

Giovanni Sartori

DEMOCRAZIA: COSA È

BUR

SAGGI

DEMOCRAZIA DEGLI ANTICHI E DEMOCRAZIA DEI MODERNI

«È chiaro che tutte le condizioni della libertà hanno cambiato; la parola stessa libertà non ha il medesimo significato presso gli antichi e presso i moderni... Sarà sempre utile studiare gli antichi, come puerile e pericoloso imitarli.»

(E. LABOULAYE)

8.1. DALLA CITTÀ ALLO STATO

L'esperienza storica ha prodotto e collaudato due tipi di democrazia: 1) la democrazia diretta, vale a dire la democrazia come partecipazione; 2) la democrazia indiretta, vale a dire la democrazia rappresentativa. La prima è un esercizio in proprio e in questo senso *diretto* del potere, laddove la seconda è un sistema di *controllo* e di limitazione del potere. Nel primo caso un reggimento democratico è fondato sulla partecipazione dei cittadini al governo della loro città: è la democrazia della *polis* e delle sue imitazioni medievali. Nel secondo caso un regime democratico è invece affidato ai meccanismi rappresentativi di trasmissione del potere.

A prima vista la partecipazione può sembrare più soddisfacente e anche più sicura che non la rappresentanza, dal che si può ricavare che la democrazia diretta sia più autentica e migliore di quella indiretta. Ma sta di fatto che la *polis* e i comuni medievali hanno vissuto una esistenza effimera e turbolenta; e questo a dispetto del fatto che la *polis* fosse un laboratorio ideale per un'esperienza confinata nell'ambito dei puri e semplici principi democratici: non solo le dimensioni della città antica erano piccolissime, ma i cittadini vivevano in simbiosi con la loro città, una città alla quale erano avvinati da un comune destino di vita e di morte. Nondimeno la democrazia come partecipazione si rivelò assai fragile nello stesso irripetibile terreno di coltura nel quale fece le sue prove, in quella piccola comunità cementata da un *ethos* indifferenziatamente religioso morale politico, che fu la *polis*.

Insisto nel dire *polis* perché il referente della democrazia antica non fu per niente una città-Stato, come spesso ci viene detto; fu una città-comunità, una città *senza Stato*¹. E se questo punto preliminare non è chiarito, partiamo subito sbagliando.

Stato viene da *status*, e sino al XVI secolo «stato» (con la minuscola) ha indicato una situazione qualsiasi, come nella espressione stato di cose, oppure una condizione, come nella espressione stato sociale, e specificamente un ceto, lo stato nel quale uno nasce. La parola Stato entra nel vocabolario politico in Italia in espressioni quali «Stato di Firenze» e «Stato di Venezia» per caratterizzare le formazioni politiche per le quali la terminologia medievale (*regnum*, *imperium* o *civitas*) era manifestamente inadeguata. È Machiavelli che registra per primo quest'uso all'inizio del *Principe*: «Tutti li Stati, tutti i domini che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini sono o repubbliche o principati». Ma l'affermarsi di questa nuova parola fu lentissimo. Non la troviamo in Bodin, il teorico della sovranità; Hobbes diceva, di regola, *commonwealth*; e Stato non è ancora accolto, come voce, nella *Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert. Nel XVII secolo la parola fu usata più che altro nella disputa sulla «ragion di Stato», nella quale la parola importante era ragione (il diritto-dovere di salvaguardarsi), non Stato². E questo lentissimo attecchire della parola corrisponde al lentissimo costituirsi della cosa. Anche il malfamato Stato dell'assolutismo monarchico era soltanto uno Stato «patrimoniale» che si reggeva sull'esercizio che il sovrano riusciva a pagare. Come Stato lo Stato assoluto era piccolissima cosa: una corte, fortificazioni, soldati e, s'intende, il diritto di comandare. L'apparato burocratico era, per noi, risibile; e nulla, o quasi nulla, era gestito in proprio dallo Stato. La parola Stato diventa importante e necessaria soltanto quando comincia a designare una *Herrschaft*, un dominio caratterizzato da presenza strutturale, impersonalità, e effettivo controllo territoriale, su tutto il territorio sul quale vanta giurisdizione. Per arrivare a tanto si deve arrivare al XIX secolo. E dunque lo Stato che noi conosciamo, lo Stato come complesso e vastissimo insieme di strutture di comando, di amministrazione e di legislazione

¹ Sulla nozione di Stato in generale vedi Matteucci (1984).

