limpidamente espressa nell'articolo *Conosco i nomi di chi mi ucciderà*, pubblicato su «la Repubblica», 28.12.2007, p. 1 e 25: «Vogliamo essere sensibili nei confronti della cultura politica della nostra nazione, offrire alla popolazione l'opportunità di prendere parte al processo democratico dopo otto lunghi anni di dittatura, ed educare cento milioni di elettori pachistani sulle problematiche all'ordine del giorno» (p. 25).



Chi, invece, pensa che oggetto dell'analisi debbano essere le democrazie realmente esistenti ha l'obbligo di individuarne empiricamente i tratti comuni, di valutarne concretamente prestazioni e rendimento, di rilevarne gli inconvenienti e le carenze, di suggerirne le modifiche praticabili. Questi sono tutti compiti che richiedono, al tempo stesso, conoscenze approfondite su singoli regimi democratici e capacità di utilizzo del metodo comparato e che non possono essere lasciati a enunciazioni generiche, astratte, senza fondamento nella storia del pensiero politico e nelle prassi dei sistemi politici.

Troppo spesso quando, in special modo nel contesto italiano, si discute di democrazie realmente esistenti, del loro funzionamento e della loro, eventuale, riforma, si fa riferimento quasi esclusivo (in Italia addirittura ossessivo) alle regole, alle procedure, alle istituzioni. Non c'è neppure bisogno di ricordare che il dibattito sulla Grande Riforma dura in Italia da più di trent'anni ed è passato, lasciando pochissime impronte, attraverso l'attività di tre Commissioni Bicamerali, mentre le regole elettorali sono state variamente ritoccate e anche colpevolmente stravolte da un'attenzione maniacale ai vantaggi particolaristici che ciascuno degli schieramenti ovvero, addirittura, come in questo periodo, ciascuno dei singoli partiti riuscirebbero ottenere. Naturalmente, come ha scoperto di recente la scienza politica americana, *institutions matter*, vale a dire le istituzioni contano. Di conseguenza, possono e debbono essere riformate qualora si dimostri che la responsabilità del cattivo funzionamento di un regime democratico è sicuramente da attribuire a loro. Il punto, però, è che anche assetti istituzionali appartenenti alla stessa categoria, ad esempio: modelli parlamentari, modelli presidenziali, modelli semipresidenziali, possono funzionare nella pratica in maniera alquanto differente. Qualche volta le differenze dipendono da alcuni specifici meccanismi che producono variazioni anche nell'ambito dei tre modelli generali; altre volte da una inadeguata cultura politica delle élite e della società. Pertanto, gli studiosi, ma anche i politici, dovranno tentare di individuare quali altre variabili sono responsabili per le differenze riscontrate.

Non approfondisco il tema poiché è sufficiente guardare a tre modelli tutti appartenenti alla categoria «parlamentari», vale a dire Germania, Italia e Regno Unito, per rendersi conto delle enormi differenze pratiche e concrete che possono intercorrere fra gli stessi sistemi politici parlamentari: cancellierato, capo di governo debole, *Cabinet government*. Un discorso molto simile può essere molto facilmente condotto procedendo ad un confronto fra il presidenzialismo degli Stati Uniti e i presidenzialismi delle Repubbliche Latino Americane oppure fra il semipresidenzialismo della Quinta Repubblica Francese e quello della Russia di Vladimir Putin (che, incidentalmente, non dovremmo neppure collocare fra le democrazie). Dunque, non vi è dubbio che *institutions matter*, le istituzioni contano davvero, ma è imperativo sapere effettuare distinzioni accurate al fine di pervenire a valutazioni corrette, convincenti e istruttive relativamente al come e al quanto contano.

Ciò detto, non mi avventurerò neppure nella, peraltro, utilissima, indagine delle differenze fra i sistemi di partito che, molto concretamente, costituiscono la variabile più importante per distinguere nell'ambito e all'interno di ciascun modello le democrazie che funzionano meglio. Semmai, potrei limitarmi ad aggiungere che, senza trascurare la qualità di ciascun partito, ed è noto che l'Italia non è caratterizzata dalla migliore qualità dei partiti, come dichiarano i cittadini e rilevano non soltanto i sondaggi, ma anche tutte le ricerche, è la dinamica del sistema dei partiti che fa le differenze. Molto schematicamente, se la dinamica è *multipolare*, ovvero se e quando i partiti hanno grande libertà di azione e di coalizione, allora la qualità del sistema risulta essere non particolarmente buona, mentre se la dinamica è *bipolare*, ovvero fondata sul confronto e sulla competizione fra coalizioni, allora la qualità del sistema appare più soddisfacente anche dal punto di vista dei cittadini. Laddove non esistono partiti anti-sistema, che sono oramai venuti meno in quasi tutte le democrazie occidentali, la dinamica è diventata bipolare, con chiaro profitto per la qualità di queste democrazie. Non entro nella problematica concernente la qualità del bipolarismo nel contesto italiano, limitandomi ad osservare che essa dipende, da un lato, dalla qualità dei partiti che (s)compongono le due coalizioni, dall'altro, dalla qualità delle *leadership* dei partiti e delle coalizioni.

Per concludere il sintetico discorso relativo alle istituzioni, mi pare importante sottolineare che le democrazie reali sono consolidate e, quindi, in grado di esprimere tutte le loro potenzialità quando le regole del gioco istituzionale non vengono costantemente messe in questione e non fanno oggetto incessante di contrattazione e di critica. Ovviamente, se le regole del gioco istituzionale

non sono condivise le conseguenze sugli esiti del «gioco» politico-democratico sono prevalentemente negative. Peraltro, anche nelle democrazie consolidate è possibile procedere a qualche riforma di regole, procedure e istituzioni, ma, più precisamente, dovremmo parlare di aggiustamenti, adeguamenti, ammodernamenti. A sostegno della mia affermazione riformista farò alcuni pochi essenziali riferimenti relativi ad alcune importanti democrazie occidentali appartenenti a tutti e tre i modelli sopra definiti. Nel presidenzialismo degli Stati Uniti, la riforma tentata, attuata e poi «ripiegata», comunque, facilmente aggirabile, attiene ai limiti alla durata dei mandati elettivi (due soli). Di stampo populista, la riforma, la cui proposta ha fatto la sua comparsa e circola anche nel, non esclusivamente populista e antipolitico, dibattito italiano, ha rapidamente mostrato i suoi, per dirla in maniera appropriata, limiti, ed ha rapidamente perso la sua spinta propulsiva. Quanto al semipresidenzialismo francese, nell'intento di rendere molto improbabile la coabitazione fra un presidente eletto da una maggioranza popolare di un colore e un primo ministro sostenuto da una maggioranza parlamentare di colore opposto, Chirac ha ottenuto la riduzione del mandato presidenziale a cinque anni e la quasi coincidenza/simultaneità con le elezioni parlamentari nella speranza, nel 2007 esaudita, che l'elettorato non esageri nel cambiare comportamento di voto nel breve periodo di tempo (tre/quattro settimane) che intercorre fra le elezioni presidenziali e quelle parlamentari. Nella democrazia parlamentare del Regno Unito, i laburisti, oltre a portare a compimento un importante procedimento di *devolution* di poteri alle assemblee elettive della Scozia, del Galles e dell'Ulster, hanno ridotto in maniera significativa il numero dei componenti della Camera dei Lords, portandoli da più di millecinquecento a poco meno di ottocento, ma, non sono riusciti a definire con precisione quale ruolo quella Camera debba adesso concretamente mantenere e svolgere. In Germania, la riunificazione ha prodotto una doppia ridefinizione del numero dei parlamentari al Bundestag e un cambiamento, peraltro, di piccola portata, nella formula elettorale proporzionale di ripartizione dei seggi. In nessuna di queste democrazie, questi aggiustamenti hanno in qualche modo prodotto conseguenze conflittuali e le regole fondamentali del gioco istituzionale e democratico non sono affatto in discussione. Il punto da fermare non è, dunque, che nelle democrazie reali non si fanno riforme istituzionali, ma che si fanno con una qualche facilità quegli aggiustamenti che vengono ritenuti necessari al miglior funzionamento della democrazia e rispetto ai quali, pertanto, è naturale ottenere convergenze e assenso da parte delle opposizioni.

Almeno in un'ampia, diffusa e condivisibile interpretazione, che possiamo facilmente fare risalire a Pericle e che possiamo seguire nel corso del tempo recuperando apporti molto diversi, come quelli di Jean-Jacques Rousseau e di Abraham Lincoln (è importante evidenziare l'eclittismo dei riferimenti che ha come scopo quello di segnalare che il problema è stato variamente sentito in tempi e in luoghi molto distanti fra loro), la democrazia non è concepibile in assenza di un «popolo» che abbia interesse per la politica, che sia informato sui fatti e sui protagonisti della politica, che intenda dare un po' del suo tempo e un po' delle sue energie alla partecipazione e che senta di poterlo e saperlo fare in maniera efficace. Interesse, informazione, partecipazione, (senso di) efficacia sono tematiche da tempo esplorate da sociologi e politologi che si occupano di analizzare i comportamenti elettorali e politici e di valutare il grado di soddisfazione dei cittadini nei confronti dei rispettivi regimi, in special modo, se democratici.

Uno dei più importanti tentativi di individuare le condizioni che hanno condotto alla costruzione (e al mantenimento) di regimi democratici, formulato quasi sessant'anni fa dal grande sociologo recentemente scomparso Seymour Martin Lipset (1922-2006), ha messo l'accento su fattori socio-economici: reddito, urbanizzazione, esposizione ai *mass-media*, istruzione, grado di industrializzazione. Era, nel 1959, e rimane certamente anche adesso la strada giusta per individuare le caratteristiche socio-economiche delle democrazie reali purché si sottolineino due conseguenze piuttosto importanti relativamente all'esistenza di livelli elevati in ciascuno di quei «requisiti». Poiché quei requisiti della democrazia non sono collocati in un non esageratamente splendido isolamento, la loro prima conseguenza si traduce nell'ambito della cittadinanza che, istruita e esposta alla comunicazione di massa, sarà probabilmente alquanto informata sulle cose della politica e che, urbanizzata e dotata di un buon reddito, avrà a sua disposizione tempo e risorse per partecipare alle attività della politica, quelle attività di cui la democrazia, regime esigente, si alimenta per mantenersi, per riprodursi, per migliorarsi. La seconda conseguenza di

quelli che, lo ricordo, sono requisiti, è la probabile necessità di una variabile interveniente decisiva affinché la democrazia si affermi e persista nel corso del tempo.

