

PER UNA MORFOLOGIA DEI CONCETTI DEL LESSICO DEMOCRATICO

ATTI DEL I SEMINARIO TRANSDISCIPLINARE
PER DOTTORANDI E GIOVANI RICERCATORI

a cura di

Maria Giorgia Caraceni



Il volume raccoglie i contributi presentati nel corso della prima edizione del “Seminario transdisciplinare per dottorandi e giovani ricercatori”, svoltosi presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” nei giorni 7 e 8 novembre 2024. Alla base di questo lavoro scientifico vi è la convinzione che l’indagine genealogica sulla forma di governo democratica, in associazione a una valutazione analitica circa i limiti delle democrazie contemporanee, costituisca una condizione essenziale per la tenuta stessa di queste ultime: il testo restituisce così un quadro articolato e complesso, capace di mettere a fuoco le tensioni che le attraversano.

Le trasformazioni che hanno interessato i regimi democratici negli ultimi decenni hanno messo in discussione l’idea che essi fossero destinati a imporsi su scala globale. Sarebbe tuttavia riduttivo ricondurre la complessità della situazione attuale alle sole contingenze storiche: la fragilità di questa forma di governo non va, infatti, intesa come un accidente, bensì come l’effetto della tensione costitutiva tra i principi fondativi cui si ispira e le forme concrete chiamate a darvi attuazione. Muovendo da siffatta consapevolezza, gli autori dei saggi raccolti nella presente pubblicazione sviluppano, da angolazioni disciplinari diverse ma complementari, riflessioni critiche su alcuni concetti fondamentali del lessico democratico interrogandone il significato storico, filosofico, politico e giuridico. “Libertà” (Sezione prima), “Popolo” (Sezione seconda), “Giustizia” (Sezione terza), “Inclusione” e “Partecipazione” (Sezione quarta) e, infine, il concetto stesso di “Democrazia” (Sezione quinta) vengono analizzati secondo una prospettiva di lungo periodo, che intreccia il pensiero moderno con le eredità del mondo antico, evitando in tal modo sia letture teleologiche sia anacronismi interpretativi. Per fornire altresì una panoramica complessiva, utile a orientare il lettore, ogni singola sezione è aperta da un’introduzione generale al concetto in questione.

Maria Giorgia Caraceni. Laureata in Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", è attualmente borsista nel dottorato di ricerca in Scienze giuridiche e politiche (XXX-VIII ciclo) dell'Università degli Studi "Guglielmo Marconi", dove collabora con la cattedra di Storia delle dottrine politiche. In questo contesto, ha coordinato l'organizzazione del "Seminario transdisciplinare per dottorandi e giovani ricercatori" e ha svolto un periodo di visiting research presso l'Università di Malaga. È inoltre membro del comitato di redazione delle riviste scientifiche "Dialegesthai", "Power and Democracy" e "Cultura Politica". I suoi interessi di studio vertono sulla teoria democratica e sulla storia dei concetti politici, temi sui quali ha svolto nel 2025 una ricerca finanziata dall'Istituto di Studi Politici "San Pio V".

Per una morfologia dei concetti del lessico democratico

Atti del
I Seminario Transdisciplinare per dottorandi
e giovani ricercatori
7 - 8 novembre 2024

A cura di
Maria Giorgia Caraceni



COMITATO SCIENTIFICO

Ulrike Haider-Quercia
Università degli Studi Guglielmo Marconi

Vincenzo Lomiento
Università degli Studi di Foggia

Maurizio Serio
Università degli Studi Guglielmo Marconi

Giuseppe Solaro
Università degli Studi di Foggia

Tommaso Valentini
Università degli Studi Guglielmo Marconi

© EDI PRESS UNIMARCONI

Tutti i diritti riservati
All rights reserved

www.unimarconi.it/edi-press-unimarconi

ISBN 9791281803183

Prima edizione: febbraio 2026

Indice

Introduzione generale

Perché un seminario transdisciplinare sui concetti del lessico democratico? - Maria Giorgia Caraceni 9

Sezione prima - **Libertà**

Libertà. Introduzione al concetto - Livia D'Antino 15

L'uguaglianza erodotea in Voltaire e Chateaubriand - Livia D'Antino 19

Le radici classiche della democrazia moderna. La libertà come chiave d'accesso al lessico democratico - Stefano Boscolo 29

Charles Dunoyer e Claude-Henri de Saint-Simon: note su due visioni industrialiste - Carlo Marsonet 39

La lezione del Salvemini esule sul significato della democrazia - Damiano Lembo 49

“La democrazia deve preservare il concreto concetto di individuo e non il vago concetto di popolo”. Carlo Antoni su democrazia, liberalismo e individualismo - Zaccarias Gigli 59

Paternalismo, antipaternalismo, ma anche soft paternalismo - Chiara Limiti 69

Dal politeismo al pluralismo: il centro non «vuoto» della democrazia secondo Michael Novak - Gianmarco Botti 81

Sezione seconda - **Popolo**

Popolo. Introduzione al concetto - Maria Giorgia Caraceni 93

Il potere nelle mani del *demos*. L'esperienza democratica ateniese nella riflessione degli antichi - Elena Urso 99

Le dinamiche interne della democrazia: l'immagine del <i>demos</i> nelle commedie di Aristofane - Rossana Giampaolo	107
Al di fuori del <i>demos</i>: l'ostracismo nella democrazia ateniese - Antonella di Nunno	115
L'inconciliabile dialettica tra monismo e pluralismo. Il populismo come antinomia strutturale del moderno concetto di sovranità popolare - Maria Giorgia Caraceni	123
La nozione interclassista e antipopulista di popolo in don Luigi Sturzo - Nico Spuntoni	133
Per una democrazia del conflitto. Lefort, Manin, Rancière e Rosanvallon: sviluppi, aperture e aporie della teoria democratica - Domenico Simeoli	141
Il sovranismo come antidoto alla limitazione della sovranità - Fabrizio Galasso	151
 Sezione terza - Giustizia	
Giustizia. Introduzione al concetto - Giulia Fiorucci	163
Il binomio collettività-giustizia. Controllo diretto sulla giurisdizione tra pubblicità delle udienze e obbligo di motivazione - Giulia Fiorucci	167
Democrazia, media e processo: il controllo indiretto dell'opinione pubblica - Carolina Teresi	177
Per una riconcettualizzazione di verità, obbedienza, responsabilità. Il paradigma riparativo quale vettore di una nuova giustizia senza benda - Niccolò Faccini	187
Carcere e comunità: il ruolo della rappresentanza politica e del riconoscimento sociale - Evelina Cataldo	197
 Sezione quarta - Inclusione/Partecipazione	
Inclusione/Partecipazione. Introduzione al concetto - Luisa Tamiro	207
Ai margini del <i>demos</i>: gli stranieri nella <i>Medea</i> di Euripide - Sara Tucci	213
Il concetto di partecipazione: tra potere amministrativo e decisioni algoritmiche - Anna Maria De Luca	221

Per una definizione di opinione pubblica nell'infosfera - Antoinella Tennenini	231
La rappresentazione del concetto di democrazia nei giovani - Luisa Tamiro	241
 Sezione quinta - Democrazia	
Democrazia. Introduzione al concetto - Joel Terracina	255
Il lessico "democratico" di Erodoto nella traduzione di Lorenzo Valla - Vincenzo Buono	261
Identità nazionale nel pensiero di Federico Fagnani - Leila Tavi	271
Il concetto di democrazia ripensato tra filosofia dell'esistenza e marxismo (Lukács, Jaspers e Merleau-Ponty) - Lorenzo Serra	281
Autonomia e interdipendenza a partire da Mohammed Aziz Lahbabi - Francesco Patrone	293
I diversi approcci alla questione democratica italiana nella cultura politica cattolica del dopoguerra - Joel Terracina	301
<i>Quis iudicabit?</i> La soggettività sovrana del «custode» della Costituzione - Pierpaolo Naso	311

Introduzione generale

Perché un seminario transdisciplinare sui concetti del lessico democratico?

Maria Giorgia Caraceni*

La democrazia si è affermata come forma di governo caratteristica del mondo occidentale a partire dall'età moderna. Considerare questo regime politico come una modalità tra le altre di intendere il potere e il suo esercizio è senz'altro riduttivo, trattandosi piuttosto del compimento di una certa cultura e di una determinata visione antropologica: la democrazia, pur nelle sue diverse varianti, è invero l'esito più evidente del pensiero politico moderno europeo, che affonda le sue radici nell'alveo teorico del giusnaturalismo.

Dopo il 1989, con il crollo del Muro di Berlino e la conseguente conclusione della Guerra Fredda, essa sembrava destinata a imporsi su scala globale, e il radicamento di regimi liberaldemocratici pareva essere l'approdo finale e ineluttabile della storia politica dell'umanità. La celebre espressione coniata da Francis Fukuyama nel 1992, «*La fine della storia*», descrive alla perfezione il clima culturale del tempo: con la vittoria della democrazia liberale si immaginava infatti che la storia, intesa come scontro tra grandi ideologie, avesse raggiunto il suo termine grazie all'affermazione di un modello politico stabile, duraturo, e capace di garantire libertà e prosperità¹.

Tuttavia, gli eventi dei decenni successivi – si pensi all'avanzata dei populismi, alla costante insorgenza di situazioni emergenziali (di tipo terroristico, economico, migratorio, climatico, sanitario), alla crescita delle disuguaglianze, alla ricomparsa della guerra – hanno radicalmente messo in discussione tale lettura. Si ha dunque l'impressione che la democrazia non stia andando incontro a un percorso di consolidamento universale, bensì a un processo di regressione e trasformazione delle sue strutture fondamentali. Diversi studiosi

* Dottoranda in Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi "Giulio Cesare" di Roma.

¹ Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. di D. Ceni, UTET, Torino 2020 (ed. or., *The End of The History and the Last Man*, 1992).

e osservatori politici hanno così iniziato a parlare di *de-democratizzazione*, di *post-democrazia* e persino di *democrazia sfigurata*, *latitante* o *collassata*². Ciò che pare accomunare le loro analisi è l'idea secondo cui la democrazia, anche (e soprattutto) in Occidente, è in pericolo: non solo essa non ha prevalso ovunque, ma ha altresì iniziato a mostrare segni di debolezza laddove appariva più solida.

Quali sono le cause di un simile stato di cose? Perché la democrazia, che sembrava avviarsi verso una posizione di supremazia incontestata, si è rivelata invece così vulnerabile? E la precarietà che contrassegna le vicende degli odierni regimi democratici, è il frutto di contingenze storiche, di dinamiche specifiche che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, o è piuttosto un attributo distintivo di questa forma di governo? Da un'analisi storicamente delineata è possibile evincere che, in realtà, la democrazia sembra essere perennemente in crisi, sempre in bilico tra le sue aspirazioni e le sue realizzazioni concrete. È dunque ipotizzabile che, nonostante la non trascurabile rilevanza delle congiunture circostanziali, la fragilità endemica di questo regime abbia in primo luogo una connotazione genetica, contenendo in sé elementi di instabilità strutturale che lo espongono continuamente a sfide interne ed esterne.

Pertanto, al fine di comprendere appieno la complessità della situazione attuale, è opportuno (ri)partire da un'analisi dei concetti chiave che costituiscono il comune lessico democratico, onde far emergere le contraddizioni e le stratificazioni semantiche che in essi si annidano: cosa si intende esattamente con termini quali 'sovranità popolare', 'partecipazione', 'rappresentanza', 'giustizia', 'uguaglianza', 'libertà' ecc., e in che modo questi principi giungono a traduzione nella realtà politica? Benché tali categorie interpretative risalcano perlopiù alla tradizione del contratto sociale, anche il mondo antico ha prodotto esperienze politiche e riflessioni filosofiche da cui sono scaturiti nozioni e concetti tuttora operanti – come indicato, tra l'altro, dall'etimologia dello stesso termine 'democrazia'. Una lettura dei classici del pensiero politico di ogni tempo, secondo una prospettiva di lungo periodo, appare quindi il punto di partenza irrinunciabile di un'indagine che consenta di individuare correttamente il significato dei vocaboli summenzionati, senza anacronismi e forzature di sorta (ad esempio: 'sovranità' non è la traduzione di '*imperium*', così come non vi è perfetta corrispondenza tra il 'popolo' richiamato dalle moderne costituzioni e il '*demos*' delle *poleis* greche). Ma una simile analisi,

² Tra gli altri, si vedano ad esempio, C. CROUCH, *Postdemocrazia*, trad. it. di C. Pater-
nò, Laterza, Roma-Bari, 2005 (ed. or., *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge-Malden,
2004); N. URBINATI, *Democrazia sfigurata. Il Popolo tra opinion e verità*, trad. it. di M.
Cupellaro, G. Barile, T. Quirico, Milano 2016 (ed. or., *Democracy Disfigured: Opinion,
Thuth, and the People*, Harvard University Press, 2014).

per essere davvero proficua, dovrà prevedere necessariamente l'adozione di un approccio transdisciplinare, con l'apporto congiunto di una consapevolezza storico-concettuale e di un'analisi filologicamente determinata³.

Forse allora si coglierà l'inappropriatezza di qualsivoglia prospettiva teologica che pretenda di leggere la vicenda evolutiva della democrazia in un'ottica di progresso lineare, poiché, al contrario, tale percorso si mostra da sempre accidentato e pieno di ostacoli: l'acquisizione di questa consapevolezza permetterà allora di vedere nell'attuale "crisi della democrazia", non solo l'esplosione di contraddizioni recenti, ma anche il riaffiorare di aporie originarie, consentendoci così di rifuggire da interpretazioni eccessivamente apocalittiche; allo stesso tempo, ciò potrà metterci nelle condizioni di sviluppare adeguatamente una riflessione finalizzata all'individuazione di strategie per superare, o almeno gestire, i pericoli succitati⁴.

Tutti coloro che godono del privilegio di vivere in quelle società che Raymond Aron definì «una felice eccezione»⁵ devono assumersi tale compito, perché forse il nemico più pericoloso per la democrazia non è tanto rappresentato dalle autocrazie esterne e/o dalle ideologie antidemocratiche, quanto piuttosto dalla mancanza di riflessione critica su se stessa e i propri limiti.

Alla luce di ciò, la prima edizione del Seminario transdisciplinare per dottorandi e giovani ricercatori, svoltasi presso l'Università degli Studi "Guillermo Marconi" in data 7 e 8 novembre 2024, si è rivelata una feconda occasione di confronto e di incontro tra giovani studiosi, che, grazie alla varietà delle loro competenze, hanno offerto il proprio contributo allo sviluppo di un simile discorso. Il presente volume raccoglie i risultati di quei due giorni di intense e costruttive discussioni. Le sezioni in cui è ripartito ricalcano fedelmente la struttura dei panels del seminario, che, assumendo come titolo singoli concetti, evitano volutamente l'adozione di un criterio disciplinare. Esse includono gli scritti di giovani studiosi provenienti da percorsi formativi differenti, affinché ogni tema possa essere analizzato secondo prospettive diverse ma complementari.

³ Cfr. G. DUSO, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2024, p. 27.

⁴ Cfr. G. GALLI, *Democrazia. Ultimo atto?*, Einaudi, Torino 2023, p. 10.

⁵ Vogliamo riportare per intero lo splendido passo di R. ARON, *Libertà e uguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, a cura di P. Manent, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2015, edizione digitale (ed. or., *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, EHESS, 2013): «Le nostre società, di cui criticiamo giustamente le imperfezioni, rappresentano oggi, rispetto alla maggior parte delle società del mondo, una felice eccezione. Queste società che vivono del dibattito permanente sull'ordine che deve esistere, queste società che fanno uscire il potere dal conflitto pacifico e regolato fra i gruppi e i partiti, sono senza dubbio a livello storico società eccezionali. [...] non dobbiamo mai dimenticare, nella misura in cui amiamo le libertà o la libertà, che godiamo d'un privilegio raro nel tempo storico e raro nello spazio».

L'evento in oggetto, così come la realizzazione della presente pubblicazione, sono stati resi possibili grazie al sostegno dell'Università degli Studi "Guglielmo Marconi", in particolare del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche dell'ateneo e dell'omonimo corso di dottorato. È dunque doveroso rivolgere, anche in questa sede, un sentito ringraziamento all'Università e al Dipartimento, estendendolo al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia, per la collaborazione, nonché a tutti coloro che, a vario titolo, hanno contribuito alla buona riuscita del Seminario.

Sezione prima

Libertà

Libertà. Introduzione al concetto

Livia D'Antino*

Il tema della libertà costituisce, da sempre, uno dei nuclei più delicati e controversi della riflessione politico-filosofica e, più in generale, dell'esperienza umana. Si tratta di un concetto che attraversa epoche, discipline e contesti, adattandosi alle tensioni culturali, storiche e intellettuali di ogni tempo. Se oggi la libertà è un valore largamente condiviso e rivendicato nei linguaggi civili e giuridici e attorno al quale ruota il sistema politico-ideologico della democrazia, essa ha conosciuto nel tempo definizioni plurime che ne hanno sottolineato ora la dimensione individuale, ora quella collettiva, ora quella esistenziale. Una certa complessità di interpretazione, d'altronde, è data dal carattere sfuggente che, sempre, le è riconosciuto e che ha portato intellettuali, come Ippolito Pindemonte, a definirla «un sogno» o un «fatuo foco», secondo la fortunata espressione di Giovanni Battista Casti¹.