² Resta classico, sulla ragione di Stato, Meinecke (1942).

sostenuto da una varietà di apparati, è per l'Occidente una entità che comincia a diventare gigantesca solo con la prima guerra mondiale.

Tornando ai greci, il loro vivere politico era tutto risolto nel convivere nella *polis*, nella piccola città costituita in *koinonía*, in comunità. La loro era, ripeto, una democrazia «senza Stato». Anche a voler retrodatare la parola Stato al mondo antico, la possiamo riferire ai romani e, ancor meglio, ai di-spotismi asiatici; ma non ai greci.

Senza Stato non vuol dire che la *polis* fosse tutta autogestione. La democrazia ateniese era sì una entità relativamente semplice; ma non tanto semplice da risolversi senza residuo nell'*ekklesia*, e cioè in una assemblea cittadina. Intanto, esisteva anche un consiglio (*boulé*) di 500 membri; e poi esisteva tutta una varietà di magistrature. Senonché le cariche pubbliche erano attribuite, di regola, per sorteggio e in rapidissima rotazione¹. Il che spiegava un vivere politico senza politici. È, come già notato, una configurazione *orizzontale* (non verticale) della politica nella quale governati e governanti si scambiano, a turno, le parti. Difatti sia la nozione di sovranità popolare come la distinzione tra titolarità e esercizio del potere sono di elaborazione medievale. I greci non ne avevano bisogno. È vero (retrospettivamente) che la loro democrazia diretta era l'esatto equivalente di un sistema interamente risolto nella sovranità popolare. Ma siccome il *demos* sovrano riassorbiva tutto, quel tutto non richiedeva scorpori e distinzioni tra popolo sovrano quanto a titolarità, e altri «sovran» quanto ad esercizio. Dunque, senza Stato è, in primo luogo, *senza verticalità*.

Ma lo stato di essere «senza Stato» è anche obbligo di restare città, di restare *intra moenia*, e cioè di restare piccoli. Atene, si calcola, arrivò a un massimo di 30-35 mila cittadini (su un totale di 300 mila abitanti). La *polis* democratica fiorì, ma alla stessa stregua però, perché incapace di ingrandirsi, perché condannata allo spazio che la istituiva e rendeva possibile. Insomma, senza Stato comporta *senza estensione*. E

¹ Cfr. Aristotele (*Politica*, 1317 b): «Le cariche debbono essere date per sorteggio... non si può mai tenere due volte la stessa magistratura... le cariche, o tutte o quante è possibile, debbono essere di breve durata... l'assemblea deve essere sovrana assoluta in tutte le risoluzioni... nessuna magistratura deve esercitare alcuna sovranità, o molto limitata».

se ci occorre estensione, se la città senza territorio è una entità non vitale, allora occorre passare dalla città allo Stato. Per compiere questo passaggio senza perdere la democrazia ci sono voluti più di duemila anni. La democrazia dei moderni non è più condannata ad essere piccola, è svincolata dai limiti di grandezza. Ma è così perché si pone come Stato. E dunque chi parte dalla premessa che la democrazia antica era una «città-Stato» dà per risolto il problema che era da risolvere.

8.2. PARTECIPAZIONE E RAPPRESENTANZA

Fermare che la democrazia degli antichi era senza Stato equivale a stabilire che quella democrazia non è più possibile, che non è applicabile alla realtà dei moderni. Ma supponiamo che lo sia. Se lo fosse, sarebbe preferibile?

Aristotele – ricordiamolo – classificava la democrazia tra le forme degenerative di governo: per lui democrazia era il cattivo «governo dei molti», tale perché nella democrazia i poveri governano nell'interesse proprio (invece che nell'interesse generale). La democrazia definita come «governo dei poveri a proprio vantaggio» ci colpisce come una straordinaria anticipazione di modernità, come una visione socio-economica di democrazia. Ma non è così. Non è che Aristotele arrivi ai poveri perché i più, i molti, sono poveri. Aristotele avverte espressamente che una democrazia è tale anche se i poveri fossero i meno. Il suo argomento è logico. Aristotele costruisce la sua tipologia complessiva su due criteri: il numero dei governanti, più l'interesse che essi servono (generale o proprio). Così il governo dell'uno si sdoppia in monarchia (buona) e tirannide (cattiva); il governo dei pochi in aristocrazia (buona) e oligarchia (cattiva); e il governo di molti in *politeia* (buona) e democrazia (cattiva). Quella di Aristotele non era dunque una definizione economica della democrazia, ma uno dei tre casi possibili di malgoverno, di governo nell'interesse proprio.