Lasciati a se stessi, i requisiti economici hanno la potenzialità di creare le condizioni di fondo necessarie per la comparsa della democrazia, ma la realizzazione concreta di un regime democratico decente e stabile dipende, come ha acutamente sottolineato fin dal 1991 Samuel P. Huntington, dall'esistenza di una *leadership politica* che la instauri, la alimenti, la sostenga e la difenda contro i suoi nemici e sapendo risolvere i problemi e sciogliere le contraddizioni.

Una volta che la democrazia è stata realizzata, ovvero inaugurata e «installata», grazie ad una virtuosa e fruttuosa combinazione di requisiti socio-economici e di *leadership politica*, il problema che si pone è quello del suo perfezionamento. Naturalmente, è un problema che non riscontra nessun interesse analitico e politico da parte di coloro che parlano esclusivamente di crisi della democrazia sfuggendo loro del tutto che, in effetti, esistono crisi di crescita prodotte dalle aspettative dei cittadini, dalle nuove modalità con le quali si presentano i rapporti fra la politica e le altre sfere, in special modo, economica e sociale, dalle richieste e dalle potenzialità di partecipazione e di influenza che democrazie di buona qualità risultano già in grado di offrire e garantire ai loro cittadini. Se i criteri con i quali guardiamo alle democrazie finora realizzate e con riferimento ai quali le valutiamo sono quelli che ho indicato in precedenza, ovvero: interesse, informazione, partecipazione e efficacia, allora la riflessione sulla perfezionabilità delle democrazie deve confrontarsi con quei criteri e con gli strumenti grazie ai quali potremmo ottenere livelli più elevati di interesse, gradi superiori di informazione, percentuali più alte di partecipanti, maggiore senso di efficacia. Con alcuni colleghi, altrove, abbiamo esplorato l'esistenza e la praticabilità di alcuni strumenti per il miglioramento delle democrazie esistenti<sup>2</sup>, senza, peraltro, sottovalutarne neppure le potenzialità, a determinate condizioni, negative.

Per quanto tuttora agli inizi, le modalità e le pratiche della cosiddetta *democrazia deliberativa* (analizzate da Daniela Giannetti) che si esprime attraverso l'assemblaggio di gruppi di cittadini che imparano progressivamente la complessità di una pluralità di tematiche, possono servire a migliorare la quantità e la qualità delle informazioni politiche disponibili. Le elezioni *primarie* (trattate da Marco Valbruzzi) per la scelta di candidati alle cariche elettive adempiono, *en passant*, ovvero in aggiunta alla individuazione della candidatura, anche a compiti di informazione dei cittadini, che è nell'interesse dei candidati eseguire a fondo; creano interesse anche fra coloro che non voteranno a quelle primarie; costituiscono uno strumento incisivo di partecipazione politica che dà soddisfazione ai partecipanti e consente loro di acquisire un buon senso di efficacia. La vasta gamma di *referendum* disponibili (discussi da Pier Vincenzo Uleri) serve, a sua volta, sia a diffondere informazioni sia a consentire partecipazione incisiva e decisiva. Inoltre, tutte le modalità di comunicazione e partecipazione effettuate con il ricorso a strumentazioni elettroniche che riguardano sia la *e-democracy* che lo *e-government* (studiate da Wainer Lusoli) e che servono per l'espressione di preferenze e, persino, di voti possono contribuire al perfezionamento delle democrazie che intendano rinnovarsi e approfondirsi conquistando cittadini che, altrimenti, le sole organizzazioni partitiche non riescono più a raggiungere, a informare, a mobilitare da tempo.

Non è neppure il caso di demonizzare la *comunicazione politica* (presentata da Donatella Campus e Jacques Gerstlé) nella sua manifestazione oramai capillare che è quella televisiva poiché gli elettori sono effettivamente interessati a vedere la persona dei candidati; a sentirli parlare, magari anche in contraddittorio; a scrutarne espressioni e reazioni. Tutti questi strumenti contengono potenzialità di perfezionamento delle democrazie finora realizzate. Naturalmente, contengono anche rischi: di semplificazione, di contraffazione, di manipolazione. Tuttavia, vale ancora, seppure nelle mutate condizioni rispetto a centocinquanta anni fa, la profonda considerazione di Lincoln «è possibile ingannare una persona tutte le volte; è possibile ingannare tutte le persone una volta; non è possibile ingannare tutte le persone tutte le volte».

Poiché soltanto nei sistemi politici nei quali si vota con elezioni libere, eque, periodiche e consequenziali, vale a dire che i voti espressi producono conseguenze prevedibili, accertabili e incisive, siamo di fronte ad una democrazia reale, è giusto interrogarsi su quale debba essere il sistema elettorale migliore, ovvero più adatto al buon funzionamento della democrazia in generale. Tutte le recenti democrazie si sono poste il problema delle modalità e delle formule preferibili per la

---

<sup>2</sup> G. Pasquino (a cura di), *Strumenti della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2007

traduzione dei voti in seggi e lo hanno dovuto risolvere spesso in tempi brevi. Anche nelle democrazie consolidate e mature si sono fatte riforme elettorali e non si rinuncia a aggiustamenti, ritocchi, adeguamenti. Come memento per il caso italiano, poiché il sistema elettorale costituisce, da un lato, la cruciale cerniera fra il potere dei cittadini e il potere dei partiti e dei loro dirigenti, e offre, dall'altro, lo strumento principale e essenziale per collegare la rappresentanza con l'*accountability*, suggerisco che qualsiasi sistema elettorale esistente e qualsiasi proposta di riforma futura vengano valutati con riferimento alle loro capacità di suscitare *interesse* per la politica, di accrescere il livello di *informazione* politica, di sollecitare la *partecipazione*, non soltanto elettorale, ma anche politica e di migliorare il senso di *efficacia* dei cittadini.

In una non troppo ipotetica graduatoria, mi pare sia possibile sostenere che i sistemi elettorali proporzionali, che danno all'elettore soltanto la facoltà di mettere una croce su un simbolo di partito (o di coalizione), debbano essere collocati al punto più basso della scala delle opportunità e del potere degli elettori. Al punto più alto collocherei quei sistemi elettorali che sono basati su collegi uninominali, che avvicinano, prima il candidato, poi il parlamentare, all'elettorato, e quelli che danno all'elettore la possibilità di esprimere due voti, sulla stessa scheda oppure su due schede diverse, in tempi diversi (doppio turno). Il calcolo, ovvero la valutazione delle proposte circolanti è presto fatto. Non è, come è facile capire, particolarmente positivo per il potere dell'elettorato. Anzi, non lo è per niente. Ed è altrettanto facile capire che proposte esoteriche e opportunistiche di riforma elettorale, che mirino in partenza a favorire alcuni partiti e a sfavorirne altri, non riusciranno mai a giustificarsi con riferimento ai criteri dell'interesse, dell'informazione, della partecipazione, del senso di efficacia. Di certo, più o meno deliberatamente, non sono affatto congegnati per promettere un qualsiasi perfezionamento delle modalità di funzionamento e del rendimento della claudicante democrazia italiana.

Nel suo percorso che si è sviluppato per molti secoli, la democrazia reale si è allargata e approfondita in ciascun Paese e si è estesa a molti Paesi. Oggi il compito consiste, oltre a favorirne l'espansione in altri Paesi e a radicarvela, anche nell'ulteriormente approfondirla, vale a dire nel perfezionarla nei sistemi politici nei quali esiste già da tempo e nei quali ha funzionato in maniera, spesso, più, talvolta, meno, soddisfacente. Sappiamo in buona misura quali obiettivi ideali vogliamo perseguire e non li perdiamo di vista. Sappiamo anche con quali strumenti è possibile perfezionare le democrazie realmente esistenti. Dobbiamo impedire le manipolazioni e i contraccolpi. Con una sana combinazione di principi ideali e di proposte realistiche, possiamo farlo.

**Paolo Pombeni**

### **Com'è difficile definire una democrazia**

Che cosa sia una democrazia ormai se lo chiedono in pochi, se non in termini puramente negativi: la democrazia è il regime contrario alla dittatura, al totalitarismo, all'autoritarismo ecc. Insomma, secondo la nota battuta di Churchill, il più imperfetto dei sistemi politici, non fosse che tutti gli altri sono peggiori<sup>1</sup>, oppure, secondo un'altra famosa battuta, questa volta di Abramo Lincoln, il regime che espelle gli estremi, impedendo che esitano sia gli schiavi che i padroni<sup>2</sup>. Ma forse la più famosa definizione è quella che fa della democrazia il governo del popolo, per mezzo del popolo, nell'interesse del popolo<sup>3</sup>.

Può esser interessante notare che la maggior parte delle definizioni risalgono all'Ottocento e che man mano che ci si inoltra nel XX secolo, le proposizioni sulla democrazia tendono a divenire di natura per così dire «oppositiva»: la democrazia non è bene, ma il resto è peggio; oppure non c'è mai abbastanza democrazia, vuoi perché chi la propone è sostanzialmente un truffatore se non un illuso<sup>4</sup>, vuoi perché ci sono sempre molti altri passi avanti da fare perché si realizzi la «vera» democrazia.

Purtroppo temo che non si possa fare alcun discorso sensato sulla democrazia se non si cerca di mettersi d'accordo su qualche punto comune di riferimento. Solo dopo si potranno rilevare le aporie o le manchevolezze delle loro declinazioni storiche.

Certo se partiamo dalla acritica accettazione del famoso motto rivoluzionario «Liberté, égalité, fraternité» possiamo divertirci all'infinito a scoprire che «in senso proprio, compiuto e generalizzato» non si trovano mai libertà, eguaglianza e solidarismo, se non forse all'interno di società molto piccole di uomini dotati di particolari strumenti di ascesi (e anche qui lasciando fuori dalla porta ogni velleità di far intervenire strumenti di lettura come la psicoanalisi...).