Nell'ampio spettro di elaborazioni teoriche (e letterarie) sviluppate attorno al concetto di libertà, tuttavia, sembra possibile rilevare un aspetto costante e realmente significativo: il nesso inscindibile tra la dimensione teorica della libertà e la sua concreta operatività, intesa come prassi e scelta. A legare, in modo indissolubile, la libertà alla facoltà di scelta, concorre Karl Jaspers. Voce autorevole del Novecento esistenzialista, a lui è ricondotta la teoria secondo cui la libertà non è una condizione astratta né uno stato garantito, ma si attua nell'esercizio della decisione, come gesto consapevole attraverso il quale l'individuo si realizza nella propria autenticità. Essa si configura, dunque, sì, come un'esperienza interiore, ma che assume forma nell'azione: l'uomo è libero nella misura in cui si prende la responsabilità della propria esistenza e,

* Dottoranda di ricerca in Scienze Umanistiche – Curriculum: Filologia e Letterature dell'Antichità – presso l'Università degli Studi di Foggia.

¹ «Felice ancor, se libertà ti piacque,/ essa che d'ogni vago animo è cura/ [...] e che? Fors'anco/ libertade non è che un nome, un sogno/ lusingator di non mai fermo spirto,/ che tutto agogna, e sdegna tutto» ('Al signor Marchese, Girolamo Lucchesini, ciamberlano di sua maestà prussiana', in *Le poesie originali di Ippolito Pindemonte*, a cura di P. Dal Rio, A. Torri, Barbèra, Bianchi e comp., Firenze 1858, p. 148; «Libertà, di cui tanto si favella/ oggi fra noi, rassomigliar potrassi/ a fatuo foco, a tremolar facella» (G.B. CASTI, *Gli animali parlanti*, vol. I, canto IV, 95, Sonzogno, Milano 1802, p. 89).

come tale, agisce nel mondo². Sebbene la visione jasperiana si innesti nella crisi del soggetto moderno e nelle lacerazioni storiche del secolo XX, il nesso tra scelta consapevole, azione e libertà emerge come aspetto di più antica memoria. Questo legame, seppur maturato in una cornice teorica moderna, difatti, non appare privo di analogie col mondo classico³. Pur con le dovute cautele sul piano comparativo, rivela, difatti, una significativa affinità strutturale con la cultura greca, dove la ἐλευθερία era concepita non come principio universale e astratto, ma come condizione concreta e responsabile, legata all'appartenenza alla πόλις e all'effettiva partecipazione alla vita pubblica, secondo il binomio complementare di παρρησία e αυταρχία⁴. Libero (ἐλεύθερος), dunque, era per i Greci non solo chi fosse nato da genitori liberi, ma soprattutto chi agiva come cittadino, chi prendeva parte alle decisioni comuni, chi si sottraeva al dominio straniero o al potere tirannico. Appare evidente, dunque, che in un tale orizzonte solo la possibilità di agire definiva la libertà: era libero chi aveva la facoltà di esercitare, nel contesto politico, la propria funzione di uomo attivo e responsabile e chi, in questo spazio collettivo, poteva prendere la parola, poteva deliberare e combattere, sempre assumendosi la responsabilità delle proprie azioni⁵. Pur se celebrata come emblema di autonomia etica e civica, la libertà greca, nei fatti, era, dunque, esclusiva di una ristretta cerchia (cittadini maschi adulti), in cui non rientravano schiavi, stranieri e donne. Simili limitazioni hanno caratterizzato anche la tradizione romana, dove la *libertas* si definiva, in primo luogo, per opposizione alla condizione servile e risultava intrinsecamente connotata all'identità politica e sociale. Lungi dall'assumere i contorni di un diritto universale e astratto, si configurava, dunque, come privilegio giuridico e politico. È alla luce di questa concezione, quindi, che meglio si comprende la portata rivoluzionaria attribuita alla celebre affermazione di Seneca: «'È uno schiavo'. Ma, forse, libero d'animo»⁶,

² Cfr. K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, trad. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1970.

³ La analogia tra Jaspers e l'eredità greca – si badi bene – tiene, ovviamente, conto delle divergenze storico-culturali, perciò è qui impostata soltanto su un piano antropologico e strutturale, per cui in entrambi i casi l'individuo è posto al centro del processo decisionale ed è prevista una dimensione etica e pubblica del concetto di libertà. Il tutto è corroborato dal fatto che Jaspers riconosca a Socrate un ruolo fondativo per la storia della filosofia poiché, scegliendo di morire invece di rinnegare la propria coscienza, Socrate rappresenta un modello di libertà vissuta come coerenza tra pensiero e azione, tra interiorità etica e spazio pubblico. Cfr. K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1973.

⁴ Per il greco, si è fatto qui riferimento all'opera lessicografica *Greek-English Lexicon*, a cura di H. Liddell, R. Scott, H.S. Jones (LSJ).

⁵ Cfr. M.I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Viking Press, New York 1980; ID., *Democrazia antica e moderna*, Laterza, Roma-Bari 1983.

⁶ SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 47 («'Servus est.' Sed fortasse liber ani-

con cui il filosofo rivendicava una forma di libertà diversa, che prescindeva dalla posizione sociale e risiedeva, invece, nella sfera etica dell'uomo, al punto che anche uno schiavo poteva essere libero⁷.

In linea con le finalità di questo volume, si invita a riflettere brevemente anche sul dato linguistico, che, pure, offre una chiave ermeneutica significativa. Il termine italiano *libertà* – ereditato direttamente dal latino *libertas* – presenta una struttura morfologica che ne indica il valore astratto, come evidenziato dal suffisso *-tà*, tradizionalmente designante qualità o stati. Sin dalle sue prime attestazioni, però, il termine è stato impiegato in contesti pratici (giuridici o politici), dove la libertà è vissuta e rivendicata come condizione reale, materiale, agita e, peraltro, non sempre accessibile a tutti, bensì riservata a determinati soggetti⁸. Ciò appare con maggiore evidenza se si considera il termine greco: l'analisi morfologica di ἐλευθερία restituisce un quadro interessante, per cui alla radice ἐλευθερ-, derivante dall'aggettivo ἐλεύθερος (libero), si unisce il suffisso -ία, tipico della formazione di nomi astratti femminili, sicché la qualità designata dell'aggettivo – ossia la condizione effettiva di un soggetto libero – viene trasposta su un piano concettuale più elevato, per cui dalla determinazione empirica dell'essere libero si giunge alla formulazione della nozione di libertà come condizione, stato ontologico e giuridico potenzialmente universale, ma, nei fatti, dipendente da determinati presupposti⁹. La tensione tra la forma astratta del termine e il suo uso concreto, pertanto, si rileva anche sul piano lessicale, tanto da poter affermare che la libertà si dice come concetto, ma si manifesta come esperienza.

Orbene, si comprende con chiarezza maggiore quanto, all'inizio di questo discorso, si diceva per mezzo della visione jasperiana: ossia in che misura (e come) il concetto, nella sua formulazione moderna (etica e civica), conservi tracce profonde della sua origine, greca in primo luogo. In una Europa che tende a definirsi – e a essere – liberale, difatti, la nozione di libertà è recepita non come semplice eredità semantica, ma come struttura antropologica persistente, in cui l'agire individuale – e concreto – continua a rappresentare la

mo»); trad. it. di N. CARANDINI, *Incontro con Seneca: lettere morali di Lucio Anneo Seneca a Lucilio*, Antenore, Padova 1971, p. 149.

⁷ Cfr. M.T. GRIFFIN, *Seneca. A philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford 1992. Per la specificità del campo e per coerenza con le analisi proposte nei contributi qui introdotti, si sceglie deliberatamente di non includere l'epoca medievale, dove pure vige una libertà tutt'altro che assoluta.

⁸ Cfr. N. MARASCHIO, P. LARSON, *Per una storia del termine italiano 'libertà'*, in *Dizionario della libertà. Le parole della Libertà in ventisei grandi scrittori contemporanei*, Passigli, Firenze 2007, pp. 267-271.

⁹ Cfr. s.v. “ἐλεύθερος” in *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. a cura di P. Chaintraine, Klincksieck, Paris 1968-1980, pp. 336-337; cfr. *Morfologia e storia del Greco antico*, a cura di V. Garulli e C. Neri, Carocci, Roma 2024.

modalità privilegiata attraverso cui l'uomo afferma la propria autonomia sul piano personale e su quello collettivo. La libertà, pertanto, continua a essere, certo, un ideale e un sogno bello; tuttavia concretamente realizzabile solo a patto che ci siano le condizioni politico-sociali adeguate¹⁰.

I contributi raccolti in questa sezione rappresentano, dunque, il risultato di una riflessione articolata attorno al concetto di libertà, inteso nella sua dimensione teorica e nelle sue ricadute storico-politiche, filosofiche e linguistiche. Grazie alla sua trasversalità, difatti, il tema favorisce un dialogo interessante tra metodologie e prospettive differenti, in un confronto che mira a valorizzare le specificità dei contesti di riferimento. Ragione per cui si è scelto di ordinare i contributi secondo una scansione diacronica, che procede dall'antichità alla modernità, con l'intento di mettere in luce le continuità e le trasformazioni che il concetto di libertà ha subito nel tempo. Il dialogo tra passato e presente si manifesta con particolare evidenza nel contributo di Livia D'Antino, che esplora il concetto greco di *ισονομία* e ne indaga le implicazioni filosofico-politiche, seguendone le tracce sino alla riflessione francese della seconda metà del Settecento, allorché, sotto la spinta del movimento illuminista e della Rivoluzione francese si delinea una nuova idea di libertà, tuttavia profondamente radicata nell'esperienza classica. Alle radici classiche del concetto si ricollega anche il contributo di Stefano Boscolo, che mostra come il lessico dell'antichità costituisca una chiave di lettura essenziale per comprendere la semantica della democrazia moderna. Più orientato alla modernità è l'intervento di Carlo Marsonet, che si concentra sui concetti di civiltà e progresso, nella loro tensione interna tra libertà e organizzazione. Centrati, poi, su figure e momenti chiave della storia politico-giuridica recente sono sia il contributo di Damiano Lembo, che riflette sul significato di democrazia alla luce della lezione di Gaetano Salvemini, così come emerge nel periodo dell'esilio; sia quello di Zaccarias Gigli, che analizza la distinzione tra democrazia e liberalismo proposta da Carlo Antoni, fondandola sulla trasformazione della nozione di libertà politico-giuridica tra Ottocento e Novecento. Il concetto di libertà, inoltre, apre anche interrogativi di ordine etico e filosofico: è quanto emerge dal contributo di Chiara Limiti, che affronta il tema del paternalismo, esplorandone le articolazioni tra posizioni paternalistiche, antipaternalistiche e libertarie; mentre Gianmarco Botti si sofferma sul nesso tra politica e verità, affrontando alcuni dei nodi centrali del dibattito contemporaneo sulle società pluralistiche.

¹⁰ Cfr. s.v. "Libertà", in *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. IX, UTET, Torino 1961-2002, pp. 21-27; s.v. "Libertà", in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, UTET, Torino 1976, pp. 549-553; s.v. "Libertà", in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito, C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 469-471.

L'uguaglianza erodotea in Voltaire e in Chateaubriand

Livia D'Antino*

Abstract: The paper examines how the classical political thought has influenced the modern political debate on democracy through the concept of 'equality'. In classical times this is a concept with social and philosophical meanings, but it isn't full achievable because the Greek society is aristocratic. In the third book of his work Herodotus indicates the democracy with a term 'isonomy', that is used in classical times to indicate any form of government to oppose the danger of tyranny. Starting from this important step of the work of Herodotus and quoting other some textual passages of classical literature that show the aristocratic and philosophical meanings of the concept of 'isonomy', this paper examines the references and quotations to classical tradition in the philosophical-politically works of Voltaire and Chateaubriand, who denounce the fragility of the democratic system in pre- and post-revolutionary France by referring of the classical democratic experience.

Keywords: Equality; Aristocracy; Philosophy; Classicism; Modernity.

1. Premessa

«πλήθος δὲ ἄρχων πρῶτα μὲν οὖνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν» (Hdt., *St.* 3.80.6)

«Mi sembra opportuno che mai più un solo uomo divenga nostro monarca: non è cosa né piacevole né bella. [...] al contrario, la moltitudine che governa ha in primo luogo il nome più bello di tutti: isonomia¹.

Il passo citato in epigrafe è tratto dal celebre *logos tripolitikos* di Erodoto. Il dibattito, parte essenziale del libro terzo delle *Storie*, è tassello importante, da cui non si può prescindere – al di là della sua effettiva storicità o meno – negli studi sull'antichità classica in merito al formarsi di una coscienza po-

* Dottoranda di ricerca in Scienze Umanistiche - Curriculum: Filologia e Letterature dell'Antichità presso l'Università degli Studi di Foggia.

¹ ERODOTO, *Le Storie. Libro III. La Persia*, introduzione e commento di D. Asheri, testo critico di S.M. Medaglia, trad. it. di A. Fraschetti, Mondadori, Milano 2000, p. 113.

litica propriamente detta. Com'è ampiamente risaputo, difatti, propone una triplice classificazione dei regimi politici, per la prima volta designati secondo una precisa terminologia, affidata a tre interlocutori: Dario, Megabizio e Otanes. Al governo di uno solo (*μοναρχία*) proposto da Dario, e a quello di pochi (*ὀλιγαρχία*) supportato da Megabizio, Otanes oppone il governo della moltitudine (*πλήθος δὲ ἄρχον*). Questo – che risulta quale concetto più prossimo all'organizzazione democratica attualmente intesa – è qui, per la prima volta, definito con un termine preciso, che Otanes considera il più bello di tutti («οὕνομα πάντων κάλλιστον»): *isonomia* («ἰσονομία»), in luogo del più prevedibile *demokratia*².

Se in Erodoto è stato comunemente ricondotto al concetto di parità dei diritti – complice l'incidenza del pensiero sofistico e il processo di laicizzazione a cui i termini di *physis* e *nomos* sono andati incontro tra VI e V sec. a.C.³ – è una resa, questa, che non soddisfa pienamente il senso che, invero, *isonomia* intende.

Termine – come si è avuto modo di constatare – proprio del lessico greco, la sua difficoltà di interpretazione è, anzitutto, da ricondurre alla complessità della sua struttura morfologica: è, difatti, termine composto, dato dall'unione di due morfemi, di cui il primo, senza dubbio, è *isos*, solitamente utilizzato quale primo elemento compositivo e denotante uguaglianza o somiglianza. Incertezze, tuttavia, riguardano il secondo morfema: la tesi più accreditata, difatti, ritiene che il secondo elemento sia da cercarsi nel greco *nomos*, corrispondente al significato di *legge, norma*; un'analisi più attenta, tuttavia, riconduce il termine al verbo *nemein*, che in greco indica l'atto del *dividere*, ossia del *distribuire in parti eque*, così ottenendo uno stato di equilibrio.

Se si ha contezza, tuttavia, dello studio di Emmanuel Laroche, il quale riconosce nella radice *nem-*, a cui sia *nomos* che *nemein* sarebbero riconducibili, un principio di azione (in quanto base di tutte le forme verbali che espri-

² Occorre, tuttavia, ricordare che questa – nel testo erodoteo – non è la prima occorrenza in assoluto del termine 'isonomia': tra le attestazioni più risalenti, difatti, vi sono gli scolii 893 e 896 P. (= 10 e 13 D. II 1,184), ove si elogiano Armodio e Aristogitone per aver ucciso il tiranno e aver istaurato, appunto, l'isonomia; e il fr. 4 Diels, attribuito ad Alcmeone di Crotone, il quale, in relazione a un contesto di tipo medico, definisce isonomia lo stato di salute, dato dall'equilibrio degli umori, di contro alla preminenza (*μοναρχία*) di un singolo umore, che, invece, determina uno stato di malattia. Cfr. nota di commento a 23-4, in ERODOTO, *Libro III*, cit., p. 298. Cfr. C. BEARZOT, *La monarchie dans le Tripolitique d'Hérodote (III,82)*, in «Ktêma», 2015, n. 40, pp. 115-124; S. DMITRIEV, *Herodotus, Isonomia and the Origins of Greek Democracy*, in «Athenaeum», 2015, n. 1, pp. 53-83.

³ Per gli influssi del sofismo protagoreo e della ricezione dei due concetti sofistici di 'nomos' e 'physis', si segnalano lo studio di S. BARRIONUEVO, *Heródoto y Protagoras: una recepción polémica de los conceptos de νόμος y φύσις*, in «An. Sem. His. Filos.», 2018, n. 2, pp. 303-321; e di M. ISNARDI PARENTE, *Eguagliarismo democratico nella sofistica?*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1975, n. 1, pp. 3-26.

mono partecipazione)⁴, sembra ragionevole pensare che l'impiego del termine *isonomia* rechi con sé un significato quantitativo (di corrispondenza numerica delle parti) e di azione partecipata.

Tali sono le accezioni, per esempio, da rilevare nell'*isonomia* epicurea, di cui si ha notizia per il tramite di fonti latine (Cicerone e Lucrezio): vera e propria dottrina al pari di quella del *clinamen*, Epicuro definisce *isonomia* il principio su cui si basa il cosmo, dato dall'equilibrio fisico tra forze distruttive e conservative.

Il caso di Epicuro è particolarmente esemplificativo giacché equipollenza e rispondenza, così come sono assunte nella sua speculazione, non implicano l'eliminazione delle divergenze: ciascuna forza, difatti, continua a preservare la propria funzione all'interno del sistema cosmico, senza assumersi compiti altrui e senza perdere le proprie prerogative⁵.