Ma anche senza tipologia d'insieme dei regimi politici, tutti gli osservatori di quel tempo videro nella democrazia un cattivo governo. Per Erodoto – l'inventore del nome – la ca-

atteristica fondante della democrazia era la *isonomia*, eguali leggi, regole eguali per tutti. Ma appena cinquant'anni dopo, nel 406 a. C., si gridava – riferisce Senofonte – «che era assurdo che il *demos* non avesse il diritto di fare quel che gli piace». Che è come dire che il «buono» della democrazia ateniese fu lestamente travolto. La *isonomia* ebbe breve vita; e la realtà che Aristotele osservava era una città nella quale il *demos* faceva e disfaceva le leggi a suo piacimento e, per questa via, una città polarizzata dal conflitto tra poveri e ricchi. La democrazia ateniese finisce, diremmo noi, nella lotta di classe. Ed è un esito che non sorprende.

L'autogoverno, quello vero, quello che praticavano i greci, comporta una totale devozione del cittadino al pubblico servizio: governarsi da sé vuol dire passare la vita governando. «Il cittadino... si dava per intero allo Stato; gli dava il sangue nella guerra; il tempo nella pace; non aveva libertà di lasciar da parte gli affari pubblici per occuparsi dei propri... doveva piuttosto tralasciare questi per lavorare a profitto della città» (Fustel de Coulanges, 1925, II, p. 152). A questo modo l'assorbente politica richiesta dalla conduzione in proprio dei pubblici affari crea un profondo squilibrio tra le varie funzioni della vita associata. Il cittadino era tale a tempo pieno. Ne risultava una ipertrofia della politica in corrispondenza a una atrofia dell'economia. Il «cittadino totale» produceva una società malformata.

Da quanto sopra si ricava che la democrazia indiretta, e cioè rappresentativa, non è solo una attenuazione della democrazia diretta; ne è anche un correttivo. Un primo vantaggio del governo rappresentativo è che un processo politico tutto intessuto di mediazioni consente di sfuggire alle radicalizzazioni elementari dei processi diretti¹. E il secondo vantaggio è che anche senza «partecipazione totale» la democrazia rappresentativa pur sempre sussiste come sistema di controllo e limitazione del potere. Il che consente alla società civile intesa come società pre-politica, come sfera autonoma e autosufficiente, di dispiegarsi come tale. Insomma, il governo rappresentativo libera a fini extra-politici, di attività

¹ Il punto è da ricollegare a quanto si è visto sopra, 5.7, e cioè al fatto che il sistema rappresentativo finisce per essere a somma positiva, mentre la democrazia diretta finisce per essere a somma nulla, e quindi un meccanismo che i) aggrava i conflitti, e che ii) attiva il principio maggioritario assoluto.

economica o altra, l'insieme di energie che la *polis* assorbiva nella politica. Chi torna oggi a esaltare la democrazia partecipativa non ricorda che la *polis* sprofondò in un vortice di troppa politica. Aristotele notava che chi ha bisogno di lavorare per vivere non poteva essere cittadino. E Rousseau, dopo aver ricordato che in Grecia «erano gli schiavi che lavoravano» poiché «il gran daffare [del popolo] era la propria libertà» esclamava: «Che! La libertà non si mantiene che poggiando sulla servitù? Forse. I due eccessi si toccano...» (*Contratto Sociale*, III, 15). Si toccano, o meglio si toccavano, allora. Oggi, nella democrazia rappresentativa non più: noi di certo non siamo condannati alla «condizione infelice» nella quale «il cittadino può essere perfettamente libero solo quando lo schiavo sia perfettamente schiavo» (ibid.).