#### Il compromesso democratico

Accontentandoci più modestamente di considerare la democrazia come sistema politico, potremmo forse convenire che essa sia quel regime che fa appello, come dice la parola stessa, all'esistenza di un popolo capace di auto governarsi in funzione della propria sopravvivenza e del proprio sviluppo e che lo fa fidando su due pilastri: che la costruzione del consenso e dell'identità collettiva necessari allo scopo sia possibile perché vi è una «ragione critica» che permette l'analisi

<sup>1</sup> Per essere precisi il passaggio viene dal suo discorso ai comuni dell'11 novembre 1947: *No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except all those other forms that have been tried from time to time.*

<sup>2</sup> È il passaggio di un frammento che si fa risalire probabilmente al 1 agosto 1858: *As I would not be a slave, so I would not be a master. This expresses my idea of democracy. Whatever differs from this, to the extent of the difference, is no democracy.*

<sup>3</sup> Sebbene la frase sia stata ripresa da molti, e sia divenuta famosa per l'uso che ne fece Lincoln nel suo discorso di Gettysburg, la formulazione originale risale a T. Parker (1810-1860), un eccentrico intellettuale dai vasti interessi teologici e politici che così la scrisse in *The American idea* (29 maggio 1850): «A democracy: that is a government of all the people, by all the people, for all the people; of course, a government of the principles of eternal justice, the unchanging law of God; for shortness sake I will call it the idea of Freedom». Queste citazioni sono semplicemente prese da , *The Oxford Dictionary of Political Quotations*, a cura di A. Jay, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>4</sup> È la tesi che avanza, in verità su basi storicamente inesistenti, L. Canfora nel suo pamphlet, *Democrazia*, Roma - Bari, Laterza, 2008, su cui mi permetto di rinviare alla mie notazioni critiche su «Passato e Presente».

del passato e del presente in ordine all'interpretazione del futuro; che lo strumento normale attraverso cui la ragione critica come è vissuta dalle varie componenti non produce contrasto e divisione, ma convivenza (armonia, sarebbe troppo pretendere) sia ciò che volgarmente si tende a chiamare «compromesso», ma che forse sarebbe più giusto definire convergenza ragionata delle posizioni.

Temo che a essere rigorosi si dovrebbe accettare che questo altro non è, nella sostanza, che il costituzionalismo liberale nella sua versione anglosassone<sup>5</sup>, ciò che a tutt'oggi rimane l'unica compiuta forma di riflessione politica sulla natura della «democrazia» e l'unico modello di democrazia applicata che ha avuto un reale corso storico. Ovviamente c'è una certa resistenza ad accettare questa realtà, vuoi per la pochezza ormai del pensiero liberale (che in molti casi, e soprattutto nel nostro Paese, è più un *mantra* nostalgico di una mitica e mai esistita età dell'oro che non una riflessione viva e battagliera sui problemi che abbiamo davanti), vuoi per il continuo spostamento della questione della democrazia sul problema del «pieno compimento» di questo o quello dei suoi contenuti (la libertà, l'uguaglianza, il solidarismo, ecc.), il che facilita la fuga dall'esame delle questioni chiave.

Ecco allora che mi sentirei di proporre un ritorno a tre questioni fondamentali, per riavviare una riflessione sulla riproposizione, sullo sviluppo, sulla preservazione o comunque si voglia dire, della democrazia alle soglie del XXI secolo. Questi tre momenti fondamentali sono: 1. il problema del concetto di popolo, perché se democrazia è l'affidare al *demos* l'esercizio del «potere» (politico), bisognerà pur chiedersi cosa diavolo significhi oggi quel concetto; 2. la possibilità o meno di preservare la dipendenza dell'esercizio di quel potere dall'esercizio della «ragion critica», cosa che non ci sembra priva di problemi nel contesto attuale; 3. la plausibilità ancora di mettere al centro il *government by discussion*, cioè la plausibilità del «compromesso» come regola accettata nella ricerca delle migliori risposte politiche.

Partiamo dal chiederci chi sia il popolo in un'età come la nostra. «Popolo» è un concetto ancora molto usato, perché non ha perduto la sua intensità semantica che rinvia a un aggregato in cui gli individui si fondono acquisendo una identità comune condivisa che li spinge a ragionare e comportarsi in un orizzonte di partecipi a un destino comune, grande o piccolo che sia. Così andiamo dal «popolo della notte», al «popolo delle partite Iva», al «popolo padano» e via elencando. Ma naturalmente quest'uso «volgare» del termine non ci può soddisfare sul piano politico, perché esso non riesce a creare davvero la nozione di una «comunità di destini» a meno di circoscrivere questi destini al punto da renderli molto parziali e concorrenti con altri destini che interessano porzioni circoscritte di quella comunità e che con ciò la disintegrano. In opposizione però facciamo fatica a trovare altre forme che presiedano alla inclusione dei soggetti individuali nel popolo. Il farla risalire alla condivisione di diritti e di doveri così come definiti dal sistema giuridico di appartenenza, a partire ovviamente da quello costituzionale, appare come una soluzione piuttosto debole, sebbene abbia conosciuto un suo momento di gloria nella famosa proposizione, specie da parte di Jürgen Habermas, del cosiddetto *Verfassungspatriotismus* (patriottismo costituzionale). In questo caso, come è evidente nella stessa parola, il vertice di quello che era il senso di appartenenza nel sistema «moderno» (il rapporto con la *patria* e con l'incarnazione che essa aveva nella sua forma politica divenuta persona, fosse il re o la Repubblica poco importa) veniva ora spostato sulla giuridificazione dei benefici che la appartenenza a una certa comunità era in grado di offrire, non so quanto sottolineando al tempo stesso che la fruizione di questi benefici comportasse dei doveri rispetto al mantenimento di quel sistema.

Mi chiedo se non valga la pena di riflettere un momento sul fatto che la Costituzione non è un sistema di leggi che crea una comunità politica, ma al contrario il modo attraverso cui una comunità politica si auto riconosce come tale creando un sistema di valori a fondamento della

---

<sup>5</sup> Non è questa la sede per approfondire un tema difficile come questo, ma va pur accennato che il liberalismo sul continente europeo, dove risentiva della necessaria dialettica, assai difficile, con le strutture dello «Stato moderno», in molti casi ancora in mano al potere monarchico, in un altro, la Francia, comunque concentrati in una «burocrazia» che traeva la sua legittimazione da principi superiori alla volontà popolare, non aveva potuto dispiegare a fondo la sua natura sia sul fronte della «rappresentanza» come origine del potere politico (la legge non il popolo incarna la sovranità), sia sul fronte del *government by discussion* (per la paura che i partiti «nemici dello Stato» – clericali, socialisti e quant'altro – non potessero in quel caso essere tenuti fuori del recinto della politica.

propria convivenza, dai quali discende, solo come esplicitazione, un tessuto legislativo volto a preservarli e a promuoverne lo sviluppo. Se questo è vero, il meccanismo di inclusione nel popolo non può essere la semplice giuridificazione del concetto di cittadinanza, oggi resa ancora più problematica dalla nozione dei diritti universali dell'uomo, per cui la fruizione di molti diritti (pensiamo per esempio alla tutela della salute degli individui da parte dello Stato) non dipende più dalla inclusione in una certa «Costituzione», ma semplicemente dalla condivisione della generica e generale «condizione umana».

Da un certo punto di vista andrebbe ammesso che in definitiva alla base della formazione di un popolo c'è una tautologia: un popolo è formato da coloro che si identificano, con un atto di volontà consapevole, ma più spesso per un coinvolgimento inconsapevole in una determinata situazione, in un certo concetto esperienziale di popolo. Tradizionalmente questo meccanismo era dato dal sangue e dal suolo (*Blut und Boden*), cioè dal nascere all'interno di una determinata famiglia e dal rapporto che questa famiglia aveva con un certo territorio (non solo territorio in senso fisico, ma anche in senso culturale: contesto che trasmetteva modi di comprensione e di rapporto con il mondo).

Una visione ingenua di questo rapporto è stata da tempo superata, poiché la creazione di «comunità di destini» di ampia portata (sia in termini di numero di componenti che di territori coinvolti) ha fatto sì che la nazione del XIX secolo fosse qualcosa di molto diverso dalle *nationes* medievali e moderne. Gli Stati erano diventati *Kulturstaaten*, sistemi di civilizzazione che attraverso operazioni culturali ricostituivano il popolo non attorno alla cultura del sangue e della terra, ma a quella di una unità «costruita» attorno a degli strumenti di omogeneizzazione. «Una d'arme, di lingua e d'altar» suona la poesiola risorgimentale, ma esprime la trasformazione avvenuta: l'unità della comunità di destini, che si esprime attraverso la gestione della guerra come strumento di realizzazione a un tempo della propria preservazione e del proprio sviluppo, passa attraverso l'unità del sistema culturale colto (la lingua nazionale, prodotto non certo del territorio, ma dei dotti) e dei sistemi di valori (la religione, che non è ricerca della salvezza nella fede, ma sistema di valori morali condivisi attraverso il riferimento a un'autorità cui ci si deve adeguare).

#### Stampa nazionale e istruzione pubblica

Questa gigantesca operazione culturale che ha attraversato i secoli XVIII e XIX si è imperniata su due strumenti: la stampa periodica per l'omogeneizzazione degli *opinion leaders*, a qualsiasi strato appartenessero, e il sistema di istruzione pubblica (dalla scuola alle università) per la omogeneizzazione delle nuove generazioni (e per riproporre attraverso la loro esperienza a quelle adulte un «ripasso» di quanto a suo tempo appreso).

Le identità nazionali si sono formate attraverso l'interazione di questi meccanismi che hanno determinato quella che si suole chiamare la «opinione pubblica». Per un certo periodo anche i mezzi che erano entrati in gioco con la disponibilità di nuove tecnologie hanno seguito queste antiche strade: non si dimentichi che per un certo tempo sia il cinema che la radio e la televisione sono stati vissuti come strumenti pedagogici destinati semplicemente a incrementare e agevolare la circolazione di quella «cultura» che era stata prodotta dal sistema che ho sommariamente descritto.

Oggi però si può dubitare sia ancora così. Non importa per quali ragioni, ma sta di fatto che né il sistema di istruzione pubblica, né i media che dovrebbero diffondere la «cultura» sono più legati alla formazione del popolo, anzi per essi una nozione di questo tipo è priva di significato, quando non è del tutto fuori luogo. Lo strumento più avanzato di questo universo, internet, è addirittura assolutamente sganciato da qualsiasi legame con un retroterra culturale determinato, ma diventa semplicemente una sorta di magazzino entro cui chiunque scarica la propria individualità senza alcun rapporto con un qualsiasi destino individuabile.

Sono notazioni rozze e appena abbozzate, me ne rendo conto. Eppure credo valga la pena di esporle per mettere in rilievo come oggi parlare di «popolo» sia quantomeno difficile, e come dunque ci si debba interrogare se sia possibile affidare il potere al *demos* se esso non viene «costruito» in senso proprio. Perché in questo caso il rischio, per non dire di peggio, è che si torni per forza alle «comunità naturali», cioè a quelle comunità che sono messe insieme da destini elementari come l'autodifesa rispetto a pericoli esterni, la piccola identità delle tradizioni «tribali» che consentono di riconoscersi come «noi» rispetto ai «loro» che appartengono alle altre tribù, gli

interessi particolari dati da appartenenze più o meno causali (di ceto sociale, di insediamento territoriale ecc.).