Benché la riflessione epicurea sia successiva alla testimonianza di Erodoto, il senso conferito al termine 'isonomia' nel contesto della sua dottrina – preservando tutti i significati della struttura morfologica or ora indicata – tramite la precisazione di una permanente distinzione dei ruoli, può contribuire a una esemplificazione del portato ideologico, di cui il termine *isonomia* è espressione.

Come le forze epicuree, difatti, pur contribuendo all'efficienza del cosmo, non trascendono dai propri ruoli originari, così nella società pur ammettendo la partecipazione di tutte le componenti alla vita politica, ciascuna di queste non trascende dal proprio ruolo: in breve, il popolo (la moltitudine), solitamente estromesso dalle dinamiche politiche, secondo la forma di governo proclamata da Otanes, può partecipare attivamente al funzionamento della società, ma non può, in alcun modo, arrogarsi il ruolo né le funzioni da sempre spettanti alle classi più agiate.

Non si può trascendere, difatti, dal dato che la società greca sia, di base, aristocratica e che in essa la legittimità è data dai criteri di competenza e di eccellenza.

Lo si intende bene, d'altronde, da un verso del *Corpus Theognideum*, ove, nel contesto allegorico di una nave trascinata in una difficile navigazione notturna, si impiega la perifrasi *isos dasmos* per indicare l'equa distribuzione delle prerogative di rango tra nobili⁶.

Considerato corrispettivo elegiaco di *isonomia*, come ha tenuto a precisa-

⁴ E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem- en grec ancien (nemo, nemesis, nomos, nomizo)*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1949, pp. 275.

⁵ Per una più approfondita analisi della dottrina isonomica epicurea, cfr. M. ISNARDI PARENTE, *La 'isonomia epicurea'*, in «Studi Classici e Orientali», 1977, vol. 26, pp. 287-98.

⁶ Cfr. G. CERRI, *'Isos dasmos' come equivalente di 'isonomia'*, in «QUCC», 1969, n. 8, pp. 97-104.

re Domenico Musti, è probabile che la perifrasi *isos dasmos* sia da mettere in rapporto all'azione dell'*ison- isa nemein*⁷.

L'impiego del verbo *nemein* in un'opera di evidente propaganda aristocratica – quale, di fatto, è la silloge attribuita a Teognide – sembrerebbe, dunque, ricondurre il termine a un lessico di propaganda nobiliare, in virtù del quale assumerebbe una sfumatura ideologica di tipo aristocratico, destinata a perdurare⁸.

Esemplificativo, al proposito, è un passo del *Protagora* platonico, (Plato, *Prot.* 322d1-4), ove si riscontra l'impiego del verbo *nemein* in relazione, per l'appunto, a un contesto di tipo politico. Qui, tuttavia, il verbo, nell'indicare l'azione del dividere equamente, si riferisce a tutti gli individui e non a un'unica categoria sociale: non sapendo, infatti, a chi distribuire la virtù politica (*οὐτῶ θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω*), Ermes si rivolge a Zeus, il quale risponde di distribuirla a tutti (*ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεύς*). Questa ampia elargizione, tuttavia, non deve indurre a leggere, nel dialogo platonico, la presenza di un messaggio più democratico nel senso odierno del termine: si noti, effettivamente, che a essere oggetto di equa distribuzione, qui, è la virtù politica – data dall'insieme di *αἰδώς* (il senso del rispetto) e di *δίκη* (il senso della giustizia) – e non il potere, solitamente indicato con *κράτος*.

È un dettaglio, questo, non di poco conto se si considera che, nei testi greci di ispirazione civile non vi è – sembra lecito dir mai – l'intenzione di trasferire il potere – e, dunque, l'autorità – nelle mani del popolo; piuttosto, invece, si riscontra una volontà, da parte della classe aristocratica, di difendere i propri privilegi di nascita e la propria influenza sociale sia contro i soprusi del dispotismo sia contro l'impetuosità dei cambiamenti socio-culturali che, tra VI e V a.C., minacciavano il sistema di potere vigente.

Così il reggente Meandrio, in *Hdt.* St. 3, 142.3, allorché afferma: «non mi piaceva Policrate quando dominava su uomini che erano suoi pari, né chiunque altro si comporti allo stesso modo»⁹, esprime, da aristocratico, la propria avversione nei riguardi di un regime tirannico, ove il potere assoluto di un singolo, com'è prevedibile, annullerebbe i vantaggi che, invece, da sempre, spettano alla classe nobiliare. Che sia questa la preoccupazione principale di Meandrio, difatti, emerge chiaramente allorché, pur proclamando l'isonomia, chiede ai Sami di poter preservare le prerogative che, in quanto erede di Po-

⁷ Cfr. D. MUSTI, *L'economia in Grecia*, Laterza, Bari 1981, pp. 181.

⁸ Se ne ravvisano, difatti, sopravvivenze proprio nel dialogo costituzionale erodoteo, nello specifico, nei termini, particolarmente dispregiativi, che Megabizio utilizza in riferimento al popolo. Cfr. C. ELENA, *Echi teognidei nel tripolitikos di Erodoto*, in S. Cataldi (a cura di), *Poleis e politeiai. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca* (Torino, maggio 2022), Edizioni dell'Orso, Torino 2004, pp. 105-131. Al lessico di Teognide, peraltro, si riferiscono gli aristocratici di sec. V a.C. per stabilire la propria terminologia socio-politica.

⁹ ERODOTO, *Le Storie. Libro III*, cit., p. 179.

licrate, sono di sua spettanza (sei talenti presi dalle ricchezze di Policrate e il sacerdozio di Zeus Eleuterio per sé e per i suoi discendenti).

L'*isonomia*, dunque, nelle parole di Meandrio non risponde a uno slancio benevolo nei riguardi del popolo che, in tal modo, verrebbe meno a una situazione di sudditanza; assurge, invero, a uno schermo, a una maschera, con cui l'aristocrazia greca cela l'inquietudine di perdere il proprio ruolo protagonista e i privilegi all'interno della società; e ciò risulta anche dalle ulteriori occorrenze e dalle diverse flessioni possibili, in cui il termine si presenta nella produzione letteraria classica¹⁰.

Lungi dall'indicare una vera e propria uguaglianza, *isonomia* asconde, come si è potuto fin qui rilevare, una più complessa ideologia che, di forte impronta aristocratica, affiancata da una linea teoretica di matrice filosofico-naturalistica, si fonda sui principi di equa distribuzione e di persistenza delle differenze, che, come tali, presiedono – e permangono – alla base del concetto di governo dei più, giungendo a influenzare le riflessioni politiche successive, sì da evidenziarsi nei momenti più cruciali del sistema istituzionale.

Nell'analizzare le opere dei principali esponenti intellettuali della modernità, difatti, si riscontra una persistenza dei principali temi e delle suggestioni della riflessione filosofico-politica dell'antichità, sebbene – di volta in volta – elaborati in modo conforme alle particolari situazioni politico-sociali degli autori, che alle fonti classiche si rivolgono. In tal senso, interessante è la produzione letteraria di ambito francese tra Settecento e Ottocento, allorquando la scena politica e sociale è animata dalle spinte pre e post rivoluzionarie.

È significativo, al riguardo, prendere in esame alcuni esempi di ripresa dell'antico in Voltaire e in Chateaubriand.

2. Voltaire e la democrazia «naturel» nel *Dictionnaire philosophique*

Voltaire, nel *Dictionnaire philosophique*, una delle opere più controverse della sua produzione filosofico-letteraria, dedica diversi *articles* all'argomento politico; fra questi, tuttavia, soltanto in due, rispettivamente intitolati “Démocratie” e “Politique du dedans”, si esprime esplicitamente in merito all'istituzione democratica¹¹.

¹⁰ Fra le diverse occorrenze e i diversi autori, si vedano Tucidide (*St.* 4.78.3; 3.82.8, 3.62.3; 6, 38-39) e Isocrate (*Panatenaico* 178). Per le intenzioni soggiacenti all'impiego dell'*isonomia* in Isocrate, cfr. C. BEARZOT, *Isocrate e il problema della democrazia*, in «Aevum», 1980, n. 54, pp. 113-131.

¹¹ Per questa analisi si assumono come testo di riferimento gli *articles* contenuti nei quattro tomi (XVII-XX) del *Dictionnaire philosophique* curati da Louis Moland e pubblicati da Garnier nell'ambito delle *Œuvres complètes de Voltaire*, apparse a Parigi dal 1877 e che presentano integrazioni rispetto alla editio princeps del *Dictionnaire* (1764). A onor

Se nel primo il filosofo si limita a un resoconto del regime democratico – seppur preziosissimo per informazioni e per parallelismi tra antichità e modernità – è nel secondo che si profonde in un'analisi più intima, tesa a rilevare i caratteri autentici, connaturati, della politica, intesa quale prassi di gestione. Il titolo stesso, d'altronde, traducibile come *politica dall'interno*, annuncia la volontà di esaminare i meccanismi (e i tratti) intrinseci dell'amministrazione e dell'organizzazione di una comunità.

Nel passare brevemente in rassegna le tre consolidate forme di governo (monarchia, oligarchia, democrazia), definisce la democrazia un governo raro e debole, per quanto naturale e saggio («Ainsi dans la démocratie tous les citoyens sont égaux. Ce gouvernement est aujourd'hui rare et chétif, quoique naturel et sage»)¹².

Cosa, effettivamente, Voltaire intenda con una simile aggettivazione, si deve ricercare innanzitutto nel senso che Voltaire stesso attribuisce (o verosimilmente potrebbe aver attribuito) ai concetti di naturalità e di saggezza.

L'aggettivo *sage*, come è anche riportato nella quarta edizione del *Dictionnaire dell'Académie française* che, edita nel 1762, è quella verosimilmente utilizzata da Voltaire¹³, connota la capacità di agire con discernimento e con consapevolezza, ossia in modo sensato e, quindi, secondo ragione¹⁴.

Naturel, invece, denota ciò che si rivela in linea con un ordine cosmico; nell'opera voltairiana, difatti, complice certa impostazione deistica, *nature* e altri lemmi consimili, risultano pressoché sempre riconducibili a una necessità di tipo ontologico, per cui è *naturale* ciò che si trova in uno stato di conformità rispetto all'ordine e al corso generale dell'esistenza. Definire, pertanto, la democrazia *naturale* equivale a considerare parimenti naturale – e dunque *necessario e innato* – il principio su cui la democrazia stessa si fonda, nonché l'eguaglianza («Ainsi dans la démocratie tous les citoyens sont égaux»).

Una posizione, questa, che riconduce Voltaire, seppur con le dovute ac-

del vero, tuttavia, si precisa che l'articolo "Démocratie" è stato, originariamente, pubblicato nelle *Questions sur l'Encyclopédie, quatrième partie* (1771); mentre "Politique du dedans" è parte dell'articolo "Politique", comparso per la prima volta nell'edizione in-4° delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1774).

¹² Art. "Politique du dedans", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

¹³ Nel catalogo della biblioteca di Voltaire (*Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres*, édition de l'académie des sciences de l'URSS, Moscou-Leningrad, 1961) figura, in effetti, la seguente edizione: *Dictionnaire de l'Académie française* 4e éd. [revue en grande partie par Ch. Duclos]. T. 1-2. Paris, v^{re} de B. Brunet, 1762.

¹⁴ Una relazione tra 'sage' e 'raisonnable' – e dunque 'raison' – è indicata dalla definizione che si legge nel *Dictionnaire de l'Académie française* tra gli esempi riportati per il lemma 'raison': «Et on dit, Sa conduite est pleine de raison, pour dire, qu'Elle est pleine de bon sens & de sagesse». Cfr. *Le Dictionnaire de l'Académie française*, tome II (L-Z), 1762, pp. 528-530.

cortezze ermeneutiche, alla filosofia greca di ambito ionico che, come si è avuto modo di avvertire in precedenza tramite l'esempio di Epicuro, ha contribuito, in termini morfologici e di necessità naturalistica alla definizione del concetto del termine *isonomia* che, fondante l'assetto democratico, rinvia, come si è visto, al concetto di uguaglianza¹⁵.

Tornando, tuttavia, ai criteri di naturalità e di ragionevolezza, la loro attribuzione a un'istituzione governativa, di certo, è prassi riscontrabile, di frequente, nell'antichità classica e, sovente, sono categorie fondamentali per il discorso in merito alle degenerazioni, a cui le diverse forme di governo potrebbero andare incontro: è riconducibile, innanzitutto, a Polibio, il quale, nelle *Storie*, basa la propria analisi delle forme governative – e della loro inevitabile degenerazione – su tali categorie.

Il binomio *natura e ratio*, nel contesto di un discorso di matrice politica, si intende, pure, nell'opera ciceroniana. Guardando, presumibilmente, all'esperienza polibiana¹⁶, difatti, nel *De re publica*, le due categorie ricorrono frequentemente e, su queste, l'Arpinate si basa per formulare la propria idea di costituzione ideale, ravvisabile, secondo Cicerone, in un regime di tipo misto. Non così dissimili sono, peraltro, le posizioni di Voltaire, il quale – complice l'esperienza inglese – individua la forma di governo più giusta nella monarchia costituzionale, ritenendola l'unica forma governativa in grado di evitare tanto gli orrori del dispotismo, quanto il disordine della democrazia¹⁷.

Il suo stesso statuto, difatti, rende quest'ultima facilmente soggetta a discorde interne, per cui si rivelerebbe, secondo Voltaire, più adeguata alle realtà statali di minori dimensioni («Une démocratie ne peut subsister que dans un petit coin de terre»), benché, persino in tal caso, la discordia continuerebbe

¹⁵ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Egalitarismo democratico*, cit. Non è da escludere, peraltro, l'ingerenza del dialogo costituzionale erodoteo, data la conoscenza dell'opera di Erodoto da parte di Voltaire, il quale doveva essere in possesso della seguente edizione: HERODOTUS. *Les Histoires d'Hérodote, traduites en François*. Par M^r. Du -Ryer, de l'Académie Française. Enrichies de tables géographiques pour servir à l'intelligence de l'histoire. T. 1-3. Paris, chez M. Clousier, 1713.

¹⁶ Si ricordi che Cicerone, ai fini della propria riflessione politica, si basa, oltre che sulla riflessione di Polibio, anche su quella di Platone e di Aristotele, per l'ambito greco; di Catone il Censore per l'ambito romano. Per una più limitata ingerenza dell'esperienza letteraria di Polibio su quella ciceroniana, cfr. J.L., FERRARY, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino 1982, pp. 723-804; ID., *L'Archéologie du «De Republica»* (2, 2, 4-37, 63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, in «Journal of Roman Studies», 1984, vol. 74, pp. 87-98.

¹⁷ L'affinità tra Cicerone e Voltaire, peraltro, è data dalla medesima matrice ideologica che sta alla base delle loro rispettive posizioni (la filosofia di natura e la conseguente esistenza di un diritto naturale). Per il rapporto tra i due autori, si segnala A. PIERRON, *Voltaire et ses maîtres. Episode de l'histoire des humanités en France*, Didier, Paris 1866.

a regnare¹⁸. Donde gli attributi di rarità e debolezza, fragilità, riconosciuti al sistema democratico.

3. François René de Chateaubriand: il *logos tripolitikos* e «l'égalité des loix» nell'*Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes*

Un'altra definizione – di pari interesse rispetto a quella or ora considerata – è riscontrabile nell'opera di François René de Chateaubriand.

Aristocratico di nascita, la sua attività intellettuale si svolge negli anni tra la dissoluzione dell'*Ancien Régime* e l'affermazione della nuova società repubblicana. I fervori rivoluzionari che caratterizzano i suoi tempi, con tutte le conseguenze negative per la classe nobiliare di cui Chateaubriand stesso fa parte, lo inducono a riflettere sulla genesi e sulle dinamiche dei moti rivoluzionari, nel tentativo di individuarne le costanti che ne determinano la ricorrenza storica¹⁹.

Risponde a tale finalità con un'opera, intitolata *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française* (1797), ove istituisce un confronto tra le rivoluzioni del mondo antico e quelle della modernità. Qui, oltre a una chiara consapevolezza del ruolo della riflessione filosofica nelle scelte politiche dell'antichità – per cui i filosofi greci si sarebbero interessati davvero, a differenza dei moderni intellettuali, alla felicità degli uomini, al punto da cercare soluzioni anche sul piano politico-sociale secondo un nesso tra politica e morale²⁰ – afferma: «La politique est cet art prodigieux, par lequel on parvient à faire vivre en corps, les mœurs antipathiques de plusieurs individus».

In una simile enunciazione, per cui la politica è definita un'arte prodigiosa che consente di tenere insieme («faire vivre en corps») inclinazioni naturali e consuetudini («mœurs») opposte, contrarie («anthipathiques») di più individui («de plusieurs individus»), non sembra inverosimile avvertire un'eco del

¹⁸ «La démocratie ne semble convenir qu'à un très petit pays; encore faut-il qu'il soit heureusement situé. Tout petit qu'il sera, il fera beaucoup de fautes, parce qu'il sera composé d'hommes. La discorde y régnera comme dans un couvent de moines» (VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. "Démocratie").

¹⁹ Cfr. A. CAPRIA, *Le Génie de la Révolution. La concezione della Rivoluzione nel 'Saggio' di Chateaubriand*, in «Scienza e Politica», 2020, n. 63, pp. 187-203; A. PETRONE, *Chateaubriand, la monarchia, la libertà*, in «Storia del pensiero politico», 2015, n. 2, pp. 251-276.