Allora, se fosse possibile la democrazia diretta e partecipativa degli antichi sarebbe preferibile? È davvero dubbio. Si potrà continuare a pensare – se così ci piace – che i moderni, per realizzare la democrazia in grande, si sono dovuti contentare di meno democrazia. Ma anche di questo fortemente dubito. Come passeremo a mostrare, se i moderni pretendono meno dalla democrazia letterale – e cioè dal potere popolare – essi pretendono infinitamente di più dalla *liberal-democrazia*, da quell'altra cosa che essi chiamano democrazia. Quando si dice «partecipazione al potere» non si dice libertà individuale. Dalla mia infinitesimale aliquota di potere – che è il potere di concorrere assieme a tutti alla formazione di regole imperative alle quali sarò sottoposto – non si ricava la mia libertà nei confronti del potere. Quando si dice, invece, controllo e limitazione del potere non è solo che si pretende di meno per ottenere di più; è che si tenta di risolvere il problema dell'oppressione dell'uomo sull'uomo rivendicando per ognuno la sua individuale libertà.

8.3. LIBERTÀ COLLETTIVA E LIBERTÀ INDIVIDUALE

I greci, e specie gli ateniesi, erano liberi? Sembra ovvio rispondere sì. Ma una lunga lista di autori risponde no¹. Tra

¹ Il dibattito risale a Benjamin Constant, *Della Libertà degli Antichi Paragonata a quella dei Moderni* (1819); un testo che lo imposta a tutt'oggi.

questi ultimi la negazione più recisa è di Fustel de Coulanges (1925, I, p. 325): «l'aver creduto che nelle città antiche l'uomo godesse della libertà è il più strano errore di quanti se ne possano commettere. Egli non ne aveva la più lontana idea... Aver diritti politici, votare, nominare magistrati, poter essere arconte, ecco ciò che si chiamava libertà; ma non per questo l'uomo era meno asservito allo Stato». Fustel dice Stato, e così dicendo appesantisce il diniego oltre il giusto. Resta vero che la libertà degli antichi è diversissima da quella dei moderni; e quindi che la loro non era libertà *per noi*, alla stregua del nostro concetto di libertà.

Per capire bene, è bene far capo alla concezione greca dell'uomo. Quando Aristotele definiva l'uomo un animale *politico* non intendeva, banalmente, che l'uomo si trova a vivere in una casa detta *polis*; ne definiva l'essenza e dichiarava una antropologia. Nel vivere politico i greci non vedevano una parte o un aspetto della vita: ne vedevano la pienezza e l'essenza. L'uomo non-politico era per i greci un *ídion*, un essere incompleto e carente (il nostro «idiota») la cui insufficienza stava, appunto, nella sua debolezza di *polis*. Insomma, per i greci l'uomo era senza residuo il *polítes*, il cittadino; il che rende inconcepibile distinguere e poi contrapporre il singolo alla sua città. Dal che coerentemente deriva che per loro la libertà si risolveva senza residuo nel governo collettivo. Era, in concreto, libertà? Sì e no. Lo era perché la città era piccola e la loro democrazia era diretta (senza Stato). Ma lo era in modo precario. E non lo era se specificiamo libertà *individuale* e se intendiamo quella libertà come *protezione* di ogni singolo individuo.

La precisazione non nega in alcun modo che la civiltà greca sia stata una ricca, molteplice e vitale esplosione di «spirito individuale». Quel che si nega è che la libertà del singolo fosse protetta. E le due tesi sono perfettamente compatibili. Il fatto che un prepotente istinto individualistico traversi tutta l'esperienza della democrazia di tipo ateniese, non smentisce che l'individuo vi restava indifeso e in balia della collettività. E il fatto è che quella democrazia non aveva rispetto degli individui; piuttosto è stata caratterizzata dal sospetto verso gli individui. Diffidente e gelosa di ogni personalità eminente, volubile nei suoi riconoscimenti e spietata nelle sue persecuzioni, era una città nella quale l'ostrac-

smo non costituiva una punizione ma una precauzione, era una democrazia che bandiva Ermodoro da Efeso perché non intendeva permettere che uno dei suoi cittadini fosse migliore degli altri. Puntualizza benissimo Werner Jaeger (1936, p. 179): «La polis quale totalità della comunità civile dà molto; ma può anche esigere il massimo. Essa si impone senza riguardo alcuno agli individui e imprime loro il proprio suggello... Il valore dell'individuo e della sua condotta si misura esclusivamente in ragione del vantaggio o del danno della polis».