Non ho alcuna ricetta da proporre, se non l'invito a tornare a riflettere su quali meccanismi possono concorrere a ricreare «comunità di destini» che siano veramente significative rispetto alle sfide che ci troviamo davanti.

Peraltro questa operazione ci mette subito in rapporto con il secondo pilastro della democrazia che oggi è entrato in crisi, cioè con la «ragione critica» come strumento di creazione della comunicazione e delle regole di gestione dei rapporti all'interno di una data comunità di destini.

Sotto questo punto di vista noi affrontiamo un problema piuttosto arduo. La ragione critica non è un concetto assoluto, ma un sistema di relazioni logiche all'interno di una determinata cultura. Essa nasce e si esercita nel quadro di un sistema culturale omogeneo, quello determinato dalla «cultura occidentale» nella sua unione di elementi della cultura greca e romana, del sostrato cristiano come forma di unificazione di una serie di modi di intendere le relazioni sociali e i valori personali, nonché dello sviluppo della cultura che potremmo genericamente definire illuminista. Questa mescolanza di elementi ha certamente prodotto una cultura non omogenea, che contiene forti tensioni fra le sue correnti interne, ma che ha al tempo stesso consentito che non venisse mai meno la possibilità di comunicazione, per quanto dialettica, tra le diverse declinazioni di questa «tradizione» (nel senso letterale del termine: di questo complesso di elementi che ci veniva consegnato dalla nostra appartenenza a una storia comune).

La democrazia messa a dura prova

Oggi mi pare si debba riconoscere che questo universo è entrato in crisi. Sotto la spinta di due fenomeni convergenti, da un lato la secolarizzazione, che ha dissolto l'unità culturale fra retroterra religioso-morale e organizzazione dei fondamenti ultimi del consenso politico, e dall'altro l'esplosione della coesione sociale nelle comunità tradizionali a causa dei fenomeni migratori (interni alle nazioni, ma soprattutto esterni a esse), ci troviamo di fronte a una grande difficoltà a gestire un discorso politico fondato sul primato della ragione critica. Anzi siamo addirittura di fronte a quella che mi pare una contraddizione in termini: la nozione di «multiculturalismo» come momento fondativo dei nuovi spazi politici.

Per uno storico il multiculturalismo funziona solo o in termini federativi o in termini assimilativi, entrambi però caratterizzati dal fatto che a gestire i rapporti è comunque una istanza che si pone gerarchicamente al di sopra delle diverse componenti. In termini federativi si lascia che ciascuna comunità condivida e difenda la «sua» cultura, pur vivendo le une accanto alle altre, ma lasciando la definizione dei destini della comunità più allargata a una sfera rispetto alla quale le singole culture devono porsi in maniera subordinata (se così non fosse la convivenza semplicemente esploderebbe e non ci sarebbe «ordine politico»). In termini assimilativi invece vi è una cultura comunque dominante, la quale «tollera» le altre componenti, essendo anche disponibile a far confluire in sé stimoli ed elementi che da loro provengono, ma chiedendo in definitiva che almeno coloro che hanno davvero coscienza del «destino comune» in cui sono inseriti alla fine accettino una assimilazione nella cultura dominante.

Senza scomodare gli esempi classici dei Romani e dei Greci, è quanto avvenne nei fenomeni moderni di costruzione degli Stati-nazione sulle ceneri dei sistemi a base «cettuale» dell'età medievale e moderna. Oggi una costruzione intellettuale che fissi gerarchie in termini di culture con diritto ad assimilare e culture con il dovere di farsi assimilare è difficile da far accettare. Il paradosso è che siamo di fronte all'impossibilità della soluzione federativa. Il sistema giuridico-costituzionale moderno, con il suo fondarsi sulla libertà dell'individuo rispetto alle sue scelte di vita (la rivoluzione moderna nasce, secondo la famosa definizione di Henry S. Maine, dal passaggio *from status to contract*), non sa come sistemare l'equilibrio fra sistemi culturali confliggenti, cui deve da un lato riconoscere il diritto di difendersi e autoregolarsi, e dall'altro deve imporre di non esercitare questi poteri sui propri membri quando questi decidano di sottrarsi a loro.

Come è noto queste aporie stanno creando enormi questioni nella gestione giuridica del multiculturalismo, alcuni dei quali come poligamia, problema del velo islamico, posizione giuridica della donna, sono già arrivati agli onori delle cronache nei Paesi occidentali.

In questo contesto la tradizionale funzione integratrice della educazione pubblica ha subito di conseguenza un decadimento. Senza un criterio di priorità e una gerarchia logica nella



organizzazione dei concetti e dei saperi diventa difficile qualsiasi forma di trasmissione culturale in senso proprio, cioè come forma di conoscenza di «significati» capaci di dare un «senso» a quanto si viene sperimentando nella vita. Se questo diventa un terreno su cui sono possibili molte opzioni tutte equivalenti è difficile stabilire un punto condiviso su cui far insistere le norme di partecipazione alla cittadinanza.

Possiamo avere versioni anarchico-populiste di questi fenomeni (la presunzione che ciascuno può fare quello che vuole, perché ciascuno è legge a sé stesso), o raffinati contorcimenti intellettuali per ridurre tutto a nozioni di puro contenuto formale (significative solo se si accettano le regole del gioco logico in cui ci si inserisce volontariamente), ma il risultato non cambia molto. Ed esso è che non si possono più avere decisioni politiche in rapporto alle scelte dei destini della comunità, cioè non si può più avere democrazia in senso proprio, poiché non solo diventa dubbio che esista il «popolo», ma diventa ancor più dubbio che sia possibile *legittimare* (cioè rendere obbligatoria attraverso la costruzione di un consenso logico) qualsiasi decisione politica, provocando nei più una sua spontanea accettazione e nel caso estremo giustificando presso quasi tutti il diritto del potere pubblico di costringere i riottosi ad adeguarsi a quella ragione critica.

Veniamo così al terzo pilastro del nostro procedimento, cioè la fondazione della democrazia non solo sulla «discussione», ma sul fatto che questa possa chiudersi con il raggiungimento di un punto comune. Poiché il costituzionalismo liberal-democratico ha le sue origini nell'illuminismo, esso si pone fuori della vecchia logica, di cui si facevano portatrici le Chiese, cioè che la discussione potesse sì essere una splendida via per raggiungere la verità, ma che, appunto per questo, essa avesse un unico punto di approdo che prescindeva sia dall'adesione alle conclusioni di un numero più o meno significativo di soggetti, sia dalla formazione di un consenso per ragioni diverse dal riconoscimento (obbligato?) del fondamento ontologico di una sola verità.

Stabilito che, pur nell'ambito di una comune cultura, ci potevano essere più verità (o quantomeno più interpretazioni della stessa verità) concorrenti, occorre definire il percorso dialettico non come ricerca della verità ontologica, ma come raggiungimento di un punto comune di consenso (e dunque di convivenza) far le diverse opzioni in campo. Siamo di fronte a quell'elogio del «compromesso politico» che si trova talvolta negli scrittori liberali democratici.

Paradossalmente questa nozione è stata svilita dallo sviluppo storico dei sistemi costituzionali, che hanno accettato una nozione volgare del termine «compromesso», presentandolo come la disponibilità alla rinuncia di una parte delle proprie ragioni nell'intento solo utilitaristico di venderne accettate alcune altre. Il compromesso sarebbe stato insomma un elemento di «mercato politico», la cui dignità era piuttosto dubbia.

Questa accezione è stata favorita dal congiungersi della dialettica democratica con quella garantita nella competizione elettorale (e sociale) dalla presenza dei grandi partiti-chiesa, i partiti ideologici di massa. Ovviamente questi partiti che si basano, come notò Weber già all'inizio del Novecento, su *Weltanschauung*, usano l'ideologia come una forma di «ortodossia» per mantenere solido e possibilmente inattaccabile il proprio patrimonio di consensi. Per fare questo devono presentare sé stessi come la «verità» e la «giustizia» e gli altri come l'opposto. L'impossibilità di raggiungere in pieno i risultati che vengono promessi ai militanti e agli elettori li spinge a definire i punti di convergenza eventualmente raggiunti con le altre forze presenti nelle diverse arene rappresentative come una sorta di «ritirate strategiche» dalle posizioni proclamate, appunto come «compromessi» nel senso deteriore del termine.

In Italia conosciamo bene questa dinamica perché sta all'origine tanto del fallimento del primo esperimento di democrazia allargata nel 1919-22, quanto dell'instaurazione compiuta di un sistema democratico con la Costituzione del 1948. Nel primo caso la vittoria elettorale che grazie al clima del primo dopoguerra (e, meno, grazie all'introduzione della proporzionale) ebbero i due grandi partiti ideologici, socialisti e cattolici, portò, in assenza di una cultura politica del compromesso e del governo di coalizione, all'ingestibilità del sistema politico.

Nel secondo caso il punto reale di convergenza fra forze diverse che si ebbe grazie a un intenso e molto elevato dibattito in sede di elaborazione del testo costituzionale, venne svilito nell'interpretazione successiva come una specie di basso mercato tra democristiani e comunisti (il mito della Costituzione scritta metà in latino e metà in russo) o, al meglio, come un «compromesso» in cui le varie componenti ideologiche si erano fatte reciproche concessioni per ottenere reciproci vantaggi.

Dimostrare, come è facile fare documenti alla mano, che non ci fu nulla di tutto questo, e che la discussione portò a delle reali convergenze su punti condivisi, costruiti sullo sforzo reciproco di convincere gli interlocutori abbandonando le pregiudiziali strettamente ideologiche, è un'impresa che si scontra con dei radicati pregiudizi.

Eppure il cuore del sistema democratico sta proprio nella accettazione del principio che il *government by discussion* che sta alla base del costituzionalismo moderno si fonda sulla capacità di trovare punti di convergenza in grado di convincere allo stesso modo gli interlocutori, a prescindere dai vantaggi che questa convergenza può portare alle tesi specifiche di questo o di quello. Anzi la convergenza in politica dovrebbe, almeno tendenzialmente, uccidere le paternità: il punto di intesa raggiunto è espressione della «nazione» non di una sua «parte».