²⁰ Chapitre XXIV "Philosophie et politique. Les Sages; les Encyclopédistes. Opinions sur le Meilleur gouvernement. Thalès. La Rouchefoucault. Chamfort. Parallele de J.J. Rousseau et d'Héraclite. Lettre à Darius, Lettre au Roi de Prusse", in F.R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française* (1797).

valore – semantico e morfologico – tradizionalmente attribuito all'*isonomia* greca²¹.

Che Chateaubriand, nell'affermare ciò, avesse ben presente la nozione soggiacente alla *isonomia* greca, pure con tutte le sue complessità di interpretazione, sembra trovare conferma nell'aver riferito, sempre nell'*Essai*, il contenuto dei canti in onore di Armodio e di Aristogitone, i quali, come già si è ricordato²², avrebbero ucciso Ipparco – col dettaglio, di certo poetico, della spada nascosta nella pianta di mirto – rendendosi, in tal modo, artefici dell'*isonomia*. Questa, da Chateaubriand è riportata nella traduzione di «égalité des loix» (uguaglianza di leggi), così recuperandone l'accezione di situazione governativa opposta all'oppressione della tirannide²³.

Che Chateaubriand intenda l'*isonomia* quale soluzione governativa da opporre al dominio assoluto di un singolo individuo, si evince anche dal riferimento, sempre nell'*Essai*, al *logos tripolitikos* di Erodoto: al capitolo "Philosophie. Les deux Zoroastres. Politique", difatti, Chateaubriand riferisce, in modo essenziale, gli interventi di Otanes, Megabizio e Dario in merito alla tripartizione delle forme di governo. Dopo aver, dunque, ricordato la propensione alla democrazia da parte di Otanes («Othanès propose la démocratie»), del discorso di questo, cita dal testo greco – e traduce – un passo (Hdt. St. 3.80.4 τὰ μὲν γὰρ ὕβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ) relativo alle qualità tradizionalmente attribuite alla figura del tiranno. La forma di governo proposta da Otanes, dunque, anche in questo caso, è presentata in un rapporto di opposizione alla tirannia²⁴.

Alla luce di tali evidenze, sembra, dunque, lecito supporre che Chateaubriand avesse consapevolezza del portato ideologico-costituzionale, che i greci, soprattutto di parte aristocratica, sottintendevano al termine *isonomia*.

La sua difesa del ruolo della nobiltà nell'ambito e nelle conseguenze dei fervori rivoluzionari di Francia, d'altronde, colloca Chateaubriand – nobile egli stesso – in una posizione non così dissimile da quella degli aristocratici greci di epoca classica: come questi, difatti, non solo si esprime contrariamente alle forme di dispotismo, ma si preoccupa di tutelare i propri privilegi

²¹ Cfr. *Le Dictionnaire de l'Académie françoise*, 4^e éd. (1762).

²² Cfr. n. 2 di questo contributo.

²³ *Chanson en l'Honneur d'Harmodius et d'Aristogiton* in F.R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai*, cit.

²⁴ Che Chateaubriand intenda la proposta di Otanes quale reazione di ribellione al rischio di un nuovo regime tirannico, peraltro, sembra essere confermato dal fatto che, nel capitolo di riferimento, Chateaubriand spieghi esplicitamente che la proposta di Otanes, in contesto persiano, è supportata dalla rivoluzione democratica che, proprio in quegli stessi anni, stava avvenendo in Grecia. Per la centralità del tema della tirannide nel terzo libro erodoteo, in particolare nel discorso di Otanes, quale chiave di volta interpretativa cfr. D. ASHERI, *Introduzione*, in Erodoto, *Le Storie. Libro III*, cit., pp. IX-XXIV.

nel nuovo contesto repubblicano, che, tramite una base più ampia di governo, promette una maggiore libertà e partecipazione.

Non riscontrando, tuttavia, gli aspetti positivi promossi dall'istituzione democratica, si interroga, dunque, su dove e come sia effettivamente quella libertà tanto auspicata.

In assenza di risposte positive, pertanto, afferma che l'uguaglianza – su cui, stando ai repubblicani, la libertà si basa – è una chimera e, pertanto, il peggiore dei mali: «[...] cette égalité chimerique, cause principale de nos maux. [...] la félicité publique fut sacrifiée à l'intérêt personnel, et la justice à la vanité». Ciò che regna, invece, è la disparità: questa, afferma il visconte, regna in natura tra gli uomini e tra le cose: «Mais l'inégalité renait de la nature même des hommes et des choses»²⁵.

Nell'impossibilità di sintetizzare tra loro i concetti di libertà, uguaglianza e democrazia e nell'ostinazione a ricusare qualsivoglia idea di parità tra gli uomini perché, sempre, ci sono i principi di virtù e ricchezza, di cui tener conto, Chateaubriand assume una prospettiva molto prossima, per formule e per concetti, all'ideologia di parte aristocratica, tesa a riconoscere il valore individuale di contro all'unificazione del merito, della Grecia classica. Tornando a questa per il tramite, come si è visto, di continui parallelismi e rimandi, ne dimostra il ruolo essenziale nella formazione di una coscienza politica, che sappia riconoscere il concetto di valore individuale e che, sulla base di questo, pervenga a un principio di libertà nuovo e autentico.

²⁵ I passi, qui citati, sono tratti dagli *Études historiques* e dai *Mélanges politiques et historiques*, contenuti nelle *Oeuvres complètes* T. XV-XVI.

Le radici classiche della democrazia moderna. La libertà come chiave d'accesso al lessico democratico

Stefano Boscolo*

Abstract: Approach democracy in its specific lexicon, taking the first steps from the notion of literal democracy. A morphology – the democratic one – which has its roots in the *demos* and *polis* of ancient Greece, to thus mature through Roman and medieval civilizations into the more modern *populus*. A complex articulation that underlines the inevitable and irrepressible stratification of the democratic lexicon. Just think of the notion of people, which can be translated as ‘approximate plurality’, ‘organic totality’ and ‘majoritarian principle’. A democracy – the modern one – which, in dealing with the *-cratos* and the *res publica*, must expertly know its own boundaries to avoid the illiberal drift of democracy, thus preserving the nature of authentic democracy. The lessons of Tocqueville, Niebuhr and Bobbio are fundamental in this, specifically reflecting the importance of the relationship between political freedom and liberal freedom, as well as the very current centrality of dialogue as an antidote to hedonistic individualism.

Keywords: Democracy; Freedom; Participation; The People; Pluralism.

1. Le radici linguistiche di una democrazia complessa

Approcciare la democrazia in quello che è il suo lessico specifico, simultaneamente a un’analisi morfologica dei concetti costitutivi, significa innanzitutto muovere i primi passi dalla nozione di democrazia letterale, altrimenti etimologica, ovvero «esplicitata mediante la parola». Sarebbe tuttavia riduttivo tradurre la stessa come «democrazia popolare», intesa nei termini del «popolo che comanda», essendo già di per sé complessa a monte la nozione

* Dottore di ricerca in Scienze umanistiche. Titolo conseguito presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma.

di popolo. È pur vero che fin dall'antichità quest'ultimo, sulla scorta della lezione aristotelica, assunse molteplici significati che potremmo a posteriori definire complementari, sebbene riconducibili poi al solo termine greco *demos*. Si va così dal concetto più generico di moltitudine (*hoi polloi*) a quello più prossimo al diritto ossia *plethos*, qui inteso come cittadinanza, fino all'*ochlos* (folla) che farà da perno al pensiero dello storico greco Polibio.

Una complessità sostanziale che non andrà tuttavia risolvendosi nel passaggio dal *demos* greco antico al medievale *populus*, che proseguirà la propria stratificazione e articolazione d'insieme in epoca moderna e contemporanea, anche e soprattutto in ragione della progressiva stratificazione della materia giuridica¹. È interessante a tal proposito una prima notevole distinzione tra la democrazia diretta (partecipativa) e quella indiretta (rappresentativa)², ovvero tra il potere «direttamente espresso» e il potere «controllato e limitato». Volendo dunque evidenziare una prima fase dell'evoluzione democratica, e pertanto del concetto stesso di democrazia, è chiaro riconoscere nella democrazia diretta ciò che più si identifica con la *polis* greca e i comuni medievali. Una vicenda collettiva resa possibile essenzialmente dal fatto che queste due realtà esperivano al meglio i principi democratici, grazie a una dimensione cittadina strettamente legata al destino di chi la viveva in prima persona, pur conservando la fragilità insita nell'esperienza della partecipazione³. È pertanto ragionevole credere – come lo stesso Sartori afferma – che sia più corretto parlare di città-comunità, distinguendola nettamente dalla città-Stato, sottolineando l'indubbia rilevanza della componente relazionale tra soggetti e tra questi ultimi e la collettività⁴.

Il passaggio stesso da città-comunità a città-Stato già di per sé testimonia l'evoluzione sia del *demos* che del *cratos*, ovvero del popolo nell'accezione greca e del potere, attestando a sua volta come la relazione dialettica tra questi ultimi abbia in un certo qual modo arricchito il lessico democratico stratificandolo. A tal proposito è interessante osservare quelle che sono le molteplici interpretazioni assunte dalla nozione di popolo (dal lat. *populus*), che nonostante i secoli sono tuttora valide nell'analisi di una generica «collettività umana», accomunata da elementi condivisi pur nella loro eterogeneità: dagli ideali sociali alle tradizioni, dalla lotta politica alla conformazione interna. Mi

¹ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia: cosa è*, Bur, Milano 2006, p. 20.

² Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991, p. 36: «L'espressione "democrazia rappresentativa" significa genericamente che le deliberazioni collettive, cioè le deliberazioni che riguardano l'intera collettività, vengono prese non direttamente da coloro che ne fanno parte ma da persone elette a questo scopo».

³ Cfr. G. SARTORI, *op. cit.*, p. 141.

⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 142-143: «Il loro [: dei greci, NdR] vivere politico era tutto risolto nel convivere nella polis, nella piccola città costituita in koinonia, in comunità. [...] La loro era una democrazia senza Stato».

riferisco in tal senso a una plausibile terna interpretativa, in ragione della quale possiamo tradurre la suddetta nozione di popolo come «pluralità approssimativa», «totalità organica» e «principio maggioritario»⁵. Le tre definizioni, se così è concesso ritenerle tali, pur essendo distinte sono al contempo compenetranti e complementari; pertanto è praticamente impossibile maturare una definizione corretta ed esaustiva di popolo che non le contempi simultaneamente.

2. Democrazia e pluralismo: un dialogo inevitabile

A tal proposito è significativo segnalare la centralità del concetto di pluralismo all'interno del panorama democratico, evidenziando la radice comune con la nozione di pluralità. È dunque interessante osservare come quest'ultima non tragga con sé soltanto l'idea di «molteplicità di elementi eterogenei», ma custodisca un ulteriore significato concernente la «potenziale divergenza fra gli elementi» stessi, consentendo quindi di comprendere come la pluralità sia di per sé l'antagonista per antonomasia di qualsivoglia rifiuto al dibattito, mostrandosi nelle vesti di una condizione dialettica e dialogica al contempo. Se così la pluralità dialettica si esprime come contrapposizione di tesi e antitesi in vista di una sintesi razionale, la pluralità dialogica – «pedagogicamente» fondata – ha come obiettivo l'espansione della comprensione dell'essere (l'*e-go*, l'*alter* e l'*universus*).

In riferimento al pluralismo, concetto proprio delle scienze sociali, nonché declinato equamente negli ambiti socio-politico, etnico-religioso e culturale, è alquanto degno di attenzione un estratto desunto dall'opera *L'enigma democrazia. Le idee politiche nell'Europa del Novecento* di Jan-Werner Müller, nel quale si legge: «Quel tipo di uniformità che lo stato fascista poteva imporre solo con la presenza di un unico partito al potere veniva ora ottenuta attraverso un "pluralismo allineato", in altre parole, si conservava l'apparenza di una diversificazione ideologica, ma in conclusione era la stessa cosa. La società non aveva superato l'antagonismo fondamentale tra capitalisti e lavoratori, ma il pluralismo esibito in parlamento riusciva a nascondere con estrema efficacia. Attraverso le trattative tra i diversi partiti e le "parti sociali", quali le associazioni imprenditoriali e i sindacati, era possibile mantenere la pace sociale e l'illusione di una partecipazione democratica delle masse»⁶.

Ci troviamo dunque dinanzi ad uno specifico contesto, dove il regime anti-democratico conserva la democrazia nella sua componente teorica – ovvero quel pluralismo che affonda le proprie radici nella pluralità di pensiero – ma

⁵ Ivi, 2006, p. 21.

⁶ J.-W. MÜLLER, *L'enigma democrazia. Le idee politiche nell'Europa del Novecento*, Einaudi, Torino 2012, p. 261.

nella sua applicazione pratica imbavaglia l'esperienza pluralistica a favore di un «monopartitismo autocratico». Ciò spiega chiaramente la fragilità intrinseca, e in un certo qual modo ontologica, della democrazia e del pluralismo. In altri termini viene reso piuttosto evidente il destino di «facile preda» a cui entrambi vanno incontro, qualora se ne perdano progressivamente la definizione concettuale e la loro declinazione pratica nelle diverse società umane.

Come potremmo allora definire al meglio questo pluralismo, che pur conservando la sua matrice originaria, ha subito nei secoli un'inevitabile metamorfosi? Per rispondere il più esaustivamente possibile a questa domanda, credo sia doveroso coniugare al concetto articolato di pluralismo l'idea di approssimazione. Ciò non significa affatto che ci si debba approcciare con superficialità al summenzionato concetto, essendo appunto da intendersi il «pluralismo approssimativo» alla stregua di una «maggioranza a cui s'è dato il diritto di esprimersi», e più genericamente di «esistere» nella dimensione collettiva. Ora sarebbe interessante chiedersi quale sia il rapporto fra i singoli e questa collettività in seno a un ambiente democratico, ossia alla luce dell'ideale socio-antropologico di uguaglianza.

Una questione che indubbiamente pone in risalto le origini storico-filosofiche della democrazia stessa, che quasi certamente affonda le radici nell'idea dell'*homo homini homo*, che a sua volta evoca per contrasto l'hobbesiana asserzione *homo homini lupus*, ravvisabile ancora quest'ultima più di recente in taluni passaggi della letteratura di Orwell. In altri termini ci troviamo dinanzi a una democrazia che ha come fulcro etimologico quel *demos*, che per principio fondativo è una «moltitudine di uomini», e pertanto ha come perno l'uomo nelle sue varie accezioni. È dunque possibile l'uguaglianza? Si declina come una realtà concreta o al pari di un ideale astratto? E soprattutto: cosa eventualmente tutela e promuove l'uguaglianza all'interno di un regime democratico? Senz'alcun dubbio potremmo rispondere «le regole che amministrano la vita sociale», ovvero quel *pactum societatis* che sta alla base di una determinata società, e ha il potere di metamorfizzare una moltitudine umana – in un certo qual modo anonima – in un popolo intimamente cosciente⁷.

In quest'ottica si rivelano allora saldamente uniti insieme i concetti distinti di pluralismo e uguaglianza, che se osservati a ritroso pongono l'accento sull'imprescindibilità della giustizia sociale. Lontani ora dalla teologia agostiniana e dalla filosofia politica di Thomas Paine, si ha modo di accordare a questa giustizia sociale l'onore di sostanziare la democrazia, affinché questa non resti a malapena un guscio vuoto ma funga da solido argine al dilagare dei regimi autocratici e liberticidi. Pertanto, è lungo questa prospettiva – alimentata dalla terna pluralismo, uguaglianza e giustizia sociale – che si avverte

⁷ Cfr. V. POSSENTI, *Democrazia, sovranità, pace*, in R.F. Scalon (a cura di), *Le radici storico-filosofiche della democrazia*, Trauben, Torino 2006, pp. 318-321.

la fervente dialettica tra politica ed etica in ambiente democratico. Non si può infatti prescindere, sia filosoficamente che pragmaticamente, dal dibattito etico se si ha a cuore la concreta tutela del diritto. Nonostante ciò il rapporto tra etica e politica, in seno alla democrazia, è da considerarsi ermeneuticamente divergente, con prospettive talvolta cogenti, altre volte in radicale contrapposizione. È interessante a tal proposito, qualora si riconosca per l'appunto la subordinazione della politica all'etica, la posizione assunta dai giusnaturalisti, per i quali il diritto naturale è al contempo principio etico e ragione istitutiva⁸. Pertanto, è doveroso in ogni epoca e per ogni generazione riflettere sul dibattito etico come fondamento della relazione sociale e dell'amministrazione collettiva, avvertendo in quella stessa etica l'esistenza inalienabile di una radice storico-filosofica fondativa⁹. E l'urgente interrogativo di oggi non può che essere questo: come può la comunicazione attualmente veicolare queste radici e il messaggio di un'etica irrinunciabile?