Il punto è, allora, che per noi non è più vero che il cittadino sia «tutto l'uomo». Noi riteniamo invece che la persona umana, l'individuo, sia un *valore in sé* indipendentemente dalla società e dallo Stato. Tra noi e gli antichi c'è stato il cristianesimo, il rinascimento, il giusnaturalismo, la Riforma e tutta la lunga meditazione filosofica e morale che si conclude in Kant¹. È la differenza che spiega come mai il mondo antico non conosceva l'*individuo-persona* e non poteva pregare «il privato» come sfera morale e giuridica *liberante* e promotrice di autonomia, di auto-realizzazione.

Certo, i greci fruivano di uno spazio privato che era tale nel fatto. Ma non riconoscevano uno spazio privato come proiezione della persona, né come sfera etico-giuridica. *Idion*, la parola greca per il latino *privatus*, è l'opposto (difettivo) di *koinon*, di ciò che è comune (e buono). Un significato che si trasmette nel latino *privatus* che indica, quantomeno in origine, «privazione» (come nel verbo *privare*). Da questi antenati alla sfera privata intesa positivamente come un diritto e, ancor più, come una sfera morale, il passo è lungo e lento. Per tanto i greci non potevano concepire una sfera privata, personale, di libertà; né potevano, alla stessa stregua, concepire la libertà come *rispetto* e *tutela* dell'individuo-persona. Per loro

¹ Volendo isolare in questo lungo processo la svolta determinante con-
cordo con Niebuhr che è data dal rinascimento. «Se il protestantesimo» egli
scrive «costituisce il punto terminale di innalzamento dell'idea di individuali-
tà nel quadro della religione cristiana, il Rinascimento è la vera culla... del-
l'individuo autonomo... Il Rinascimento si è atteggiato a riesumatore della
classicità... ma il pensiero classico non aveva la passione dell'individuo quale
si manifesta nella Rinascenza. Il fatto è che utilizza una idea che poteva ger-
minare soltanto sul terreno del Cristianesimo. E trapianta questa idea nel
contesto del razionalismo classico, per produrre un nuovo concetto di auto-
nomia individuale che era ignoto tanto alla classicità quanto al Cristianesimo»
(1941, p. 61).

l'individuo non aveva «diritti», e non fruiva in alcun senso di «difesa giuridica». La sua libertà si risolveva senza residuo nella sua partecipazione al potere e così nell'esercizio collettivo del potere. A quel tempo era molto. Ma nemmeno a quel tempo garantiva l'individuo. Né si riteneva, a quel tempo, che l'individuo fosse da garantire o che avesse diritti individuali da far valere.

È chiaro, oramai, in che senso si nega che la libertà degli antichi fosse libertà. Non lo era se per libertà si intende uno stato individuale di *indipendenza* e di *sicurezza*. C'è oggi chi spregia la scoperta dell'individuo e del suo valore usando «individualismo» in senso derogatorio. Forse troppo individualismo è cattivo; e certo l'individualismo si manifesta in forme deteriori. Ma al tirare delle somme non dovrebbe sfuggire che il mondo che non riconosce valore all'individuo è un mondo spietato, disumano, nel quale uccidere è normale, normale come morire. Era così anche per gli antichi; non più per noi. Per noi uccidere è male; male perché la vita di ogni uomo conta, vale, è sacra. È questa credenza di valore che ci fa rifiutare la crudeltà degli antichi e, ancora oggi, delle società non-individualistiche.

Ma ammettiamo - *arguendo* - che l'individuo non sia un valore da tutelare. Anche così, non è che ritornando alla formula degli antichi diventeremmo liberi al modo degli antichi. Nella città-comunità degli antichi la libertà non si affermava opponendosi allo Stato: lo Stato non c'era. La libertà si affermava, all'inverso, nel prendere parte al potere collettivo. Ma una volta posto lo Stato come organo materialmente distinto e funzionalmente sopraordinato alla società, il problema si capovolge: e di conseguenza l'istanza democratica dei moderni si è enucleata in opposizione allo Stato. Quale che sia il rispetto o il dispregio che ciascuno di noi porta all'individuo-persona, resta il fatto che la micro-democrazia antica non aveva da risolvere il problema dei rapporti tra cittadini e Stato, mentre la macro-democrazia moderna sì. I greci potevano essere liberi, a loro modo, anche partendo dalla polis per arrivare al *polites*. Noi possiamo restare liberi solo se procediamo in senso esattamente opposto: partendo dai «diritti dell'uomo» e cominciando dal cittadino per arrivare allo Stato.