La difficoltà oggi di perseguire questo orizzonte nella costruzione della decisione politica è palese. Anche se sono tramontate le ideologie come collante nella raccolta del consenso elettorale, esse sono state sostituite dalla manipolazione di pregiudizi identitari, resi necessari dalla gestione della raccolta del consenso al governo sulla base di «promesse» per il futuro. Come è evidente, se si chiede la fiducia dei cittadini non sulla base di quel che si è effettivamente fatto, ma sulla base di quel che si farà, diventa necessario sostenere che si è gli unici in grado di realizzare quel determinato programma, per mirabolante che sia. Ci si dovrà aggiungere che ove questo non si rivelasse possibile, ciò sarà colpa della «cattiveria», della «malvagità» degli avversari, con cui pertanto sarà esclusa ogni collaborazione, anche dialettica.

Se poi aggiungiamo che i partiti post-ideologici tendono sempre più ad essere «partiti pigliatutto» nel nuovo senso di ricettacoli federativi dei più diversi interessi, comprendiamo quanto aumenti la difficoltà di gestire il *government by discussion* come momento di individuazione dei punti di convergenza e come cresca eventualmente in parallelo la tendenza al «compromesso» nel senso del negoziato al *do ut des* fra le diverse corporazioni e lobby.

Il problema della rifondazione del sistema democratico ai nostri giorni nasce, a modesto avviso di chi scrive, dall'intrecciarsi di tutti questi elementi. La democrazia è uno strano sistema che unisce la necessità di far partecipare tutti, e dunque di dare spazio alle individualità di diverso genere presenti nei corpi sociali, con la altrettanto forte necessità di trasformare questo agglomerato di diversità in una «comunità di destini», cioè in un «popolo».

Gli strumenti che essa ha avuto a disposizione per questa operazione sono stati la creazione di una cultura politica comune, capace di dare significato e senso allo stare insieme per procedere verso un futuro che si pre-definiva «migliore», e la strutturazione di questo stare insieme in una veste giuridico-filosofica, la costituzione, che garantisse tutte le componenti circa l'assolvimento di questo compito senza consentire con ciò la strumentalizzazioni dei fini da parte di alcuni contro la collettività.

Senza pessimismo, ci sembra che i pilastri di questo edificio siano lesionati dai terremoti storici che si stanno susseguendo. Essi possono essere riparati e riportati all'antico splendore, a patto di non cedere all'utopia di quelli che credono che in fondo questi edifici possano anche semplicemente galleggiare senza problemi nell'empireo.

**Loredana Sciolla**

### **La buone ragioni della sfiducia degli italiani**

Sono i Paesi occidentali, che si identificano con la democrazia liberale, che da tempo si preoccupano dello stato di salute del loro sistema politico. Si auto-auscultano con apprensione, con il timore di scoprire i segni di un male incurabile. Il risultato è l'accumulo di una letteratura molto vasta, per molti aspetti interessante, di natura transdisciplinare, che analizza quella che da molti, ormai senza mezzi termini, viene indicata come «crisi». L'idea di crisi indica non tanto una trasformazione legata alla crescita e allo sviluppo (che può essere positiva) quanto – nel suo significato medico – qualcosa che precipita rapidamente nel decorso di una malattia. Non si tratta più solo, infatti, come sosteneva ancora Norberto Bobbio nel 1984 ne *Il futuro della democrazia*, di «promesse non mantenute» che richiamano la inevitabile divaricazione tra gli ideali e la loro realizzazione pratica. L'ideale di democrazia, ad esempio, non era riuscito, concretizzandosi nelle «democrazie reali» ad eliminare elementi ad esso decisamente antitetici: i poteri oligarchici la cui persistenza costituisce un vero e proprio paradosso della democrazia (che dovrebbe essere, come insegnano sui banchi di scuola, il governo dei molti). Bobbio segnalava anche «l'invisibilità del potere», ossia la mancanza di pubblicità e trasparenza del potere. L'*arcanum imperii* e l'ineducazione politica dei cittadini – altre «promesse non mantenute» – sembravano indicare, dunque, agli inizi degli anni Ottanta, l'inarrivabilità degli ideali democratici più che mettere in discussione il futuro della democrazia, ossia la vitalità e la sua stessa permanenza.

Processi sociali che hanno sconvolto il mondo a partire dalla fine degli anni Ottanta, come la scomparsa dell'Unione Sovietica e il crollo del muro di Berlino, o che l'hanno radicalmente trasformato, come la globalizzazione o glocalizzazione, hanno evidenziato l'esistenza di un paradosso diverso da quello messo in luce prima, che ci riportava al contrasto tra ideali e loro concreta realizzazione. Questi due processi, in realtà, sono stati convergenti nel favorire l'espansione della democrazia. Da un lato, infatti, dopo la caduta del muro di Berlino il processo di democratizzazione si va estendendo ai Paesi dell'Europa centro-orientale, dall'altro il processo di globalizzazione tende a diffondere la democrazia addirittura su scala mondiale (nell'America Latina, in Africa e in Asia). Sembrerebbe di poter trarre la conclusione che si tratti di un vero trionfo. Allora cos'è che non va? Che cosa fa parlare di «crisi» della democrazia? Il fatto, sembrano dire alcuni, che la democrazia si espande, è vero, nel mondo globalizzato, ma come un guscio vuoto, come il «cavaliere inesistente» descritto da Italo Calvino, una corazza che cammina, cavalca, parla senza che via sia dentro un essere vivente.

Il problema sta nel fatto che quegli stessi processi di globalizzazione che diffondono la democrazia nel mondo, indeboliscono il quadro in cui quest'ultima cresce e prospera: lo Stato-nazione. La democrazia (o liberal-democrazia, fondata sullo Stato liberale-costituzionale) significa in primo luogo la possibilità da parte dei cittadini di controllare coloro che detengono il potere affinché non ne abusino e di prender parte alle decisioni politiche e alla definizione del bene pubblico. Sono proprio questi aspetti sostanziali della democrazia (che oltrepassano l'aspetto pur fondamentale del voto) ad essere alterati, indeboliti dal trasferimento del potere decisionale al di fuori dello Stato-nazione verso organismi sovranazionali o verso forze economico-finanziarie transnazionali. Colin Crouch parla ormai esplicitamente di «postdemocrazia», un sistema cioè che non è più interamente e compiutamente democratico, in quanto pur mantenendone le caratteristiche formali, ha perso per strada i suoi caratteri sostanziali, che hanno costituito il fondamento della sua

legittimazione. Si tratta – secondo questo autore – di una condizione di «entropia della democrazia»<sup>1</sup>.

Anche se segnali allarmanti sono stati avvistati ovunque, penso che alcuni indizi di crisi vadano perlomeno interpretati con cautela perché sottintendono fenomeni diversi e assumono caratteristiche diverse secondo la storia e il contesto sociale dei Paesi in cui la democrazia ha attecchito. Tra i più rilevanti indizi di crisi, su cui mi soffermerò, rilevati da numerose ricerche transnazionali, vi è quello del declino generalizzato nei Paesi europei (ma anche gli Stati Uniti non stanno meglio) della fiducia sociale e, soprattutto, della fiducia nelle istituzioni a partire dagli anni Ottanta. Perché, innanzitutto, a parte alcune interpretazioni contrarie<sup>2</sup>, questa erosione viene considerata come un segno cruciale di crisi?

Perché il sentimento di fiducia è unanimemente considerato come il «collante» – a livello individuale – delle moderne società democratiche. Essa è vista come un equivalente funzionale della religione nelle società moderne secolarizzate. Fin da Tocqueville per arrivare a Blau, Putnam e Coleman – la fiducia rappresenta una importante risorsa sociale che facilita la cooperazione e il coordinamento delle interazioni, riducendo la necessità di controllare il comportamento altrui e di conseguenza anche i costi di negoziazione. Si potrebbe risalire perfino al XVIII secolo, al pensiero di Locke, per trovare formulati chiaramente i due principi generali della fiducia<sup>3</sup>. Il primo è che la fiducia è il vincolo fondamentale della società umana, in quanto stabilisce l'obbligo di osservare gli impegni reciproci. Il secondo è l'idea che l'autorità politica legittima sia costituita da una struttura di fiducia fondata. Se gli individui all'interno di un Paese non si fidano l'uno dell'altro le transizioni di potere sono più incerte e pericolose; se poi non si fidano anche delle istituzioni sociali e pubbliche tendono a rinchiudersi nel privato e a maturare sentimenti di distacco, indifferenza, passività verso la cosa pubblica. Ed è proprio questo l'aspetto più dolente e preoccupante per il funzionamento di una democrazia. Perché, come si è detto all'inizio, la democrazia, diversamente dagli altri sistemi politici, non può fare a meno, anche nelle sue versioni meno «esigenti», di partecipazione e impegno da parte dei cittadini.

Il declino della fiducia, segnalato da tutte le indagini transnazionali, rappresenterebbe dunque il segnale più evidente di una degenerazione in atto. Non mi soffermerò sulla questione più volte sollevata domandandomi se tutto sommato, invece, un certo grado di distacco, di indifferenza dei cittadini sia un dato fisiologico e perfino positivo per il futuro delle democrazie rappresentative. Valutazioni ottimistiche o pessimistiche possono essere interessanti, ma rimandano a prospettive future difficilmente prevedibili e implicano un giudizio di valore più che un'analisi del fenomeno. Vorrei invece soffermarmi su quest'ultima. La sfiducia è un fenomeno unitario o ha diverse componenti? A che cosa è dovuta la crescente sfiducia dei cittadini che vivono nelle attuali democrazie occidentali, in particolare nella nostra?

La sfiducia critica...

Innanzitutto la fiducia interpersonale e la fiducia istituzionale (e simmetricamente la sfiducia interpersonale e istituzionale) hanno alcuni caratteri comuni, ma non tutti. Entrambe riguardano l'aspettativa che altri si comportino benevolmente (o almeno non malevolmente) nei nostri confronti. Entrambe, quindi, implicando sempre, per definizione, un elemento di rischio o di incertezza, possono andare incontro a delusioni. Entrambe, infine, avendo un carattere relazionale, risentono del livello di vicinanza e familiarità delle persone, gruppi, enti a cui ci si rivolge. È diverso attribuire fiducia all'amico che si conosce bene dal dare fiducia alle persone in

---

<sup>1</sup> C. Crouch, *Postdemocrazia*, trad. it. Laterza, Roma - Bari 2003, p. 17.

<sup>2</sup> Mi riferisco all'interpretazione contenuta in P. Norris, *Critical Citizens. Global support for Democratic Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Mettendo in evidenza soprattutto l'erosione delle istituzioni gerarchiche (polizia ecc.) che non intacca il sostegno alla democrazia come sistema, si avanza una tesi più ottimista sul futuro delle società democratiche, ossia che i cittadini siano più critici e più esigenti di quanto non fossero in passato. Recentemente anche P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, studiando proprio la sfiducia, usa il termine *contre-démocratie* per ridare valore e significato al potere negativo del controllo critico esercitato storicamente dai cittadini rifiutando il «mito del cittadino passivo» e la tesi del ripiegamento crescente sul privato.