3. Le origini antiche della democrazia: dal *kratos* alla *res publica*

È dunque lungo questa prospettiva di pensiero che va inserito il dibattito di una democrazia, quella moderna, fondata essenzialmente sul bilanciamento tra esercizio del potere (gr. *kratos*) e gestione pubblica (lat. *res publica*). Dovremmo tuttavia domandarci quanto sia effettivamente moderna, se il *demos* è greco e la *res publica* è latina, o se più correttamente sia da definirsi una forma di governo evolutasi nei secoli pur conservando in sé radici antiche. Terminologicamente il vocabolo democrazia è stato coniato da Erodoto (484-425 a.C.), e ha goduto del massimo splendore – nell'antichità – nell'Atene del V sec. a.C. fino al 323 a.C., per poi sparire dal lessico per duemila anni all'incirca. Se nella lezione di Aristotele (384-322 a.C.) la democrazia era propriamente «il governo di una parte», dove la parte è per l'appunto il *demos*, lo stesso non poteva dirsi – nei secoli successivi – per la *res publica*, intesa nei termini di «una cosa di tutti»¹⁰. È pertanto la prospettiva da cui si guarda che le distingue, con una repubblica che si afferma in seno al concetto di bene comune, prendendo così le distanze da una democrazia concettualmente intesa come potere di qualcuno, che tuttavia non può quest'ultimo identificarsi con un'élite (gr. *oligoi* e *áristos*).

⁸ Cfr. A. LAGANÀ, *Etica e politica*, in R.F. Scalon (a cura di), *op. cit.*, p. 277.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 279: «La prevalenza dell'etica sulla politica [...] si sostiene sull'idea che i valori politici e la stessa normatività del diritto positivo abbiano una funzione meramente accessoria e strumentale a fronte del valore primario e assoluto rappresentato dall'attualità della singola vita umana e dei diritti fondamentali attraverso i quali essa si esprime».

¹⁰ G. SARTORI, *op. cit.*, p. 150.

Approcciando dunque i due termini sotto il profilo semantico, pur essendo la democrazia una preziosa conquista della civiltà – contrapponendosi alle varie declinazioni antiche e moderne della tirannide – è la repubblica ad affermarsi più saldamente nella sua forma¹¹, delegando alla democrazia il ruolo di concetto trasversale. Sono interessanti a tal proposito le lezioni di Kant (1724-1804), di Hamilton (1755-1804) e Madison (1751-1836) e di Rousseau (1712-1778), che lo stesso Sartori riferisce all'interno della sua opera *Democrazia: cosa è?*, enucleando i termini essenziali della questione. Si va così dall'opposizione kantiana tra democrazia e repubblica, con un regime che può essere «repubblicano o dispotico» e una democrazia «necessariamente dispotica», a una distinzione netta nel pensiero di Hamilton e Madison dove la repubblica è «rappresentativa» e la democrazia è «diretta», pur mostrandosi spesso quest'ultima «turbolenta» (Madison). Ulteriore attenzione merita la posizione di Rousseau, che in un certo qual modo si allinea alla lezione di Kant, preferendo ad ogni altro il governo repubblicano e bollando come «cattiva» la democrazia ateniese¹².

Gli interrogativi intorno alla democrazia, e più di recente sul rapporto intercorrente tra quest'ultima e la repubblica, sono quanto mai fondamentali ad arginare la deriva di una democrazia svilta, prendendo così saldamente le distanze da quell'oclocrazia polibiana che già in sé custodiva il germe del fallimento dell'idea di libertà. È illuminante a tal proposito ciò che scrisse lo stesso Polibio nelle *Storie* (II sec. a.C.): «Quando questa [: la democrazia] a sua volta si macchia di illegalità e violenze, col passare del tempo si costituisce l'oclocrazia»¹³.

Sulla scorta dell'antico Polibio, che si muove per l'appunto in direzione di una salvaguardia teorica di una democrazia autentica e non degenerata, possiamo in un certo qual modo ravvisare in filigrana la *bonheur végétative* di Tocqueville (1805-1859), che riconosce nella democrazia stessa non soltanto un valore politico ed etimologico ma soprattutto sociale, ovvero di una democrazia profondamente intrecciata con l'uguaglianza, declinata in sostanza come uguaglianza di diritto in contrapposizione ai paradigmi dell'*ancien régime*¹⁴. In questa prospettiva Tocqueville pone l'accento sul binomio ugua-

¹¹ Cfr. *Ibidem*: «La repubblica si proietta [...] in un sistema politico uniformemente equilibrato e distribuito in tutte le sue parti».

¹² Cfr. *Ivi*, pp. 150-151.

¹³ POLIBIO, *Storie*, a cura di G. Zelasco, trad. e note di C. Schick, Mondadori, Milano 2001, pp. 438 e 442: «Finché sopravvivono cittadini che hanno sperimentato la tracotanza e la violenza, [...] stimano più di ogni altra cosa l'uguaglianza di diritti e la libertà di parola, ma quando [...] la democrazia viene trasmessa ai figli dei figli, questi non tenendo più in gran conto [...] l'uguaglianza e la libertà di parola, cercano di prevalere sulla maggioranza».

¹⁴ Cfr. V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, a cura di E. Paolozzi, Guida ed., Na-

gianza e libertà, avvertendo tuttavia in esso il potenziale pericolo dell'individualismo, ovverosia del «soggetto ripiegato in sé», riscontrandovi all'interno il paradosso di questi due principi democratici, risolvibile unicamente attraverso il ricorso a corpi (istituzionali) intermedi, capaci di resistere all'«impero morale della maggioranza»¹⁵.

Una prospettiva e al contempo un paradosso che esortano a riflettere su una democrazia intesa come legittimità di «un potere del popolo sul popolo». Una questione già in voga nel Medioevo, che nel rapporto tra principe e popolo-suddito non vedeva tanto una *concessio* del potere in favore del primo, quanto invece una vera e propria *traslatio imperii*, con un popolo privo di *potestas* e in balia di un *dominus* che fingeva di esserne il rappresentante. In questo senso prende forma la riflessione intorno al tema della rappresentanza. Un tema già caro al Rousseau del *Contratto sociale* (1762), promotore di una democrazia dove l'eletto non si trovava al contempo rappresentante di una parte o di un tutto, e in quanto tale gettava le basi di un governo piuttosto prossimo all'utopia¹⁶. Il concetto stesso di rappresentanza è ancor più attuale che moderno, tenendo conto che oggi si discute a più riprese in diversi sistemi democratici, evidenziando come l'esperienza dell'«essere rappresentati» sia un nodo significativo dell'evoluzione civile¹⁷ e del senso di appartenenza.

È doveroso a tal proposito segnalare una sorta di triade sociopolitica, dove la rappresentanza è identificabile soltanto con un vertice di questo metaforico poligono, essendo i restanti vertici ascrivibili alla titolarità e all'esercizio del potere. È interessante come il Sartori definisca il potere del popolo un'«espressione ellittica», ovvero contenente al proprio interno una consapevole omissione. Sarebbe dunque più opportuno definire questo potere come «un

poli 1996, pp. 55-60: «Secondo la nozione moderna, la nozione democratica e, oso dire, la nozione giusta della libertà – si legge nel saggio del 1836 sulla Francia alla vigilia della Rivoluzione – ogni individuo è presunto avere, ricevuto dalla natura l'intelligenza necessaria a vivere, ogni individuo porta con sé dalla nascita un diritto eguale ed imprescindibile a vivere indipendente dai suoi simili in tutto ciò che lo riguarda personalmente, ed a regolare da sé il suo destino...». (p. 57) // A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, in ID., «Scritti politici», vol. II, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968, p. 812. Cfr. J. SCHLEIFER, *The making of Tocqueville's democracy in America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

¹⁵ DAI, III, p. 1034.

¹⁶ Cfr. G. SARTORI, *op. cit.*, p. 28. È interessante osservare quanto riferito dallo stesso Sartori nell'opera citata in nota: «Se la rappresentanza “presunta” è una mistificazione, l'elezione “senza scelta” è una frode». N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁷ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XV: «Per un regime democratico l'essere in trasformazione è il suo stato naturale: la democrazia è dinamica, il dispotismo è statico e sempre eguale a se stesso»; M. L. CICALÈSE, *Il dialogo politico fra Stuart Mill e Tocqueville*, Franco Angeli, Milano, 1988.

governo del popolo su se stesso»¹⁸. Si profila ora quanto mai urgente un interrogativo, che a suo modo inaugura una questione inalienabile, e verosimilmente cara ad ogni epoca storica. Il popolo possiede – per intero! – gli strumenti per esercitare un potere e organizzare un governo? Nella sostanza ci troviamo dinanzi all'utopia di una sovranità irrealizzabile. E allora per quale ragione delegare al popolo l'esercizio del potere? La risposta è essenzialmente etimologica, e trova fondamento in quel *demos* che in quanto tale scongiura la potenziale affermazione dell'assolutismo (*mónos*), ovvero si pone da argine a qualsivoglia deriva autocratica¹⁹.

4. L'esperienza democratica in rapporto all'informazione e alla partecipazione

Già s'è ampiamente parlato di pluralismo in precedenza, ma ora lo stesso è bene che venga posto in relazione a due altri concetti fondamentali della dimensione democratica: l'informazione e la partecipazione. Entrambi – questi ultimi – possibili nella loro forma autentica soltanto nell'alveo di regimi liberali. È interessante forse, in seno all'esperienza della partecipazione (collettiva), quanto accaduto negli anni '20 del Novecento col partito socialista di massa, chiamato a mediare tra l'anarchismo di matrice bakuniana e il leninismo d'avanguardia²⁰. Una partecipazione che non poteva dunque prescindere da una qualche «pedagogia», per meglio comprendere gli eventi in sé e le prospettive scaturenti da questi. Il fatto stesso che partecipare significhi propriamente «comprendere la storia», è desumibile da una frase del leader socialdemocratico tedesco Kautsky (1854-1938): «Il nostro compito non è quello di organizzare la rivoluzione, bensì di organizzare noi stessi per la rivoluzione»²¹. Ci si trova dunque di fronte a un'idea di uomo non più chiamato a subire passivamente la storia, ma a parteciparvi attraverso un'adesione sempre più consapevole. Potremmo ora leggervi in filigrana la lezione di Gramsci (1891-1937), ovvero dell'uomo che disciplina l'io interiore e conquista la propria coscienza, non necessariamente accogliendo iniziative educative, ma per certo lavorando su di sé con l'obiettivo di affinare la propria capacità critica²².

¹⁸ G. SARTORI, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 30.

²⁰ Cfr. J.-W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Ivi*, p. 72.

²² Cfr. *Ivi*, p. 83. Lo stesso Gramsci sosteneva di come fosse necessaria una «passione pedagogica» per dare vita al «blocco storico».

5. La dimensione pedagogica nella democrazia. Intersezione tra politica ed etica

Un'accurata osservazione dell'attualità ci induce ora a indagare questo rapporto complesso tra pluralismo, informazione e partecipazione anche e soprattutto in ragione di una «pedagogia», che potrebbe talvolta strumentalizzare la democrazia stessa. Ecco dunque impattare contro il rischio di un'ossimorica democrazia illiberale, definibile neologicisticamente «democrazia», che per questioni non soltanto semantiche svuota dall'interno il concetto stesso di democrazia autentica. La domanda, che sorge spontanea, non può che essere questa: in che modo possiamo davvero tutelare la dimensione democratica? L'interrogativo posto in essere ci costringe a riattualizzare la discussione sui fondamenti del pensiero democratico, ovvero sull'intersezione esistente tra politica ed etica, obbligandoci di riflesso a valutare concretamente gli strumenti di difesa della democrazia stessa.

Può risultare di un certo interesse la posizione assunta da Niebuhr, teologo protestante e filosofo politico, su un particolare concetto di democrazia, per cui «[c'è] bisogno di una giustificazione più forte e stringente di quella offerta dal pensiero liberale classico: [c'è] bisogno di una base religiosa e filosofica più realistica per prevenire e capire i pericoli cui essa è esposta, nel senso che la vita democratica richiede uno spirito di tollerante cooperazione tra gli individui e i gruppi, che non può essere stabilita dai cinici morali, [...] né dagli idealisti morali»²³. L'esigenza è dunque quella di un solido sistema di valori e ideali – trasversalmente validi, e non solo connaturati a un popolo o condivisi da una porzione minima di comunità umane – che abbia contezza dell'effettiva realtà storico-sociale, e mediante questa formulare un'etica capace di scongiurare l'eventuale insorgenza di derive autocratiche.

In ragione di quest'etica torna dunque attuale la questione della giustizia sociale, di cui s'è già detto in precedenza. Può quest'ultima tendere a un'ipotetica giustizia assoluta? E nel caso in cui questa tensione fosse anche auspicabile, quale strumento potremmo assumere per perseguirla? La sola risposta plausibile, al di là di un'educazione sociale impartita coscientemente, è il diritto testimoniato storicamente dalle società umane nella sua progressiva evoluzione e stratificazione. Quest'interrogativo ci induce dunque a ravvisare la presenza di uno iato fra la democrazia etimologicamente definita, e la democrazia ontologicamente descritta: ovvero la prima intesa come «potere del popolo», e la seconda imperniata intorno all'esperienza della libertà, declinata sia individualmente che collettivamente. Un netto distinguo, tuttavia

²³ G. BUTTÀ, *Reinhold Niebuhr: critica della democrazia e sua difesa*, in Autori vari, «Le radici storico-filosofiche della democrazia», a cura di R. Scalon, Trauben, Torino 2006, pp. 286-287.

interconnesso, che rende attuale il dibattito sul rapporto tra libertà politica e libertà sociale²⁴, nonché altrettanto attuale il dibattito sui «detonatori» della crisi democratica.

È ormai acclarato che nella graduale affermazione della democrazia lungo il corso della storia, pur tenendo conto di risapute parentesi illiberali, entrambe le libertà – quella politica e quella sociale – sono «congiunte» e di mutua garanzia. Ora è piuttosto evidente che la libertà dell'individuo di operare al netto di costrizioni indebite (sociale) vada di pari passo con la libertà dello stesso di agire secondo quanto stabilito per consenso nello Stato (politica)²⁵. Cos'ha allora favorito più di recente l'insorgere di una crisi democratica a giro nel mondo? Non vogliamo certo considerare la democrazia come una moderna oclocrazia polibiana. E soprattutto in ragione del fatto che ci sentiamo intimamente in dovere di credere ancora nelle masse, nel diritto di voto e nelle libere coscienze. Si avverte tuttavia come imperativa oggigiorno una riflessione su quella che potremmo definire una sorta d'«insofferenza democratica». A tal proposito sarebbe altrettanto doverosa un'esplorazione accurata del concetto e della dimensione sociale di populismo, qui inteso nei termini di una «crisi delle élite liberali»²⁶.

È indubbiamente un'attualità fertile di dibattito la nostra, incentrata perlopiù sul confronto tra democrazia fragile e rischio di deriva autoritaria, in ragione di una dimensione democratica sempre più astratta e incompresa da parte delle masse²⁷. In tal senso si rende oltremodo urgente una «terapia» atta a scongiurare l'incombente pericolo di un individualismo edonistico, che muove senz'alcun dubbio a sfavore di un'inderogabile rivitalizzazione democratica. Sarebbe dunque interessante una riscoperta dei valori fondativi della democrazia stessa, nonché delle sue radici storico-filosofiche. Una modernità «nana» innestata su una classicità «gigante».

²⁴ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 7, 14, 25 e 29.

²⁵ Cfr. ID., *Governo degli uomini o governo delle leggi?*, in ID., *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 169-194.

²⁶ AA. VV., *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, a cura di H. Geiselberger, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 17-29, 73-89.

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 17.

Charles Dunoyer e Claude-Henri de Saint-Simon: note su due visioni industrialiste

Carlo Marsonet*

Abstract: During the early nineteenth century, a period in which the Enlightenment-progressive spirit, rationalism and faith in technical-scientific progress were well established, two ways of understanding the *esprit d'industrie* confronted each other in France: the liberal one of Charles Dunoyer (1786-1862) and the social-technocratic one of Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). According to them, only through the industrialist principle would progress and civilization be realized. For both, industrialism certainly meant progress. Yet, the former saw progress in freedom, the latter in organization. The article therefore aims to focus on the two different types of industrialism, examining their outlines and common premises as well as the divergent intellectual outcomes to which they lead.

Keywords: Charles Dunoyer; Saint-Simon; Industrialism; Liberty; Organization.

1. Un'introduzione

Nel corso del primo Ottocento, un periodo in cui lo spirito illuministico-progressista, il razionalismo e la fede nel progresso tecnico-scientifico sono ben radicati, si confrontano in Francia due modi di intendere *l'esprit d'industrie*: quello liberale di Charles Dunoyer (1786-1862) e quello social-technocratico di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Secondo loro, solo attraverso il principio industrialista il progresso e la civilizzazione si sarebbero concretizzati. Per entrambi, industrialismo significava certamente progresso. Eppure, il primo vedeva il progresso nella libertà, il secondo nell'organizzazione. Significativo è il fatto che Dunoyer non vi si riferisse come un sistema

* Borsista presso la Fondazione Filippo Burzio di Torino e assistente presso la cattedra di Storia delle dottrine politiche all'Università IULM di Milano.

collettivo da codificare ma come una tendenza morale e sociale che riguarda l'individuo. Per lui, l'industria è il principio vitale e la forza motrice del progresso e della civiltà: tramite essa, cioè il lavoro e la libera concorrenza, l'uomo sviluppa le proprie capacità e impara a essere libero. Contrariamente a quanto sostenuto da Jean-Jacques Rousseau, vivacemente criticato da Dunoyer, l'uomo non nasce libero ma lo diventa sottomettendo quelle condizioni che lo imprigionavano nella propria condizione di minorità intellettuale, morale e produttiva. Attraverso l'educazione, l'istruzione e il lavoro, l'uomo sviluppa le proprie facoltà intellettuali, lavorative ma anche, e forse primariamente, morali, e così diventa libero e civile, cioè in grado di vivere con i suoi simili. L'uomo civile, infatti, ha sottomesso la propria ignoranza e il suo carattere primitivo a favore di una condizione moralmente e intellettualmente progredita. Dunoyer passa in rassegna le diverse fasi in cui l'uomo si è trovato a vivere nella storia, per giungere a quella finale, non ancora raggiunta, costituita dallo stadio industriale. Attraverso tale processo, Dunoyer intravede la possibilità dell'individuo di affrancarsi dalla collettività per diventare libero e in grado di autogovernarsi. In tale ottica, lo Stato tenderà sempre più a ridurre la propria presa, senza però sparire.