La formula «tutto nella polis» promuove, o può promuovere

vere, una democrazia ad alto tasso di fusione comunitaria. La formula «tutto nello Stato», che poi si esplica in tutto *per* lo Stato, è invece la formula dello Stato totalitario. Al modo dei greci, noi saremmo perfettamente schiavi.

8.4. DEMOCRAZIA E REPUBBLICA

Si dice sempre che la vita della democrazia antica fu breve. Quanto breve? È difficile precisare perché non siamo d'accordo su quando farla cominciare. La riforma di Clistene è del 508 a. C. Peraltro la parola democrazia viene coniata da Erodoto, il che ci sposta alla metà del secolo successivo. Siccome la democrazia ateniese virtualmente finì nel 323 a. C., al massimo stiamo considerando un secolo e mezzo. Dopodiché sparisce non solo la cosa, ma anche la parola. Per circa duemila anni di «democrazia» non si parla quasi, e quando viene ricordata la parola è derogatoria. Nel *De Regimine Principum* Tommaso fa testo per tutti: «quando un regime iniquo è condotto dai molti (*per multos*), viene detto democrazia». Per duemila anni l'ottimo regime, la forma politica ideale, è stata chiamata *respublica*, repubblica. E dire repubblica è diverrissimo dal dire democrazia.

Res publica è «cosa di tutti», mentre democrazia stava, in Aristotele, per «cosa di una parte» (il *demos* come parte povera del tutto). E se democrazia allude al «potere di qualcuno» (di una parte), *res publica* allude invece all'interesse generale, al bene comune. *Respublica* designa dunque un sistema politico di tutti nell'interesse di tutti. Difatti in inglese diventa *common weal* e poi *commonwealth*, bene e benessere comune. In sostanza, «repubblica» si proietta – semanticamente parlando – in un sistema politico uniformemente equilibrato e distribuito in tutte le sue componenti, in un aureo mezzo tra i due estremi della «cosa di uno solo» da un lato, e della «cosa del popolo» dall'altro.

Storicamente la differenza tra democrazia e repubblica diventa addirittura una opposizione. Alla fine del XVIII secolo, nel 1795, Kant (1946, pp. 118-19) criticava coloro che avevano cominciato a «confondere la costituzione repubblicana con quella democratica», osservando che – quanto all'esercizio del potere – ogni regime è «repubblicano o dispotico».

co», e che la democrazia, nel senso proprio della parola, «è necessariamente un dispotismo». I costituenti americani non erano di diverso avviso. Nel *Federalista* (n.ro 10) Hamilton e Madison chiamavano «repubblica» il sistema rappresentativo, e «democrazia» la democrazia diretta. Su quest'ultima, definita «una società di pochi cittadini che si riuniscono e amministrano di persona la cosa pubblica», Madison scriveva che «le democrazie hanno sempre offerto spettacolo di turbolenza e di dissidi, si sono sempre dimostrate in contrasto con ogni forma di garanzia delle persone o delle cose; e hanno vissuto una vita che è stata tanto breve, quanto violenta ne è stata la morte». La Costituzione degli Stati Uniti era intesa a creare una repubblica salvata da pericoli democratici. Anche la rivoluzione francese aveva in mente l'ideale di repubblica. Unica eccezione in tanto unanime coro fu Rousseau; ma la sua fu eccezione piccola. Intanto, se «democrazia» veniva riferita a Atene, Rousseau era allineato: quella di Atene fu cattiva democrazia. Egli pregiava invece spartani e romani, che mai furono democrazie. Rousseau fa eccezione solo nell'usare la parola in senso apprezzativo; ma in subordine a repubblica. «Chiamo Repubblica» scriveva «ogni Stato governato da leggi... perché solo così governa l'interesse pubblico. Ogni governo legittimo è repubblicano» (*Contratto Sociale*, II, 6).

Come si spiega che un termine che oggi riscalda tanto i nostri cuori sia stato per così lungo tempo mal visto? Se, come sostengo, la storia delle parole e dei loro significati riflette la storia *tout court*, il rigetto della parola democrazia sino al XIX secolo attesta quanto il tracollo della democrazia antica sia stato memorabile e definitivo. Alla stessa stregua il termine riemerge, quando riemerge, per disegnare una realtà del tutto nuova: ché le nostre sono, in realtà, democrazie liberali.