<sup>3</sup> Cfr. J. Dunn, *Fiducia e agire politico*, trad. it. in D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 95-121.

maniera generalizzata (come nella domanda classica presente nei sondaggi in cui si chiede il grado di accordo con l'affermazione «gran parte della gente è degna di fiducia»). Nel primo caso si tratta di un'aspettativa legata all'esperienza diretta; nel secondo caso è più una disposizione d'animo, un'inclinazione all'apertura e alla cooperazione acquisita in ambiti diversi e durante la socializzazione. Lo stesso ragionamento vale per la fiducia istituzionale: attribuisco fiducia secondo modalità diverse a seconda che dell'istituzione faccia esperienza diretta (come nel caso di un'amministrazione locale) o ne abbia una conoscenza ed esperienza mediate o astratte (come nel caso del Parlamento o del governo centrale). All'esperienza si sostituisce un meccanismo diverso simile al «confidare», al «fare affidamento», ossia un'inclinazione più radicata nei valori e nella cultura collettiva che dipendente dal calcolo dei possibili rischi.

Ma vi sono almeno altri due aspetti che rendono diverso il carattere dei due tipi di fiducia. Il primo riguarda la natura del sentimento che implica: solo nella fiducia/sfiducia istituzionale può essere presente una componente forte di deferenza verso l'autorità che l'istituzione rappresenta. Nel caso della fiducia interpersonale (soprattutto quando l'oggetto dell'attribuzione di fiducia è la gente in generale) entra in gioco una componente relazionale non gerarchica, ma – si potrebbe dire – più «orizzontale». Il secondo riguarda la reazione alle delusioni e il passaggio dalla fiducia alla sfiducia. La reazione a delusioni quando si tratta della fiducia interpersonale, verso altri individui (di cui comunque risente anche la fiducia generica nella «gente»), può essere più facilmente attribuita a proprie scelte sbagliate e non intaccare la disposizione fiduciaria verso gli altri. La reazione a delusioni provocate da istituzioni (da persone che rivestono importanti ruoli istituzionali) è più esterna in quanto esse sono più difficilmente imputabili a nostre scelte. Ciò significa che delusioni ripetute nel caso di istituzioni possono intaccare profondamente il sentimento di fiducia e rovesciarlo nel suo contrario; per le stesse ragioni il sentimento di sfiducia istituzionale è più pervicace e difficile da modificare.

Inoltre la sfiducia istituzionale può certo tradursi – come la maggior parte delle interpretazioni sostengono – in distacco tra cittadini e politica, ossia in indifferenza e apatia politica, allo stesso modo in cui delusioni ripetute nella fiducia data agli altri possono favorire atteggiamenti asociali o misantropi. Ma la sfiducia istituzionale può tradursi anche nel suo opposto, ossia in atteggiamenti di critica e in comportamenti attivi di protesta. La stessa cosa non può valere per la sfiducia negli altri che rappresenta sempre un fattore che disincentiva l'impegno pubblico, in quanto implica chiusura su se stessi o su una cerchia ristretta di persone, come risulta dalle ricerche che hanno studiato il rapporto tra questi due aspetti. La sfiducia verso le istituzioni, dunque, va compresa anche per l'azione critica e costruttiva che può rappresentare in una democrazia non anestetizzata e non solo come un ostacolo alla sua realizzazione. Che questa componente esista e non possa essere sbrigativamente marchiata con il termine di «antipolitica» cercherò di argomentarlo avanzando alcune ipotesi interpretative a partire da fenomeni accertati in maniera condivisa.

Innanzitutto vi sono differenze significative tra quanto è avvenuto in Italia e quanto è avvenuto negli altri Paesi europei. Sia che consideriamo i dati Eurobarometro che quelli della World Values Survey, ci accorgiamo di alcuni importanti fenomeni. In primo luogo il declino della fiducia riguarda un po' tutte le istituzioni dei Paesi europei, ma è particolarmente forte per le istituzioni politiche, se si considera il periodo che va – grosso modo – dai primi anni Ottanta ai primi anni del nuovo secolo. L'Italia tuttavia va in controtendenza e fa registrare un leggero aumento della fiducia istituzionale (oltreché della fiducia interpersonale) e, in particolare, della fiducia nelle istituzioni politiche. Questo timido aumento è, d'altro canto, comprensibile se si pensa che il livello di partenza è il più basso tra i Paesi dell'Europa occidentale<sup>4</sup>.

Se ci limitiamo alle istituzioni politiche osserviamo che si presenta quel meccanismo del grado di vicinanza o di familiarità di cui si parlava prima. La fiducia dei cittadini europei decresce al crescere della distanza dell'istituzione. La media dei cittadini europei che nel 2006 tende a dare fiducia all'amministrazione cittadina è del 49%; scende al 31% nel caso del Parlamento nazionale, percentuale uguale nel caso del governo nazionale e precipita al 20% se si tratta dei partiti politici. Ma la media di fiducia nei partiti – piuttosto bassa – comprende sia i livelli massimi dei Paesi nordici (oltre il 50% per Danimarca e Paesi Bassi e oltre il 40% della Finlandia) sia quelli minimi dei

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Sciolla, *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004. Nella stessa direzione, ma con un aggiornamento al 2006, vanno i risultati che si trovano in E. Lello, *La rappresentanza politica nella «vecchia Europa»*, «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 3/2007.

Paesi ex comunisti, in buona compagnia con l'Italia (si va dal 15% dell'Italia, Portogallo e Slovacchia al 7% della Polonia). Inoltre l'Italia si comporta come i Paesi ex-comunisti anche per quanto riguarda la media di chi ha sfiducia in *tutte* le istituzioni politiche considerate: ben il 68% di italiani dichiara di avere sfiducia in tutte le istituzioni politiche, superata solo dalla Bulgaria (72%), dalla Cecoslovacchia (74%), dalla Lituania (76%) e dalla Polonia (81%)<sup>5</sup>. Già la consistenza della percentuale di sfiduciati totali dovrebbe sollevare la domanda: possibile che la grande maggioranza degli italiani manifesti una sfiducia apatica, ripiegata sul privato o magari qualunquistica e apolitica? La domanda risulta ancora più pertinente per i giovani italiani il cui livello di sfiducia è ancora più basso della popolazione adulta e tocca, ad esempio per i partiti, la quasi totalità (il 90% dichiara di avere poca o nessuna fiducia).

Il secondo fenomeno su cui vorrei attirare l'attenzione indica già una prima possibile risposta. A percentuali così elevate di sfiducia non corrispondono analoghi livelli di disinteresse politico, di mancanza di partecipazione convenzionale (elettorale) e, soprattutto, di partecipazione diretta o – come più spesso si dice «non convenzionale» – (dai cortei alle petizioni ai boicottaggi) che implica espressioni attive di impegno pubblico e di denuncia. Anzi, secondo i dati di una recente indagine<sup>6</sup> le forme di partecipazione politica convenzionale e non riguardano più del 37% della popolazione italiana e l'interesse politico la maggioranza degli italiani (64,4%), percentuali più basse che in altri Paesi europei (in Germania, ad esempio, la partecipazione politica convenzionale riguarda circa il 66%, quella non convenzionale il 53% e l'interesse politico addirittura l'86%), ma che salgono considerevolmente con il livello di istruzione e, soprattutto, tra i più giovani. Nella fascia di età 15-24 anni la partecipazione diretta sale al 62,4%, quella convenzionale al 49% e l'interesse politico al 60% circa.

Un terzo fenomeno solleva ulteriori domande. In Italia la sfiducia nelle istituzioni non è distribuita uniformemente non solo tra le diverse fasce di età, ma anche là dove meno ce lo aspetteremmo. Essa risulta, infatti, molto superiore al Nord piuttosto che al Sud Italia e il fattore che meglio la spiega è il livello di istruzione<sup>7</sup>. Il profilo tipico dello sfiduciato è: giovane, studente liceale, abitante nelle metropoli del Nord.

Da un lato, allora, la sfiducia istituzionale raggiunge livelli altissimi in Italia, più che in altri Paesi europei, ma nelle aree più sviluppate, secolarizzate e nelle fasce più istruite e giovani della popolazione, là cioè dove è ipotizzabile che la deferenza verso le istituzioni, tipica di un modo di pensare più tradizionalista, lasci il passo alla valutazione in termini di rendimento funzionale, in termini cioè di coerenza tra la «missione» ufficiale dell'istituzione e la sua condotta pratica. L'impossibilità di catalogare complessivamente la sfiducia come apatia e ripiegamento privatistico trova, d'altro canto, un riscontro concreto sia nella popolazione adulta che nel mondo giovanile là dove emerge una correlazione positiva tra la dichiarazione di sfiducia nelle istituzioni politiche e la partecipazione a tutte quelle attività che potremmo chiamare di impegno pubblico o di partecipazione diretta, sia che si manifesti come forma di semplice denuncia o di tentativi di incidere su decisioni governative (attraverso cortei, petizioni, raccolta di firme, boicottaggi etc.)<sup>8</sup>. Volendo individuare, da un altro punto di vista, chi sono gli sfiduciati non passivi, ma critici potremmo anche scegliere – come fa Roberto Biorcio<sup>9</sup> – di incrociare due diverse dimensioni: chi ha sfiducia nelle istituzioni politiche, ma fiducia nella personale capacità di influenzare la politica. Si tratta in questo caso di una pattuglia minoritaria (10,5%) degli italiani, ma non molto inferiore a quella dei fiduciosi a tutto campo (12,6%), da non sottovalutare per il loro possibile ruolo innovatore.

...e le sue buone ragioni

Quanto detto è un invito a distinguere, a non mettere tutti nello stesso mucchio, proprio nel momento di massimo discredito della politica che dovrebbe, per recuperare un minimo di

<sup>5</sup> I dati sono tratti dal *Special Eurobarometer*, «European Social Reality», 2007, pp. 37-38.

<sup>6</sup> I dati sono stati rilevati nel 2005 e riportati in Lello, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 338 e 441.

<sup>7</sup> Cfr. Sciolla, *La sfida dei valori*, cit., p. 122.

<sup>8</sup> Cfr. L. Sciolla, *I giovani tra delusione e partecipazione*, «Quaderni rassegna sindacale», n. 2/2007, pp. 87-104.