Nell'accezione sansimoniana, invece, industrialismo finisce per indicare qualcosa di antitetico: l'organizzazione tecnocratica, razionalistica e fideistica del corpo sociale. Se per Dunoyer, *l'esprit d'industrie* avrebbe liberato gli individui, per Saint-Simon questo li avrebbe radunati sotto forma di classe, dirigendoli, come un fascio, verso un fine comune. Esemplificativo questo punto, nella misura in cui per Dunoyer l'industrialismo non è un progetto politico ma una teoria volta a spiegare lo sviluppo della società: per Saint-Simon, al contrario, l'industrialismo è un fine politico condotto da un'élite. Questa direzione si sarebbe poi dovuta imporre alla società nel suo complesso, dal momento che per Saint-Simon gli industriali avrebbero composto «il partito degli uomini illuminati e bene intenzionati» adatto a governare la società.

2. Lineamenti di due industrialismi

Barthélemy Charles Pierre Joseph Dunoyer, meglio noto come Charles Dunoyer, è stato tra i protagonisti del liberalismo francese del periodo della Restaurazione¹. Nato in una famiglia di antica nobiltà della Francia sud-occi-

¹ Per un inquadramento biografico-intellettuale cfr. almeno F. FERRARA, *Introduzione a Ch. Dunoyer, La libertà del lavoro* (1845), a cura di Id., Biblioteca dell'Economista, seconda serie, vol. VII, Torino 1859, pp. V-CXXV; E. VILLEY, *L'oeuvre économique de Charles Dunoyer*, Ancienne Maison L. Larose et Forcel, Paris 1899; E. ALLIX, *La déformation de l'économie politique libérale après J-B. Say: Charles Dunoyer*, in «Revue d'histoire des

dentale, studia giurisprudenza e si laurea all'Università di Parigi. Lì conosce Charles Comte, che diverrà suo sodale, e studia gli *Idéologues*, John Locke e Adam Smith. Lo spirito critico e anti-autoritario lo rendono un nemico di Bonaparte e del bonapartismo. Insegnerà all'università, e in effetti i suoi volumi sono in sostanza il materiale che esponeva a lezione, e nel 1838 diventerà membro del Consiglio di Stato. Nonostante sia oggi finito praticamente nell'oblio, come quasi tutti i protagonisti del liberalismo francese ottocentesco², al tempo fu un pensatore di primo piano in ambito europeo, conosciuto per avere promosso la causa della libertà e dell'industrialismo. L'economista Francesco Ferrara, che curò l'edizione italiana del più importante lavoro di Dunoyer, *La libertà del lavoro* (1845), ne parlò come di uno dei pensatori economici che si sarebbero rivelati più importanti per i posteri e come «il più caro e venerato fra i miei maestri»³.

Secondo Ferrara, egli rimase sempre fermo nel difendere, una libertà individuale illimitata come motore del cambiamento e del progresso, e nell'avversare, al contempo, il disordine⁴. Dunoyer non era dell'idea che la libertà potesse scollegarsi dalla coltivazione *in interiore homine* di certe virtù⁵. La libertà, sostiene infatti Dunoyer, non è qualcosa di astratto o dogmatico. Tantomeno, può essere considerata un *diritto* concesso dall'alto, ma piuttosto come un *risultato* che emerge dal basso. Scrive nel testo del 1845, che altro

doctrines économiques et sociales», 4, 1911, pp. 115-147; L. LIGGIO, *Charles Dunoyer and French Classical Liberalism*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 1, n. 3, 1977, pp. 153-178; M. AUGELLO, *Charles Dunoyer. L'assolutizzazione dell'economia politica liberale*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979; A. ANTEGHINI, *Stato, governo e società civile nell'opera di Charles Dunoyer*, ECIG, Genova 1983; D. HART, *Class Analysis, Slavery and the Industrialist Theory of History in French Liberal Thought, 1814-1830: The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer*, Unpublished PhD Thesis, King's College, Cambridge 1994; R. LEROUX, *Aux fondements de l'industrialisme. Comte, Dunoyer et la pensée libérale en France*, Harmann, Paris 2015; R. ADENOT, *Les idées économique et politique de Charles Dunoyer* (1907), Legare Street Press, 2022.

² Sull'importanza della tradizione liberale francese cfr. A. Madelin (a cura di), *Aux sources du modèle libéral français*, Perrin, Paris 1997, e in particolare R. RAICO, *Le rôle central des libéraux français au XIX siècle*, in A. Madelin (a cura di), *op. cit.*, pp. 103-137 e H. LEPAGE, *Redécouvrir les libéraux de la Restauration: Comte et Dunoyer*, in A. Madelin (a cura di), *op. cit.*, pp. 139-154.

³ F. FERRARA, *op. cit.*, p. LI.

⁴ *Ivi*, p. XXVI.

⁵ Interessante, inoltre, è il fatto che Dunoyer non fosse particolarmente favorevole ad aggiungere aggettivi al sostantivo libertà. «Si parla continuamente di una *libertà ragionevole*, di una *libertà saggia*, per opposizione alla libertà semplicemente detta, la quale per lei sola, non sembra né abbastanza ragionevole, né abbastanza saggia. [...] In che cosa consistono la *sagezza* e la *ragione*, se non nell'uso più perfetto di tutte le nostre facoltà? E come possiamo noi godere della libertà, se non appunto usando delle nostre facoltà come lo domandano la ragione e la saggezza?»: CH. DUNOYER, *La libertà del lavoro*, cit., p. 30, corsivi nel testo.

non è che la versione finale ampliata⁶ di una riflessione che iniziò nel 1825 con *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté*⁷ e che proseguì poi con la pubblicazione di *Nouveau traité d'économie sociale* nel 1830⁸: «Gli uomini hanno sicuramente il diritto d'essere liberi...se lo possono; ma l'essenziale è di sapere a quali condizioni ciò diventi loro possibile»⁹. Per il pensatore francese occorre studiare quali siano i presupposti e le cause perché la libertà possa concretamente inverarsi. Imbevuto delle idee di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy e Jean-Baptiste Say, Dunoyer vede nello sviluppo della libertà, della civiltà, e dello “stato (o stadio) industriale” un processo che non può conoscere fine e risulta, pertanto, quasi “inevitabile”. Nonostante la presenza degli ostacoli posti dal potere politico, Dunoyer ritiene che lo stadio industriale sia ciò verso cui le società moderne individualistiche tendono: «tutta la storia del passato ci mostra con luminosa evidenza che questo è lo stato al quale tendiamo»¹⁰.

La libertà, afferma dunque Dunoyer, è una «potenza», nel senso cioè di potenzialità che l'individuo può esprimere: «è il potere che noi acquistiamo di usare delle nostre facoltà a misura che allontaniamo gli ostacoli che si oppongono al loro esercizio»¹¹. Tale *potenza* può trasformarsi in qualcosa di concreto a patto che siano rispettate alcune condizioni. Dunoyer ne individua tre. In primo luogo, l'individuo deve mostrare di avere sviluppate le facoltà che gli consentono di servirsene; in secondo luogo, deve avere imparato a servirsene in modo appropriato «in maniera di non nuocersi»; infine, deve avere imparato a usare le proprie forze «in maniera di non nuocere ai nostri simili»¹². La storia altro non è per Dunoyer che un progressivo affrancamento dell'individuo dai poteri esterni che ne frenano lo sviluppo interiore, nel senso dunque di un processo continuo e incessante d'incivilimento individuale che lo rende in grado di cooperare con gli altri in maniera volontaria e pacifica. Egli riconosce come questa potenzialità dipenda anche dalle circostanze esterne. Nondimeno, la prima causa dello sviluppo individuale e, per estensione, della società, «è in noi medesimi, nel vigore della nostra intelligenza, nell'energia della nostra volontà»¹³. In sintesi, «l'incivilimento dell'uomo è soprattutto l'opera della natura umana; in una parola [significa] che l'uomo fa

⁶ È lo stesso Dunoyer che in una nota della prefazione al volume afferma questo: ID., *La libertà del lavoro*, cit., p. 9.

⁷ ID., *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté* (1825), Hachette, Paris 2013.

⁸ ID., *Nouveau traité d'économie sociale* (1830), 2 volumi, Hachette, Paris 2014.

⁹ ID., *La libertà del lavoro*, cit., p. 20. Il corsivo è nel testo.

¹⁰ *Ivi*, p. 187.

¹¹ *Ivi*, p. 23.

¹² *Ivi*, p. 24.

¹³ *Ivi*, p. 49.

se medesimo e non sono le cose quelle che fanno lui»¹⁴: il processo d'incivilimento è pertanto esclusiva responsabilità dell'individuo stesso. La libertà non è dunque una condizione naturale e primigenia, bensì l'esito di un duro, faticoso e mai concluso processo di miglioramento delle proprie facoltà. Dunoyer pensa che sia la cultura a costituire «la vera sorgente» della libertà: «chi non conosce la potenza dell'educazione», si chiede?¹⁵ La libertà è dunque legata profondamente all'incivilimento degli individui. Ma cosa significa *civilisation* per Dunoyer?

Similmente al concetto di libertà, anche civiltà è per Dunoyer non solo un processo tendenziale ma pure un fine. La civiltà, in altre parole, indica un processo attraverso il quale gli individui sono resi adatti a vivere in società: significa cioè «dare loro delle idee e delle abitudini *civili, sociali*»¹⁶. Civiltà è dunque quel lungo cammino fatto a un tempo di industria, arti, scienze, ricchezza (gli aspetti materiali), e di costumi, usi e abitudini (gli aspetti morali) che rendono l'individuo in grado di vivere in società, cioè cooperando pacificamente e liberamente insieme agli altri. Contrariamente a quanto sostiene per esempio Rousseau, non è la civiltà che ha portato a situazioni «di agitazione e di turbolenza», se non addirittura di guerre: piuttosto, scrive Dunoyer, questo stato conflittuale si ha «perché la civiltà [...] sotto molti riguardi non è ancora penetrata abbastanza nelle relazioni pubbliche»¹⁷. Civiltà, libertà e spirito d'industria formano un tutt'uno che si oppone a quello che Constant definiva «spirito di conquista e di usurpazione»¹⁸. Per Dunoyer, «dovunque la civiltà sia più avanzata, la libertà è più grande; dappertutto le popolazioni diventano più libere a misura che sono più colte»¹⁹. E ancora: «è la libertà che è tranquilla; è il dispotismo che è turbolento. Dovunque alcuni uomini ne vogliono opprimere degli altri, vi è violenza, disordine e causa di disordini; dovunque nessuno assume pretese dominatrici, dovunque vi è libertà, vi è pure riposo e pegno di riposo»²⁰.

Civiltà significa maturare la capacità di vivere in società, liberamente e pacificamente. Due sono i principali problemi perché una tale inevitabile, per

¹⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

¹⁵ *Ivi*, p. 66.

¹⁶ *Ivi*, p. 70.

¹⁷ *Ivi*, p. 75.

¹⁸ B. CONSTANT, *Conquista e usurpazione* (1814), a cura di L.M. Bassani, IBL Libri, Torino 2009. In un articolo Dunoyer afferma come Constant sia stato il primo a comprendere che i popoli moderni tendono verso qualcosa di diverso da quelli antichi: l'industria, ovvero l'indipendenza, la libertà, la pacifica tranquillità nel poter disporre della propria vita e del proprio lavoro. Cfr. CH. DUNOYER, *Esquisse historique des doctrines auxquelles on a donné le nom d'Industrialisme, c'est-à-dire, des doctrines qui fondent la société sur l'Industrie*, in «Revue encyclopédique», v. 33, 1827, pp. 370-371.

¹⁹ CH. DUNOYER, *La libertà del lavoro*, cit., p. 77.

²⁰ *Ivi*, p. 30.

quanto remota, possibilità si concretizzi. In primo luogo, è cruciale che «la società si emendi»²¹. Il che è un altro modo di dire che l'individuo non nasce libero, ma deve imparare a esserlo. Deve imparare, cioè, a liberarsi delle catene che ne imbrigliano le potenzialità, deve imparare a vivere del proprio lavoro, deve imparare a comprendere che la libertà ha dei limiti – materiali e morali. In tal modo viene maturata la capacità di autogoverno, riducendo al minimo l'intervento governativo: gli uomini non diventano liberi, pertanto, «se non diventando morali e industriosi»²². Vi è però un altro problema, che è quello del potere, ovvero della coercizione esercitata dallo Stato. Per Dunoyer, la tendenza è quella che Constant chiamava «libertà dei moderni», ovvero l'indipendenza individuale: emanciparsi dall'ingerenza altrui (nella fattispecie quella statale) nei propri affari per godere liberamente e tranquillamente della propria vita, lavorando e disponendo pacificamente del proprio lavoro. Eppure, e contrariamente ad alcuni suoi epigoni che avrebbero successivamente ventilato la possibilità di eliminare il dispositivo statale, Dunoyer non pensa che se ne possa fare completamente a meno²³: motivo per cui non è del tutto corretto considerare il francese come un pensatore *libertarian* o anarco-capitalista²⁴. Piuttosto, come l'esponente di un liberalismo fortemente anti-statalistico, o, ancora meglio, come un pensatore di transizione verso un regime senza potere politico²⁵.

In un articolo del 1864, Dunoyer si rammarica del fatto che il progresso scientifico non abbia ancora stabilito in maniera chiara e univoca il ruolo che lo Stato è chiamato a svolgere in uno stadio industriale della società²⁶. Ne *La libertà del lavoro*, come già nelle versioni precedenti del suo capolavoro, Dunoyer sembra invece affermare che un ruolo importante esso non solo ce lo abbia, ma ce lo *debba* avere. Il pensatore francese ritiene infatti errato considerarlo come qualcosa di scisso dalla società. Piuttosto, esso è «dentro la società; esso ne fa intrinsecamente parte, esso è la società medesima considerata in uno dei suoi principali modi di azione, cioè, l'amministrazione

²¹ *Ivi.*, p. 14.

²² *Ivi.*, pp. 13-14.

²³ Il riferimento è a Frédéric Bastiat e, soprattutto, a Gustave de Molinari. Sul punto cfr. D. HART, *Gustave de Molinari and the Anti-Statist Liberal Tradition*, in «The Journal of Libertarian Studies», vol. V, n. 4, Fall 1981, pp. 399-434 e R. LEROUX, *Political Economy and Liberalism in France: the Contributions of Frédéric Bastiat* Routledge, London and New York 2011.

²⁴ Cfr. A. DE DIJN, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 89-95. Non è un caso, dunque, che l'economista libertario Murray Rothbard vi si riferì diverse volte.

²⁵ Cfr. A. SCHATZ, *L'individualisme économique et social* (1907), Hachette, Paris 2014, p. 197.

²⁶ CH. DUNOYER, *Gouvernement*, in Ch. Coquelin, G-U. Guillaumin (a cura di), *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 1, Guillaumin, Paris 1852, p. 836.

della giustizia, il giudizio delle contestazioni, la repressione delle violenze, la conservazione della pace, dell'ordine, della sicurezza»²⁷. In uno stato di cose per cui si sono radicati *esprit d'industrie, liberté, civilisation* il governo è per Dunoyer qualcosa che contribuisce in maniera produttiva all'autogoverno della società. Il governo deve essere ben limitato nei suoi compiti: ma ciò non significa che sia debole, anzi. Affinché l'individuo possa vivere del proprio lavoro, in pace e tranquillità, deve poter vedere «nello Stato un punto fisso e resistente»²⁸. Più che prevenire paternalisticamente condotte sbagliate, «l'oggetto essenziale del governo – scrive Dunoyer – è di concorrere, per parte sua, allo sviluppo delle nostre facoltà, applicandosi ad arrestare le tendenze irregolari e malefiche»²⁹. Detto altrimenti, il fine del governo è di promuovere l'autogoverno della società frenando quelle condotte anti-sociali e quindi incivili che sarebbero di nocumento al progressivo affrancamento dell'individuo da uno stato di minorità. Attraverso lo stadio industriale, nota Dunoyer, gli uomini non solo vivono in una condizione di maggiore pace e agiatezza, di più alta tranquillità e di più ampia libertà: essi apprendono per questa via che la propria vita dipende da ciò che responsabilmente ne fanno.