8.5. LA SCOPERTA DEL PLURALISMO

Del liberalismo ci occuperemo poi. Qui interessa il seme dal quale emerge e prende l'avvio: il «pluralismo», lo scoprire e capire che il dissenso, la diversità di opinioni, il contrasto, non sono nemici di un ordine politico-sociale.

La genesi ideale delle democrazie liberali è nel principio che la differenziazione e non l'uniformità costituisce il lievito e il più vitale alimento del convivere. Questa idea si è venuta plasmando nell'età della Riforma e al cospetto delle terribili devastazioni e crudeltà delle guerre di religione tra il 1562 e il 1648. Fino a quel tempo si era sempre guardato alla diversità come causa della rovina degli Stati, come fonte di discordia e di disordine, e si pensava che l'unanimità fosse il necessario fondamento dei governi. Da allora si cominciò a pensare l'opposto, a guardare con sospetto l'unanimità e a pregare il *dissent*, la varietà. È su questa rivoluzionaria inversione di prospettive che si è andata costruendo a pezzi e bocconi la civiltà liberale; ed è per questo tramite che si arriva alle attuali democrazie. L'autocrazia, i dispotismi, le vecchie e nuove dittature, sono il mondo tutto di un colore; la democrazia è un mondo multicolore. Si badi: non la democrazia antica, che fu anch'essa monolitica. È la liberal-democrazia che viene strutturata sulla diversità. Siamo noi e non i greci ad aver scoperto come costruire un ordine politico attraverso il molteplice e le differenze.

Chi ha scoperto il pluralismo? Nessuno in particolare. Siccome l'idea emerge nell'età della Riforma è abbastanza ovvio che lo sguardo si fissi sui riformatori, e specialmente sulle sette puritane. Certo, il protestantesimo ha frammentato, e in questo senso pluralizzato, il credere (cristiano) in Dio. Certo, i puritani hanno individualizzato e interiorizzato il rapporto con Dio. E ai puritani va il merito di aver sciolto il nodo fra ciò che appartiene a Dio, la sfera della religione, e ciò che appartiene a Cesare, la sfera dello Stato. Ma l'apporto puritano alla scoperta del pluralismo non deve essere esagerato. È vero che i puritani invocavano libertà di coscienza e di opinione; ma la invocavano per sé (perché erano in minoranza), ed erano prontissimi a negarla agli altri. In verità i puritani erano tanto intolleranti quanto i loro nemici. In verità, per la grande maggioranza dei puritani inglesi e americani del XVII secolo «democrazia» e «libertà» erano parole e ideali spregevoli. I meriti dei puritani nel creare il sistema di valori e di credenze che ha a sua volta generato la civiltà liberale sono indubbi; ma sono largamente da ascrivere a conseguenze impreviste, a esiti preterintenzionali.

Invece di cercare paternità difficili da trovare, fermiamo

i punti caratterizzanti. Primo, il pluralismo deve essere concepito come una *credenza di valore*. Anche la frammentazione medievale potrebbe essere dichiarata pluralistica; ma quel pluralismo era di strutture, non di credenze (e dunque non era tale). Il mondo medievale fu policentrico nell'organizzazione, ma monocratico nella sua visione del mondo. Secondo, il pluralismo presuppone e comporta *toleranza*: è negato dal fideismo e dal fanatismo, e si afferma negandoli. Si badi, tolleranza non è relativismo; è riconoscere il diritto di credi diversi dal proprio. Terzo, il pluralismo richiede che la Chiesa sia separata dallo Stato e che la società civile sia autonoma nei confronti di entrambe¹. Il pluralismo è minacciato sia dallo Stato che è braccio secolare di una Chiesa, sia dallo Stato che politicizza la società. A Dio quel che è di Dio, a Cesare quel che è di Cesare, e alla società civile quel che non è né di Dio né di Cesare: in distillato, questa è la visione del mondo che porta al liberalismo e poi alla democrazia liberale. Una visione del mondo che a tutt'oggi resta tipicamente occidentale. Certo, l'Islam la rifiuta frontalmente; e in Africa non ha radici di sorta.