<sup>9</sup> R. Biorcio, *Democrazia e populismo nella seconda Repubblica*, in M. Maraffi (a cura), *Gli italiani e la politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 192.

credibilità, saper separare il puro risentimento qualunquistico (che naturalmente esiste ed ha caratteri psicologici) dall'insoddisfazione e dalla sfiducia critica. Quest'ultima è un sentimento e insieme una credenza che ha alla sua base dei meccanismi sociali e non solo psicologici. Alcuni, si è già detto, possono essere fatti risalire ai processi di globalizzazione che tolgono influenza decisionale ai governi nazionali e la trasferiscono ad oligarchie economiche non sottoposte ad alcun controllo democratico. Ma vi sono anche processi sociali che riguardano in particolare l'Italia o che, almeno, in Italia appaiono particolarmente gravi. Il nucleo concerne la credibilità e il funzionamento delle istituzioni democratiche. Non è un caso se le istituzioni meno legittimate sono proprio quelle politiche (governo, Parlamento, partiti). La fiducia nelle istituzioni politiche sembra risentire più delle altre di condizioni esterne o oggettive. Come è stato sottolineato, non è «l'espressione di una caratteristica di base di «personalità fiduciose», ma una valutazione del mondo politico»<sup>10</sup> Questa valutazione può dipendere sia dalle prestazioni (più o meno scarse) delle istituzioni sia dalle aspettative (più o meno elevate) nei loro confronti.

Mi limiterò a segnalare tre problemi irrisolti della democrazia italiana che chiamano in causa le istituzioni politiche di questo Paese e l'incoerenza con i loro compiti istituzionali, e che sono all'origine della sfiducia (che può avere, come si è visto, esiti diversi). Il primo secolare problema mai risolto – lo sta a dimostrare, tra l'altro, anche il ritorno del caso dei rifiuti di Napoli – è la competizione spesso vinta dalle organizzazioni criminali con lo Stato nel dominio di una parte rilevante delle regioni meridionali o addirittura la collusione tra uomini politici e criminalità. Come è stato mostrato da numerose ricerche in ambito internazionale e nazionale, le prime esperienze di socializzazione politica nella scuola e nelle associazioni non incidono sulla fiducia nelle istituzioni politiche tanto quanto gli scandali, la corruzione (e la percezione della corruzione e illegalità diffusa). Mostrano, inoltre, che i livelli di fiducia maturati in seguito ad eventi come lo scandalo del Watergate negli Stati Uniti «sono i migliori predittori dei successivi livelli di fiducia»<sup>11</sup>. Il che significa che la fiducia istituzionale, una volta persa, è molto difficile da riconquistare da parte dell'istituzione politica (il governo in questo caso).

Per quanto riguarda l'Italia non possiamo mettere direttamente in relazione questi due fenomeni non disponendo di serie storiche in questo senso. Possiamo però osservare i dati resi pubblici da «Transparency International» che pubblica annualmente dal 1995 il Corruption Perception Index (Cpi). Esso ordina i Paesi considerati (180 nell'indagine del 2007) secondo il grado di corruzione percepito dai politici e dai pubblici ufficiali, definendo la corruzione come «l'abuso del potere attribuito su basi fiduciarie per ottenere un profitto privato». Nell'ultimo rapporto del 2007 l'Italia raggiunge il livello più alto di percezione della corruzione tra i Paesi europei (se si esclude la Grecia e tre Paesi ex-comunisti), collocandosi al quarantunesimo posto, dopo l'Ungheria e la Repubblica Ceca, a distanza siderale dai primi posti della classifica ottenuti da Danimarca, Finlandia, Nuova Zelanda). Considerando i dati storici, l'Italia si è mantenuta, salvo alcune oscillazioni migliorative nel 2003 e 2004, allo stesso livello.

Considerando, però, un altro indicatore, quello di soddisfazione per il funzionamento della democrazia nel nostro Paese, troviamo che anche in questo caso – come nel caso della fiducia istituzionale – è il più basso tra i Paesi europei nell'arco di ben 25 anni (dal 1976 al 2001), ma mostra, in questo caso, una sensibile risalita che presenta però un avallamento tra l'ottobre 1992 e il novembre 1993, riconducibile certo alla crisi economica, ma da cui non è immune la rivelazione dello scandalo di Tangetopoli e il duplice assassinio dei giudici Falcone e Borsellino<sup>12</sup>.

Il fattore della corruzione e della criminalità organizzata è strettamente connesso al secondo problema irrisolto della democrazia italiana e ad esso, in gran parte, collegato. Si tratta del

---

<sup>10</sup> K. Newton, *Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy*, «International Political Science Review», n. 2/2001, p. 205.

<sup>11</sup> Cfr. A.J. Damico, M.M. Conway e S. Bowman Damico, *Patterns of Political Trust and Mistrust: Three Moments in the Lives of Democratic Citizens*, «Polity», n. 3/2000, pp. 377-400; si veda anche V.A. Chanley, T.J. Rudolph e W.M. Rahn, *The Origins and Consequences of Public Trust in Government: A Time Series Analysis*, «The Public Opinion Quarterly», n. 3/2000, pp. 239-256. Sul rapporto tra fiducia e corruzione in Italia v. D. della Porta, *Social Capital, Beliefs in Government, and Political Corruption*, in S.J. Pharr e R. Putnam (a cura di), *Disaffected Democrats: What's Troubling the Trilateral Countries*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000, pp. 202-228.

<sup>12</sup> Cfr. Sciolla, *La sfida dei valori*, cit., p. 50.

problema della giustizia che, mostrandosi inefficiente e rendendo di fatto un'illusione la certezza della pena, umilia il sentimento di trattamento equo dei cittadini favorendo quei circoli viziosi – ben visibili fin dagli anni della scuola – che generano quell'irresponsabilità sociale generalizzata che permea più gravemente il ceto politico, ma si espande – potremmo dire per imitazione – all'intera società.

Il terzo problema irrisolto della democrazia italiana non è meno grave degli altri e riguarda il ruolo dei partiti e del ceto politico (il successo de «La Casta» è solo un segnale dell'interesse politico e dello sdegno connesso ai privilegi di cui tale ceto gode). Lo svuotamento del ruolo pubblico del Parlamento, l'autoreferenzialità di un ceto politico che ha perso i rapporti con la società e che, ampliandosi a dismisura nel territorio, ha formato un'oligarchia invasiva che ha bisogno di crescenti risorse per mantenersi, si è manifestato in alcuni aggiramenti della volontà popolare (come, ad esempio, il referendum sul finanziamento pubblico dei partiti) o nella sottrazione pura e semplice della preferenza dall'attuale legge elettorale che ha consentito un'ulteriore indicazione dall'alto (dai gruppi dirigenti del partito) di quelli che dovrebbero essere i «rappresentanti» del popolo. L'effetto più dirompente è proprio sulla fiducia nel futuro delle generazioni più (e anche meno) giovani. Queste sanno bene – e lo mostra il confronto con quanto succede con le altre nazioni europee – che non solo i dirigenti degli enti pubblici vengono assunti per «appartenenza» e non per competenza, ma che questa «ragnatela» blocca l'intera società, premia l'affarismo e delude gran parte delle legittime aspirazioni delle persone a trovare lavoro e riconoscimento sociale per quello che valgono.

Un aspetto non meno importante collegato al ruolo dei partiti in Italia, che genera sfiducia istituzionale, è l'estrema estraneità delle parti che si contendono il potere. La sfiducia istituzionale, in una situazione di amico/nemico, tende a risentire anche del colore politico di chi in quel momento è al governo. Agli sfiduciati universali – che guardano alla integrità delle istituzioni – si aggiungono gli sfiduciati occasionali che risentono della mancanza di regole e quadri valoriali comuni all'interno dei quali, in un sistema democratico, dovrebbe trovare posto il legittimo conflitto delle parti in lotta<sup>13</sup>

Se questa non è una democrazia in crisi è comunque una democrazia danneggiata e incompiuta. E il blocco della politica genera il blocco della società. È con questi problemi che la politica dovrà fare i conti se vuole sbloccare una società che – sola in Europa occidentale – rimane al palo per la qualità dell'istruzione dei suoi giovani, per l'esiguità dell'innovazione scientifica, per la modernizzazione incompiuta, per l'informazione. Per quanto riguarda quest'ultima, come nota il *Worldwide Press Freedom Index* del 2007, l'Italia si trova ancora al trentacinquesimo posto, non solo dopo tutti i Paesi nordici, ma dopo la Germania, l'Inghilterra, la Francia, la Spagna, il Portogallo, la Grecia e persino Taiwan e le isole Mauritius.

Se il famoso «sovrano popolare» che è a fondamento della nostra Costituzione, e a cui tutti frettolosamente e un po' ipocritamente si richiamano, diventa un sovrano impotente, incapace di far sentire le proprie ragioni attraverso i propri rappresentanti e di esprimere un'opinione informata, sarà, come diceva molti anni fa Giovanni Sartori, «un sovrano vuoto». E un «sovrano vuoto, che non sa e non dice è un sovrano da nulla, un re di coppe»<sup>14</sup>.

Per contrastare la sfiducia ben fondata, che ha delle buone ragioni, non bastano gli appelli al «senso civico», perché a nessuno si può chiedere di fare l'eroe in contesti caratterizzati dalla tolleranza di comportamenti illegali. Questa si combatte e si recupera invertendo la rotta, rompendo l'autoreferenzialità del ceto politico, stabilendo un nuovo rapporto tra politica e società e un rapporto più trasparente tra politica ed economia. In conclusione, il rapporto tra fiducia e istituzioni è un rapporto a doppio senso: le istituzioni quando non funzionano come dovrebbero retroagiscono sulla base sociale che le legittima creando un blocco della società, ostacoli alla cooperazione e impedimenti di ogni sorta. Rompere questo circolo vizioso non è facile perché significa innanzitutto capire le buone ragioni della sfiducia smettendo di gettare tutto nel calderone dell'antipolitica, se non si vuole che la profezia del livore qualunquistico si autoadempia. Per quanto paradossale possa sembrare, è compito della politica riformare sé stessa, culturalmente e moralmente, prima che sia troppo tardi.

<sup>13</sup> Su questi aspetti si è sofferse\* *pubblica*, «Quaderni di scienza politica», n. 1/2008.