In tale guisa, risulta assai evidente come l'industrialismo liberale di Dunoyer si discosti in maniera radicale da quello tecnocratico-centralistico di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Saint-Simon era partito, è vero, da posizioni liberali. Egli riponeva una fiducia quasi cieca nel progresso e nella scienza: una fede che diverrà presto un culto pseudo-religioso. Fautore del costituzionalismo liberale inglese, Saint-Simon, rispetto a Dunoyer, lasciava forse già intravedere il carattere programmatico-dogmatico in *Della riorganizzazione della società europea* (1814): parla già di piani, organizzazione, direzione, un lessico molto lontano da quello impiegato da Dunoyer. E conclude parlando di «perfezione sociale», «età dell'oro» dell'avvenire: «L'immaginazione dei poeti ha posto l'età dell'oro nella culla della specie umana, fra l'ignoranza e la rozzezza dei primi tempi; sarebbe stato più giusto relegarvi l'età del ferro. L'età dell'oro del genere umano non si trova alle nostre spalle, ma dinanzi a noi, nella perfezione dell'ordine sociale; i nostri padri non l'hanno vista, ma i nostri figli vi arriveranno un giorno: spetta a noi aprire la strada»³⁰. Certamente è cresciuto, come del resto Dunoyer, nel *milieu* culturale illumini-

²⁷ *Id.*, *La libertà del lavoro*, cit., p. 31. In modo analogo, in un articolo del 1853 aveva sostenuto che un governo propriamente detto «è un produttore di uomini soggetti all'ordine pubblico ed esperti nella pratica della giustizia»: *Id.*, *Production*, in Ch. Coquelin, G-U. Guillaumin, *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 2, Guillaumin, Paris 1853, p. 443 (le traduzioni dal francese sono mie).

²⁸ *Ivi*, p. 184.

²⁹ *Ivi*, p. 165.

³⁰ C-H. DE SAINT-SIMON, *Scritti politici*, a cura di M.T. Bovetti Pichetto, Utet, Torino 1975, p. 205.

stico. Ma rispetto a Dunoyer, Saint-Simon ha come punti di riferimento pure razionalisti dogmatici come Cartesio e Bacone. Così ne *Il sistema industriale* (1820-1822), parla di «grande riorganizzazione sociale» necessaria nel XIX secolo, e della necessità ancor più impellente «della tabula rasa di Bacone» per le idee politiche³¹. Dunoyer è stato il primo a introdurre la distinzione tra api e calabroni, laboriosi e oziosi. Saint-Simon però la riprende e la rende un dogma politico che doveva informare la classe poi tramutatasi in “Partito dei Produttori”. E qui entra in gioco fortissimamente il ruolo dell’intellettuale, in sostanza il dirigente della società, o meglio, del sistema industriale: se infatti in Dunoyer l’industrialismo non diventa un sistema ovvero un’organizzazione diretta dall’alto, ma piuttosto un ordine che si crea dal basso, per Saint-Simon il processo di riforma e riorganizzazione sociale non poteva che essere guidato e diretto dalla nuova classe eletta.

Come ha notato Mirella Larizza, per lui «la libertà non aveva mai rappresentato e non poteva rappresentare un fine attorno al quale raccogliere l’attività dei singoli, perché lungi dall’essere l’elemento dinamico del progresso, ne costituiva la conseguenza»³². Se per Dunoyer, era la libertà il prerequisito del progresso e dell’incivilimento, per Saint-Simon essa piuttosto derivava dall’organizzazione razionale e “scientifica” della società. «Principio eminentemente negativo e disgregatore, a suo avviso – scrive Larizza Lolli – la libertà sarebbe stata più d’ostacolo che d’aiuto al progresso sociale»³³, giacché una società, organicisticamente intesa, senza un fine comune è anarchica. La società non è per lui tanto un insieme di individui, quanto piuttosto una macchina i cui componenti vanno assemblati, radunati e diretti verso una meta condivisa.

Tale visione certamente poco liberale sarebbe apparsa ancor più chiara negli ultimi suoi scritti, emblematici fin dal titolo: *Catechismo degli industriali* (1823-1824) e il *Nuovo cristianesimo* (1825). L’industrialismo diventa ormai ufficialmente un credo religioso, una fede puramente civile, avrebbe detto Rousseau, dietro il quale creare un partito politico³⁴. Scrive infatti nel *Catechismo* che va abbandonato il termine *liberale*, perché troppo vago e aleatorio: la parola liberalismo indica «un ordine di sentimenti», mentre serve qualcosa di più strutturato, definito, organizzato, per definire «una classe d’interessi»³⁵. Questo termine è appunto industrialismo. Mentre i sentimenti sono

³¹ *Ivi*, p. 596.

³² M. LARIZZA LOLLI, *Scienza, industria e società. Saint-Simon e i suoi seguaci*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 44.

³³ *Ivi*, p. 45.

³⁴ Non a caso Isaiah Berlin scrive che è l’iniziatore di quelle che poi sarebbero state denominate religioni secolari: *La libertà e i suoi traditori* (1952), a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2005, p. 171.

³⁵ C-H. DE SAINT-SIMON, *Scritti politici*, cit., p. 1010.

variabili, gli interessi sono rigidi e tendenzialmente imm modificabili: e questo è il primo vantaggio del termine industrialismo. Il secondo, scrive Saint-Simon, è che sotto l'ombrello dell'industrialismo si può assemblare la classe più numerosa: ecco un altro tratto illiberale, la tutela della minoranza non è contemplata ma anzi si pensa a una società che tende a essere monolitica e in cui l'individuo viene annullato dagli interessi di classe. Il terzo, infine, è costituito dall'identificazione assoluta di mezzo e scopo: «lo scopo, dare come base all'organizzazione sociale l'interesse della maggioranza; il mezzo, affidare agli industriali più importanti l'amministrazione del tesoro pubblico»³⁶. Nel *Nuovo cristianesimo*, in cui Saint-Simon arriva ad affermare di parlare per bocca di Dio, sostiene che l'industrialismo può divenire una nuova religione, che eredita dal cristianesimo il principio della fraternità, retto però dall'interesse industriale. «Così il sistema industriale e scientifico», ha scritto Maria Teresa Pichetto, «altro non è che il cristianesimo stesso divenuto costituzione politica»³⁷. Se per Marx Saint-Simon era annoverabile nella schiera dei socialisti utopisti, Engels lo reputava invece il reale anticipatore e il predecessore del socialismo moderno.

3. Progresso e civiltà tra libertà e organizzazione: una conclusione

Quello di Saint-Simon, uno dei più acerrimi nemici, o meglio ancora dei «traditori» della libertà, per riprendere una nota lezione di Sir Isaiah Berlin (1909-1997)³⁸, s'incarica di dirigere la società dall'alto perché l'autorità politica conosce tutto: la società è concepita come una macchina. Mentre questo tipo tecnocratico di industrialismo è in fase di decadenza, per Dunoyer quello liberale «è quello a cui l'opinione universale tende sempre più ad aderire; che più la società progredisce e meno vuole essere governata; che non chiede semplicemente al potere di diventare benevolo, ma di essere confinato in una sfera più ristretta e di migliorare semplificandosi»³⁹. Tutta l'opera dunoyeriana è «apertissimamente diretta contro le tendenze pretese organizzatrici dell'epoca nostra»⁴⁰ che frenano la *potenza* dell'uomo di perfezionarsi attraverso una

³⁶ *Ivi*, pp. 1017-1019.

³⁷ M.T. BOVETTI PICHETTO, *Introduzione a C-H. de Saint-Simon*, in Id. (a cura di), *op. cit.*, p. 42.

³⁸ I. BERLIN, *La libertà e i suoi traditori*, cit., pp. 167-202. Per Berlin Saint-Simon «fu posseduto per tutta la vita dall'idea che egli era il grande, nuovo Messia infine giunto a salvare la terra», *ivi*, p. 167. Per Dunoyer, «era assai prossimo a ritenersi infallibile. Gli mancava soltanto di parlare in nome di Dio»: CH. DUNOYER, *Esquisse historique des doctrines auxquelles on a donné le nom d'Industrialisme*, cit., p. 383.

³⁹ CH. DUNOYER, *Esquisse historique des doctrines auxquelles on a donné le nom d'Industrialisme*, cit., p. 394.

⁴⁰ ID., *La libertà del lavoro*, cit., p. 7.

maggiore indipendenza, una più ampia libertà e una più sviluppata educazione all'autogoverno. Se l'industrialismo sansimoniano è tipicamente *centrista*, per usare il lessico di Wilhelm Röpke, cioè a dire è «il regno della tavola da disegno, della riga e del compasso», l'industrialismo di Dunoyer è tipicamente *decentrista*⁴¹: non è l'organizzazione imposta da qualche manipolo di tecnici, esperti o burocrati a muovere e ordinare la società, ma è piuttosto la libertà e la cooperazione tra persone da essa scaturita a creare ordine, civiltà, progresso e ricchezza.

Possiamo dunque riscontrare in Dunoyer una propensione democratica, nella misura in cui ritiene che gli uomini siano tutti uniti dalla eguale potenzialità di affrancarsi dalle catene che ne opprimono lo sviluppo (e il ruolo centrale è dato dall'educazione): corollario dell'*esprit d'industrie* inteso in senso liberale è la società aperta. In Saint-Simon, a meno che si parli di “democrazia totalitaria”, questo non è possibile. Come ha scritto Larizza, «la certezza di poter organizzare scientificamente la vita associata, che è uno dei cardini del pensiero sansimoniano, si accompagnava dunque a una concezione elitaria della scienza stessa, in virtù della quale il controllo sociale, astrattamente attribuito alla ragione, e quindi all'uomo, diventava appannaggio di una cerchia ristretta di persone»⁴². Il diverso pensiero di Dunoyer e Saint-Simon in tema di industrialismo ricorda come progresso e civiltà, pur partendo da premesse comuni, possano giungere a conclusioni irreconciliabili: libertà, da una parte, organizzazione, dall'altra.

⁴¹ Il riferimento è all'ultimo capitolo di *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958), a cura di D. Antiseri e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

⁴² M. LARIZZA LOLLI, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo*, Giappichelli, Torino 1976, p. 129.

La lezione del Salvemini esule sul significato della democrazia

Damiano Lembo*

Abstract: The essay analyses the political reflections of Gaetano Salvemini, which in the United States turn into an authentic lesson about the meaning of Democracy. These reflections actually begin in Salvemini's youth, but in America he gets in touch with an institutional system and a political culture different from the Italian ones, that allow him to elaborate a systematic and realistic theory of the democratic State. This theory is reinforced by a valuable investigation into totalitarian regimes and a greater awareness of the role of the ruling classes in an elitist perspective. Salvemini's political reflections continue after the Second World War, when he definitively clarifies the difference between Parliamentarism and Democracy, terms compatible but not equivalent.

Keywords: Democracy; Elitism; Parliamentarism; Ruling classes; Totalitarianism.

Sono numerosissimi i grandi studi dedicati alla parabola intellettuale e politica di Gaetano Salvemini¹, che naturalmente non s'intende qui riesaminare nel suo complesso: ci si soffermerà invece sul lessico democratico proposto dallo storico pugliese negli anni dell'esilio americano, periodo in cui, sullo sfondo storico dell'antagonismo ideologico fra ordinamenti liberal democratici e regimi totalitari, egli si sforzò di chiarire il significato della democrazia pervenendo a una formulazione sistematica di una teoria dello Stato democratico. L'obiettivo è dunque quello di mostrare l'evoluzione del suo pensiero politico e di capire le motivazioni specifiche in base alle quali Salvemini è stato nel tempo riconosciuto da autori del calibro di Norberto Bobbio, Enzo Tagliacozzo e Pier Paolo Portinaro come maestro e teorico della democrazia².

* Dottore di ricerca in Scienze politiche presso l'Università di Pisa.

¹ Tra quelli più recenti, cfr. S. BUCCHI, *La filosofia di un non filosofo. Le idee e gli ideali di Gaetano Salvemini*, Bollati Boringhieri, Torino 2023 e G. QUAGLIARIELLO, *Gaetano Salvemini*, il Mulino, Bologna 2007.

² Cfr. N. BOBBIO, *Salvemini e la democrazia*, in E. Sestan (a cura di), *Atti del Convegno su Gaetano Salvemini. Firenze 8-10 novembre 1975*, il Saggiatore, Firenze 1977, pp. 113-138; E. TAGLIACOZZO, *Maestro di democrazia. Di alcuni scritti degli anni di America*,

In Salvemini, la democrazia è oggetto di un processo di profonda trasformazione che risente ovviamente delle stagioni storiche e politiche nazionali e internazionali da lui attraversate. Essa muta, da più idealistiche istanze democratiche pressoché relegate alla dimensione suffragistica e all'universalizzazione del diritto di voto, in un'elaborazione realistica pragmaticamente incentrata su dinamiche istituzionali e procedurali³. Tale elaborazione subisce gli influssi del liberalismo milliano – da cui Salvemini mutuò la consapevolezza della condizione di fisiologica e perpetua imperfezione dei sistemi sociali e politici – e dell'elitismo italiano. Se però l'ascendenza di Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto è innegabile in questa nuova versione democratica⁴, risultano altrettanto evidenti i condizionamenti esercitati su Salvemini dalla politologia americana, di cui egli non si limitò a recepire gli assiomi, presumibilmente influenzandone i contenuti⁵.

1. L'avvio della riflessione democratica

Fin dagli esordi della sua attività politica nel Partito Socialista⁶, Salvemini dedicò particolare attenzione al processo di democratizzazione in atto in Italia, a suo avviso frenato dal protrarsi del sistema monarchico all'indomani dell'Unificazione⁷. Tuttavia, nel periodo socialista la sua riflessione sul concetto di democrazia risultava ancora incompleta, assimilabile a un'ideologica lotta contro il privilegio⁸ concretamente sfociata in un fervente impegno meridionalistico e in un'assidua richiesta di suffragio universale, che si giustapponevano a vivaci istanze federalistiche⁹.

in «Archivio Trimestrale. Rassegna Storica di Studi sul Movimento Repubblicano», 1982, n. 3-4, pp. 775-794; P.P. PORTINARO, *Il Salvemini americano-teorico della democrazia*, in P. Audenino (a cura di), *Il prezzo della libertà. Gaetano Salvemini in esilio (1925-1949)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 319-340. Importanti cenni al rapporto fra Salvemini e la democrazia sono anche contenuti in un classico capolavoro biografico come, fra gli altri, quello di M.L. SALVADORI, *Gaetano Salvemini*, Einaudi, Torino 1963.

³ Cfr. D. LEMBO, *Democrazia e consenso in Gaetano Salvemini*, in C. Giurintano (a cura di), *Potere e forme del consenso nella storia del pensiero politico*, prefazione di C. Palazzolo, ETS, Pisa 2023, pp. 373-385.

⁴ Cfr. G. AZZOLINI, *Gaetano Salvemini e la teoria delle élites*, in «Storia del Pensiero Politico», 2017, n. 2, pp. 243-260.

⁵ Cfr. F. GRASSI ORSINI, *Pareto-Mosca-Salvemini e la politologia americana*, in «Libro Aperto», 2015, n. 1, pp. 89-97.

⁶ Su Salvemini e il socialismo, cfr., tra gli altri, G. PECORA, *Socialismo come libertà. La storia lunga di Gaetano Salvemini*, Donzelli, Roma 2012.

⁷ Cfr. G. SALVEMINI, *I partiti politici milanesi nel secolo XIX*, presentazione di A. Colombo, Mursia, Milano 2011.

⁸ Cfr. S. BUCCHI, *La filosofia di un non filosofo*, cit., p. 137.

⁹ Cfr. M.L. SALVADORI, *op. cit.*, pp. 61-62. Su questi aspetti, cfr., tra i vari, anche S.

Nell'orizzonte riformistico di Salvemini, così vicino e al tempo stesso così distante da quello di Filippo Turati, l'estensione del diritto di voto a tutti i cittadini rappresentava in effetti la conquista politica più importante e pertanto indispensabile al compimento della democrazia in Italia. Nei primi anni del Novecento, dopo essersi definitivamente distanziato dal rivoluzionamento socialista anche a seguito del progressivo raffreddamento degli iniziali ardori marxisti, Salvemini si allineò quasi completamente alle modalità del gradualismo e del riformismo. Eppure, mentre Turati intravedeva nel metodo del riformismo sociale la strada per la democrazia, Salvemini attribuiva una maggiore rilevanza alle riforme civili e politiche, di cui quelle sociali sarebbero state nient'altro che una diretta conseguenza. Riteneva inoltre settario il riformismo sociale di Turati, reo di preoccuparsi unicamente del proletariato settentrionale poiché promotore di misure che non avrebbero potuto giovare alle masse contadine diseredate del Mezzogiorno se non dopo l'estensione del suffragio e una preventiva opera di educazione e acculturamento popolari¹⁰.

In seguito al distacco dal PSI, avvenuto nel 1911, Salvemini cominciò a ordinare in modo più accurato e sistematico le sue formulazioni democratiche. Ciò emergeva già nel periodo dell'*Unità* (1911-1920), rivista da lui fondata¹¹ che, secondo Sergio Bucchi, rappresenta uno dei maggiori laboratori italiani di democrazia politica prima dell'avvento del fascismo¹². Ma è nel *Diario* del 1923 che Salvemini effettuò un primo, serio, tentativo di chiarimento e rifinitura concettuale relativamente al senso moderno della democrazia, ben distinguendo tre differenti livelli di riflessione politica per indagarne e comprenderne gli schemi e il funzionamento: ideali democratici, partiti democratici e istituzioni democratiche. A parer suo, la realizzazione della democrazia poteva essere conseguita unicamente mantenendo uniti questi tre fattori politici, senza alcun disgiungimento di uno soltanto di essi dagli altri. Le istituzioni democratiche erano il mezzo con cui portare a compimento gli ideali democratici, contrapposti per la loro carica emancipatrice e progressista a quelli conservatori e plutocratici. Gli ideali democratici costituivano in questo senso la meta da raggiungere, attraverso le istituzioni democratiche, dei partiti de-

LUCCHESI, *Federalismo, socialismo e questione meridionale in Gaetano Salvemini*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2004.