8.6. RICAPITOLAZIONE

Ho sottolineato la discontinuità tra la democrazia antica e la nostra anche perché a forza di dire soltanto, per brevità, democrazia, quel che resta innominato viene dimenticato, o comunque viene subordinato: finisce che la democrazia (vocabolo espresso) sta sopra, e che il liberalismo (concetto sottinteso) sta sotto. Dovrebbe semmai essere il rovescio. Per quanto una prospettiva storica a brevissimo raggio possa far apparire grande quel che è soltanto vicino, il superamento che la democrazia torna a compiere oggi sul liberalismo è piccola cosa rispetto all'inverso superamento che il liberalismo ha compiuto sulla democrazia antica. La verità è che intanto la democrazia moderna esiste, in quanto è istituita dal superamento liberale della democrazia letterale: la democrazia che pratichiamo è la *liberal-democrazia*.

¹ Anche la scoperta della società come sfera autonoma di *spontaneous acts*, di attività innovative e spontanee, è recente. Sul punto debbo rinviare a Sartori, 1990, pp. 200-203.

riassorbe in sé tutti gli altri; è stato, viceversa, assorbito dagli altri. Per quanto il semplicismo etimologico dia esclusiva evidenza alla sovranità popolare, nessuno di noi pensa fino in fondo che la democrazia sia tutta qui: in quel che il popolo sovrano vuole.

Dunque sia chiaro: quando diciamo che vi sono due tipi di democrazia, o come esercizio diretto del potere o come sistema di controllo e di limitazione del potere, non parliamo affatto di sistemi interscambiabili¹. Non è solo che i moderni hanno saputo creare una democrazia «vitale», in grado di funzionare e durare. È anche che i moderni risolvono problemi che i greci non risolsero e perseguono valori che essi non conoscevano.

Per i greci democrazia era quel sistema di governo nel quale le decisioni sono collettive. Pertanto l'idea classica di democrazia consente che la comunità non lasci alcun margine di indipendenza e non conceda nessuna sfera di protezione al singolo. «Atenesi e romani erano liberi, vale a dire» precisava Hobbes «le loro città erano libere» (*Leviatano*, XXI). Appunto: città libera non vuol dire cittadini liberi. Si è molto disquisito a questo proposito su libertà civile e libertà politica. Ma a questo modo ci siamo perduti in minuzie. Non è che gli antichi conoscessero la libertà politica e non la libertà civile, o magari viceversa; è che la loro idea di libertà civile, politica, giuridica, individuale o quant'altro, non è la nostra. Non può essere la nostra perché tra gli antichi e noi intercorrono quelle acquisizioni di valore che ci separano storicamente da loro.

I greci partivano dalla *polis* per arrivare al *polites*: di conseguenza l'individuo è sussunto nella sua città, esattamente come un organo appartiene al suo organismo. E qui si ritrova l'opposizione di fondo tra la concezione degli antichi e dei moderni. Noi pensiamo che l'uomo sia più che non il cittadino di uno Stato. La qualità e il valore di «persona umana» non è riassorbita nella cittadinanza, politicità o statualità. L'uomo, per noi, non è semplicemente la pertinenza di un intero o di un qualche plenum collettivo. Perciò che l'esercizio del potere sia collettivo e venga demandato a una qualche totalità sovra-individuale non risolve i nostri problemi. E nemmeno risolveva, in verità, i problemi del IV secolo a. C. Nell'esperienza dei greci il potere popolare lestamente divenne un rullo compressore che travolse l'*isonomia* e poi se stesso. Alla fine tutto quel che la folla acclamava diventava legge, né limiti di sorta limitavano questo discrezionale potere di esercitare un assoluto potere. E così fu la fine¹. Il nostro potere popolare è tutt'altra cosa, ed è proprio grazie al fatto che non somiglia a quello dei greci che le nostre democrazie sono capaci di durare. Il fatto è che la potestà popolare risorge e riesce operante perché non è più l'elemento dei meccanismi politici che

¹ Bryce (1949, I, p. 57) così commenta: «Intolleranti dei freni che si erano imposti da se stessi, mediante le leggi, essi [i cittadini in assemblea] governavano come governi dispotici, dando un pratico esempio della massima che nessuno è abbastanza probo per potergli affidare un potere assoluto».

¹ Per chi lo pensa l'opzione è la democrazia elettronica discussa *supra*, 5.7. Non sarebbe, si badi, la formula greca. Quest'ultima era caratterizzata da presenza (compresenza), mentre la democrazia referendaria sarebbe «solitaria».