<sup>14</sup> G. Sartori, *Opinione pubblica*, «Enciclopedia del Novecento», vol. IV, Roma, 1979, p. 939



**Loris Zanatta**

### **Se una democrazia si guarda allo specchio**

Tristi o arrabbiati, depressi o confusi, gli italiani si guardano nello specchio europeo e si trovano brutti, invecchiati, spenti. Vi cercano le tracce d'una gioventù svanita, i tratti d'un viso fiducioso, lo sguardo volitivo d'un tempo, ma non lo trovano: lo specchio delle nostre brame ci dice che non siamo noi la più bella del reame e più vi ci fissiamo più ci accorgiamo di come vorremmo essere e non siamo. Vien così da pensare che se avessimo più coraggio ed umiltà, voglia di vederci e capirci per quel che siamo, prenderemmo di tanto in tanto in mano un altro specchio, forse più impietoso ma sincero: lo specchio latinoamericano, un pezzo di vetro dove nessuno ha mai pensato di cercarsi, probabilmente ritenendolo uno strumento inutile ed offensivo, popolato da immagini storpie e crude a noi del tutto estranee. Sarà così? Perché, in fondo, latini d'Europa e d'America, specie quei latini cui tanto sangue e usi abbiamo dato, non dovrebbero somigliarsi? Rimirandoci in quello specchio non ci sarà difficile cogliervi modi di vivere, relazioni sociali, culture politiche, ma ancor più furbizie, tic e nevrosi così familiari alla realtà nostra d'ogni giorno. Un amico acuto, italiano d'Argentina, me lo disse bene un giorno: «l'Italia è l'Argentina coi soldi». Una *boutade*, ovvio, ma non così avventata. Il nostro mal di vivere, le nostre aspettative deluse, la nostra crescente sensazione di sfiducia e di amarezza potranno forse trovare oltre la parete lucida dello specchio latinoamericano taluni tratti profondi del nostro stesso essere; tratti così viscerali da risultare talvolta inconsci, veri e propri cardini invisibili della peculiare *polis* che abbiamo costruito, retaggi storici antichi e pesanti che credevamo d'aver sradicato ma tornano e ritornano, come *imprinting* genetici ch'era illusorio pensare d'aver cancellato. Qualcosa che sta più in fondo e più nascosto dei partiti e delle regole elettorali, dei presidenzialismi o dei parlamentarismi, perfino della Costituzione e delle leggi, perché annidato nelle nostre più intime fibre, dove più dove meno, ma tendenzialmente sia a destra sia a sinistra, sia in alto e sia in basso, nello Stato e nella società, nello spettacolo e nello sport, come una specie di dna in continuo flusso, una sorta di antropologia della nazione.

Divisi ma omogenei. Il mito monista

Cosa vedremo, dunque, in quello specchio? Ne bastino tre elementi, a loro volta padri di infinite genie. Il primo, il più etereo e forse anche il più radicato nelle menti e nei corpi di cittadini e istituzioni, è quel che potremmo chiamare il mito monista dell'unità, o meglio ancora dell'omogeneità, facile a trasformarsi in un vero e proprio desiderio di unanimità. Ma non dell'unità di regole, procedure, istituzioni, valori minimi quali il rispetto dovuto a tutti i membri d'una comunità, bensì un'unità d'essenza, d'identità, vincolante e normativa. Un miraggio di omogeneità fuor dal quale, è inevitabile, comincia l'area minata del nemico, se possibile da denigrare ed escludere. Non che l'Italia, va da sé, proprio come i cugini d'oltreoceano, sia unita, né omogenea, men che meno unanime; semmai il contrario, congerie com'è di campanili, corporazioni, chiese e ideologie. Ma proprio questo è il punto: nella latinità nostra come in tanta parte di quella americana si direbbe imporsi prepotente una accanita resistenza alla fisiologica frammentazione e pluralità della *polis* ed un altrettanto impellente desiderio di ricondurla ad unità e omogeneità, di redimerla più che di governarla; quasi che il molteplice non fosse una dimensione ormai connaturata alla nostra modernità, da metabolizzare creando sempre più fini e flessibili strumenti istituzionali e culturali, bensì una patologia che mina l'unità originaria del corpo sociale, un artificio che divide ciò che dovrebbe essere naturalmente coeso e solidale. Inutile dire che dal contrasto tra una realtà sociale, culturale, spirituale e perfino etnica sempre più frammentata e l'accanimento nella

coltivazione di miti monisti è difficile sorga il ciclo virtuoso capace di rendere più fluida e armonica la convivenza, più sereno ed efficiente il sistema.

Quale sia l'origine di tale mito è difficile dire e dimostrare, anche se una genealogia non ne è impossibile, qui come in America, dove l'organicismo sociale della cristianità e la sovrapposizione tra unità religiosa e unità politica hanno plasmato menti, corpi e istituzioni per secoli, favorendo la percezione della molteplicità come condizione innaturale, come patologia sociale e spirituale. Quel ch'è invece più evidente, nella storia ed oggi, è com'esso si manifesti e che conseguenze abbia. Basti pensare a quanto fertile sia stata e continui talvolta ad essere la nostra storia, come quella latinoamericana, nel produrre miti palingenetici imperniati sulla promessa dell'unità assoluta, della ricucitura delle fratture, della perfetta sintesi: ora nel nome dello Stato e della Nazione, ora di Dio e della Chiesa, ora del Popolo e della Rivoluzione, ora della Giustizia o dell'Onestà, del Territorio o dell'Etica o semplicemente del leader; quasi che da noi la modernità stentasse a secolarizzarsi, a manifestarsi in un dialogo aperto e razionale sulle concrete opzioni del vivere comune per preferire imboccare l'antica e rassicurante via della Chiesa e delle Chiese, secolari e non, sacre e profane, delle politiche religiose o delle religioni politiche, sempre pronte a dischiudere davanti a noi il miraggio dell'unità, della giustizia, della salvezza e naturalmente a sconfessarsi e demonizzarsi a vicenda.

Così è al punto che la nostra storia e il nostro presente, come le fragili basi della nostra ancor giovane democrazia, tendono ad oscillare, nel proporzionale come nel maggioritario, nel centralismo come nel federalismo, tra due poli altrettanto protesi all'unità: il primo, più assertivo, attraverso l'esercizio pratico o ideale di una sorta di monopolio della legittimità, di manicheismo politico e ideologico che finisce per escludere o delegittimare l'avversario e per trasformare la dialettica politica in un gioco a somma zero, dove chi vince prende tutto e chi perde va all'inferno dei reprobri; il secondo, più blando ma colmo di germi degenerativi, che induce queste o quelle élites a ricercare l'unità attraverso trasformismi o consociazioni, fino a diluire le differenze in una vischiosa gelatina che svuota poco a poco la rappresentanza politica del suo vitale legame con le istanze che dovrebbe rappresentare, col nefasto risultato di fare loro perdere legittimità e credibilità.

Detto in estrema sintesi, il mito dell'unità, o meglio ancora dell'omogeneità, oscillante tra gli estremi delle pulsioni totalitarie e delle pratiche trasformistiche, rivela un deficit storico e antropologico della nostra democrazia, assai familiare a molte democrazie latinoamericane: una scarsa consuetudine, per non dire un'istintiva diffidenza per il pluralismo; verso cioè il tratto culturale e spirituale che più di ogni altro nutre una democrazia moderna, nella politica e nello sport, nella società e nella religione, nell'informazione e nell'educazione.

#### Il populismo, una cultura pre-politica

Meno astratto e più prosaico, ma a suo modo figlio di quell'inveterato mito, è il rapporto degli italiani, e dei latinoamericani, non tutti ma i più, con la politica e la democrazia. La politica democratica, quella lenta, graduale, negoziata e spesso bizantina dello stato di diritto moderno, non appassiona, non scalda, non convince. A meno che non dischiuda orizzonti radiosi, non scateni «forze liberatrici», non prometta Rivoluzioni socialiste, liberali o morali, radici cristiane e giustizie sociali, Padanie libere e Terre promesse e sicure: palingenesi, per l'appunto, grandi architetture ideali, o ideologiche, che dispensino senso, appartenenza, unità. Altrimenti la politica è sospetta e ancor più lo sono coloro che la fanno, uomini e istituzioni. Parlamenti e partiti, tutti oligarchi pronti a seminar zizzania in un corpo sociale altrimenti unito e pacifico, oppure a far comunella contro quello stesso corpo, a tramutarsi in casta incastonata al potere come cozza a scoglio. Ecco allora levarsi le mai sopite e sempre latenti pulsioni all'omogeneità, sotto forma di spinte populiste che invocando il «noi» pulito contro il «loro» sozzo e infetto indicano la via della redenzione attraverso il recupero della purezza e dell'unità. È quel che oggi si torna a chiamare «antipolitica», ma che sarebbe forse opportuno chiamare pre-politica, invocando come invoca legami sociali primigeni e primitivi, terre e sangue, famiglie e mestieri, clan e comunità di spirito, *caudillos* e feudatari, come a rinverdire l'antica trama di una società di corpi più che di cittadini, di tribù unite e coese più che di individui liberi e razionali; di una società, dunque, dove più che in crisi l'*ethos* democratico non è mai pienamente maturato, restando confinato entro i ristretti limiti di

legami e istituzioni pre-politiche, incapace di permeare l'arena pubblica, la piazza globale, lo spazio di tutti.

Il patrimonialismo, l'antico vizio

*Dulcis in fundo*, si fa per dire, più che prosaico letale, il mito monista dell'omogeneità è padre del costume che più ammorbida la nostra democrazia e più inquina le nostre relazioni sociali, le nostre istituzioni, la nostra cultura politica, in una parola, appositamente antica, la nostra civiltà. Un costume così radicato e «naturale» da passare talvolta inosservato, da indurre più a fatale rassegnazione che a salutare indignazione, o da essere costantemente condannato ma pur sempre ossessivamente praticato, pagliuzza sempre vista negli occhi altrui per occultare la trave piantata nei propri. Mi riferisco alla assidua pratica patrimonialista nell'esercizio del potere; di qualsiasi potere, grande e piccolo, centrale e locale, politico e amministrativo, condominiale o polisportivo; ed ai suoi «figlioli», pane nostro quotidiano: nepotismo e clientelismo, favoritismo e familismo, corruzione e concussione, condono ed evasione. Se la vittoria è trionfo, in fondo, se non è maggioranza transeunte ma gloriosa affermazione di Verità, Libertà, Unità contro il nemico alle porte, nulla inibirà il vincitore dal far suo il bottino, accampandosi sul territorio conquistato, premiando i fedeli e punendo i vinti, ritagliandosi regole nuove come abiti su misura, annunciando sempre improbabili rigenerazioni. Salvo lasciare, finita la sbornia e svanita l'illusione, macerie d'istituzioni, deserti civili, cumuli di rancore.