¹⁰ Cfr. L. VALIANI, *Salvemini e il socialismo*, in AA.VV., *Gaetano Salvemini nella cultura e nella politica italiana*, Edizioni della Voce, Roma 1968, pp. 77-83; A. VENTURA, *Gaetano Salvemini e il Partito Socialista*, in G. Cingari (a cura di), *Gaetano Salvemini tra politica e storia*, Laterza, Bari-Roma 1986, pp. 45-88.

¹¹ Cfr. AA.VV., *L'Unità di Gaetano Salvemini*, a cura di B. Finocchiaro, Neri Pozza, Venezia 1958.

¹² Cfr. S. BUCCHI, *Una storia lunga cinquant'anni*, in G. SALVEMINI, *Il ministro della mala vita. Notizie e documenti sulle elezioni giolittiane nell'Italia meridionale*, a cura di S. Bucchi, con una Nota di G. Arfé, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. XXXV.

mocratici: si trattava di gruppi di persone animati da nobili intenti politici e impegnati nell'applicazione dei principi democratici affinché tutti i cittadini potessero beneficiare delle istituzioni democratiche¹³.

Emergeva una chiara relazione d'interdipendenza fra istituzioni democratiche, ideali democratici e partiti democratici, categorie distinte ma inevitabilmente e sinergicamente correlate che andavano a comporre, per riprendere la terminologia utilizzata da Bobbio, «un tutto inscindibile»¹⁴. Salvemini dimostrava dunque già in quest'occasione di aver acquisito piena consapevolezza del ruolo delle classi dirigenti, una consapevolezza più nitidamente distinguibile nella nota opera di carattere storiografico del 1925 focalizzata sul Risorgimento italiano, *L'Italia politica nel secolo XIX*, che si apriva con una constatazione di per sé eloquente: «La storia del Risorgimento italiano è la storia delle esperienze, attraverso cui le classi dirigenti italiane nel secolo XIX giunsero ad organizzare il regime unitario, monarchico e costituzionale»¹⁵. E se di fronte ai nobili valori della democrazia repubblicana di Carlo Cattaneo e Giuseppe Mazzini aveva precedentemente accusato di dirigismo interessato l'*élite* liberal moderata, ora Salvemini era portato ad ammettere che non sarebbe stato possibile coronare il sogno risorgimentale senza l'imprescindibile ruolo di guida svolto dai governanti piemontesi¹⁶.

2. Gli scritti americani: una lezione di democrazia

I temi su cui rifletté nel 1923 sarebbero stati recuperati e approfonditi da Salvemini dopo il definitivo trasferimento negli Stati Uniti del 1933¹⁷, al culmine di un'esperienza da esule che lo aveva visto protagonista attivo anche in Francia e Gran Bretagna¹⁸ e che gli aveva consentito, come nel caso di altri

¹³ Cfr. G. SALVEMINI, *Memorie e soliloqui. Diario 1922-1923*, a cura di R. Pertici, introduzione di R. Vivarelli, il Mulino, Bologna 2001, pp. 195-200.

¹⁴ N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵ G. SALVEMINI, *Il Risorgimento italiano*, in Id., *Opere II. Scritti di storia moderna e contemporanea*, vol. II, *Scritti sul Risorgimento*, a cura di P. Pieri e C. Pischedda, Feltrinelli, Milano 1961, p. 395.

¹⁶ Su Salvemini e il Risorgimento, cfr., tra gli altri, S. BUCCHI, *Gaetano Salvemini storico del Risorgimento*, in M. Brignone, P. Bulgarini (a cura di), *Interpreti del Risorgimento. Atti del convegno di Savigliano. 6-7 maggio 2011*, Del Noce, Savigliano 2012, pp. 9-34; D. LEMBO, *Gaetano Salvemini e la questione risorgimentale*, in «Storia del Pensiero Politico», 2024, n. 1, pp. 39-62.

¹⁷ Cfr. S. BUCCHI, *Prefazione*, in G. SALVEMINI, *Sulla democrazia*, a cura di S. Bucchi, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 9.

¹⁸ Per uno sguardo complessivo sull'esperienza da esule di Salvemini, cfr. P. Audenino (a cura di), *op. cit.* e R. CAMURRI, *Introduzione*, in G. SALVEMINI, *Lettere americane. 1927-1949*, a cura di R. Camurri, presentazione di P. Marzotto, Donzelli, Roma 2015. Si tratta di studi che – dopo quello di C. KILLINGER, *Gaetano Salvemini. A biography*, Praeger,

rifugiati politici, di mettere proficuamente a confronto «the hell of European totalitarianism with the paradise of American democracy»¹⁹. Gli scritti degli anni Trenta erano mirati a sciogliere alcuni equivoci che, a suo avviso, si erano cristallizzati attorno al funzionamento della democrazia, nonostante la ovvia superiorità di tale modello politico rispetto a quello totalitario. Salvemini riteneva che il lessico democratico corrente non fosse adeguato a fornire una corretta rappresentazione di un ordinamento democratico²⁰, giungendo così all'elaborazione di un'originale versione dell'elitismo classico di Mosca e Pareto per sopperire a tale carenza.

A contatto con un'altra democrazia, ben diversa dalla democrazia in cammino esperita in Italia durante l'età liberale²¹, Salvemini si concentrò più accuratamente sul consenso come fattore qualificante della democrazia, interrogandosi altresì sull'effettiva capacità del suffragio universale di conferire un assetto democratico al regime rappresentativo e tentando di sgombrare il campo da alcuni falsi miti della perfetta corrispondenza fra parlamentarismo e democrazia. A tale proposito, pur muovendo queste sue riflessioni da pregiudizi di matrice socialista verso una concezione borghese dello Stato – che s'incrociavano con le degenerazioni del parlamentarismo anche evidenziate nell'apporto critico di Mosca e Pareto – Salvemini avrebbe gradualmente rivendicato le acquisizioni del parlamentarismo, basandosi su quell'ipotesi dell'imperfezione dei sistemi sociali e politici mutuata da John Stuart Mill²² e da cui quindi deduceva non esistessero «forme di governo prive di difetti»²³.

Gli scritti del periodo trascorso stabilmente negli Stati Uniti costituiscono una vera e propria lezione sul significato della democrazia, che, come sottolineato soprattutto nel saggio del 1934 *Democrazia e dittatura*, presentava alcune comunanze con il totalitarismo perché entrambi regimi politici e in quanto tali caratterizzati da difetti: dal totalitarismo, la democrazia si distingueva non per il fatto di essere di per sé positiva, ma in quanto meno imperfetta e per la

Westport 2002 – hanno gettato nuova luce su un terreno fino ad allora non troppo esplorato e talvolta addirittura deformato, come nel caso del profilo salveminiano di G. DE CARO, *Gaetano Salvemini*, UTET, Torino 1970. È stato inoltre più recentemente colmato anche il vuoto biografico relativo al periodo da fuoriuscito antifascista in Gran Bretagna di Salvemini: cfr. al riguardo A. GUSSONI, *Gaetano Salvemini a Londra. Un antifascista in esilio (1925-1934)*, presentazione di R. Camurri, Donzelli, Roma 2020.

¹⁹ G. SALVEMINI, *Intervista a Gaetano Salvemini sul fascismo e sul suo esilio negli Stati Uniti*, 6 gennaio 1941, *radioradicale.it*.

²⁰ Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 330.

²¹ Cfr. S. BUCCHI, *La filosofia di un non filosofo*, cit., pp. 114-119.

²² Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, pp. 322-334.

²³ G. SALVEMINI, *Democrazia e dittatura*, in Id., *Sulla democrazia*, cit., p. 40. Lo storico pugliese avrebbe anche in seguito ribadito a tale proposito che «all forms of government are imperfect because they are all created by human beings», ID., *Intervista a Gaetano Salvemini*, cit.

minore intensità del livello di costrizione cui erano sottoposti dai governanti i governati²⁴. La democrazia era perciò da intendersi un sistema politico fisiologicamente difettoso, imperfetto, carente sotto vari punti vista; un sistema politico per il quale si sarebbe comunque dovuto optare a fronte dell'avanzata dei totalitarismi, animati da pulsioni antiumanitarie che si traducevano in una prassi di annichilimento delle individualità. E secondo Salvemini, come pure per il collega e amico francese Élie Halévy, questa prassi contraddistingueva tutte le grandi dittature europee tendendo a sfumarne, se non ad appiattirne, le differenze ideologiche²⁵.

3. L'influenza dell'elitismo italiano

Negli scritti americani, il collegamento di Salvemini con l'elitismo italiano risulta molto più immediato e diretto che in passato. Egli riconobbe definitivamente l'importanza politica delle minoranze organizzate e delle classi dirigenti, cogliendone la funzione democratica: rappresentare i bisogni delle masse in ambito istituzionale dopo essere state regolarmente selezionate dai cittadini. La sua versione della teoria delle *élites* deducibile da questi scritti, da un lato, era il prodotto di un costante scambio con Pareto e Mosca soprattutto, ma anche con il compianto Piero Gobetti, prematuramente scomparso²⁶; dall'altro, figlia della stessa riflessione politica d'oltreoceano, che aveva reso Salvemini particolarmente vulnerabile agli influssi venefici della politologia americana, inducendolo a razionalizzarne i contenuti per accedere a formulazioni più efficaci sui meccanismi della democrazia liberale e servirsene proficuamente.

Salvemini non si limitò all'assorbimento cieco e passivo di tali contenuti, ma li arricchì in prima persona fornendo alla comunità scientifica validi spunti interpretativi in relazione al rapporto fra masse e classi dirigenti, elaborati pensando anche alle questioni relative al potere e al consenso dibattute sull'*Unità*. È peraltro probabile che alcune di quelle idee già circolassero negli Stati Uniti per mezzo della rete intellettuale cui poi sarebbe appartenuto Salvemini, amico per esempio di Arthur Livingston, al quale si deve la diffusione negli ambienti accademici americani delle opere di Mosca e Pareto, e conoscente di Harold Dwight Lasswell, altro grande esperto delle teorie moschiane²⁷.

²⁴ Cfr. ID., *Democrazia e dittatura*, cit., pp. 23-52.

²⁵ Cfr. D. LEMBO, *Tirannia e totalitarismo. Il fascismo per Élie Halévy e Gaetano Salvemini*, in F. Amore Bianco, M. Lenci (a cura di), *In presa diretta. Il fascismo nei suoi contemporanei*, Pisa University Press, Pisa 2024, pp. 127-142.

²⁶ Cfr. G. AZZOLINI, *op. cit.*, p. 259.

²⁷ Cfr. F. GRASSI ORSINI, *Salvemini Gaetano*, in AA.VV., *Dizionario del Liberalismo italiano*, t. II, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 1001-1002.

Poiché lo storico pugliese aveva cercato di canalizzare le riflessioni di Mosca, specialmente, e di Pareto in una direzione più democratica, non appare condivisibile fino in fondo la recente tesi secondo cui il pur occasionale rapporto «con Michels consente di iniziare a comprendere qualcosa in più rispetto al modo salveminiano di essere socialista, di essere democratico e, soprattutto, del suo modo di recepire il paradigma elitista»²⁸. È infatti alle minoranze moschiane e alle *élites* paretiane che Salvemini guardava quando attribuiva alle sue classi dirigenti ideali un dinamismo progressista e quella funzione democratica non propriamente riscontrabili in precedenza: le *élites* democratiche che aveva in mente, legittimate a governare perché democraticamente elette dalla maggioranza degli elettori, avrebbero avuto il compito inderogabile di traslare sul piano della politica istituzionale le esigenze delle masse, anteponendole necessariamente ai propri interessi²⁹.

D'altronde il fatto, naturale, che fosse sempre un ceto ristretto a detenere il potere politico non poteva pregiudicare l'attribuzione dell'aggettivo "democratico" a un regime politico. A tale proposito, già nel saggio *Democrazia e dittatura* Salvemini prendeva atto che il «governo della maggioranza non è mai esistito ed è probabile che mai esisterà. È sempre una minoranza a governare. Anche nel regime più radicalmente democratico il partito al potere include solo una minoranza della popolazione»³⁰. E nello scritto *Riesaminare la democrazia* del 1940 – il quale a giudizio di Portinaro costituisce «la più limpida e sintetica presentazione che della dottrina della classe politica sia stata proposta in terra americana prima che la teoria delle *élites* venisse divulgata dai [James] Burnham e dai [Charles] Wright Mills»³¹ – Salvemini avrebbe ribadito l'ineluttabilità della concentrazione dell'autorità in mano a pochi: «*De facto*, tutti i regimi politici – asseriva – sono governati da minoranze organizzate»³².

4. Alcune analogie con Schumpeter

Nel pieno della sua maturità intellettuale, Salvemini affermava quindi in maniera inequivocabile «la compatibilità fra *élites* e democrazia»³³ e, come ha notato Giulio Azzolini, «la nozione di classe dirigente» assunse con lui «per la prima volta una funzione [...] rimasta decisamente in ombra nell'opera di

²⁸ F. TROCINI, *Salvemini e la riconfigurazione in senso democratico dell'elitismo italiano*, in «Rivista di Politica», 2024, n. 2, p. 120.

²⁹ Cfr. G. AZZOLINI, *op. cit.*, pp. 253-256.

³⁰ G. SALVEMINI, *Democrazia e dittatura*, cit., p. 27.

³¹ P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 326.

³² G. SALVEMINI, *Riesaminare la democrazia*, in Id., *Sulla democrazia*, cit., p. 123.

³³ N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 130.

Mosca: quella di contribuire al progresso democratico dell'intera nazione»³⁴. Andrebbe pertanto concesso a Salvemini il merito di aver conferito un'impronta progressista e pluralista agli assiomi elitistici, mentre il suo contributo nei confronti dell'elitismo democratico, ha osservato Fabio Grassi Orsini, è stato invece a lungo sottovalutato dalla stessa politologia italiana oltre che da quella americana. Fu infatti quest'ultima ad attribuirsi quel merito, sminuendo così idee che, pur in modo embrionale, erano già presenti in Salvemini prima dell'esilio, precorrendo di diversi anni le teorie di Lasswell, Joseph Schumpeter e i *machiavellians* americani³⁵.

Recependo dall'elitismo classico i principi della relativizzazione della rappresentanza universale, negli anni d'America Salvemini si preparava al definitivo superamento di quella che Schumpeter avrebbe denominato teoria classica della democrazia. Tale teoria si fondava su volontà e sovranità popolari, anche in continuità con antichi modelli di democrazia diretta, e sul preconetto di una rappresentanza intesa quale scelta dei migliori a governare. Veniva pertanto messa fortemente in discussione da Salvemini, che, parimenti a Schumpeter, si mostrava intransigentemente scettico sull'effettiva capacità del sistema rappresentativo di selezionare i più idonei a espletare le funzioni governative: «Sfortunatamente sotto qualsiasi forma di governo gli uomini davvero capaci sono estremamente pochi»³⁶ e «gli elettori raramente scelgono i migliori»³⁷.

Un analogo realismo politico non è del resto l'unico elemento di comunanza con Schumpeter, l'autore suo contemporaneo con cui nel periodo americano Salvemini sembrava forse convergere maggiormente. Nello specifico, ne subiva l'influenza in relazione alla competizione democratica fra minoranze durante il momento elettorale; si trattava di un concetto non propriamente dei democratici e dei socialisti italiani vecchio stampo, che tuttavia Salvemini acquisì nel periodo americano. E, inoltre, Salvemini e Schumpeter credevano entrambi in una possibile conciliabilità fra socialismo e democrazia liberale³⁸, sostenendo in sintesi che una più energica incursione politica nel campo dell'economia sarebbe stata ammissibile se efficacemente controbilanciata da un rafforzamento delle istituzioni rappresentative tale da evitare una degenerazione accentratrice e dispotica³⁹, rimanendo ferma la netta separazione fra

³⁴ G. AZZOLINI, *op. cit.*, p. 256.

³⁵ Cfr. F. GRASSI ORSINI, *Una rilettura del "Salvemini politologo": la teoria delle élites democratiche*, in «Libro Aperto», 2007, n. 3, pp. 27-32; ID., *Pareto-Mosca-Salvemini*, cit.

³⁶ G. SALVEMINI, *Democrazia e dittatura*, cit., p. 41.

³⁷ ID., *Che cos'è la libertà*, in ID., *Sulla democrazia*, cit., p. 55.

³⁸ Liberalismo, socialismo e democrazia erano del resto sistemi concettuali che interagirono nel corso di tutte le battaglie politiche di Salvemini, cfr. C. PRETI, *Sette libri salveminiiani. Note di lettura*, in «La Cultura», 2023, n. 2, pp. 347-358.

³⁹ Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, pp. 335-338.

democrazia economica e democrazia politica⁴⁰ e di conseguenza la loro non necessaria reciproca implicazione.

5. Parlamentarismo e democrazia

Negli anni Trenta Salvemini aveva condizionato e al contempo assorbito i concetti politici democratici circolanti in terra americana. Tuttavia, la sua riflessione sulla democrazia sarebbe proseguita, nonostante la veneranda età, nel secondo dopoguerra, con una costante insistenza sulla saldatura tra istanze democratiche e del liberalismo.

Nel 1946, in una lettera recapitata a Leo Valiani, Salvemini anticipava alcuni temi della discussione relativa alla redazione della nuova costituzione italiana e, richiamandosi al costituzionalismo liberale di Benjamin Constant, sostenne che una costituzione degna di essere tale avrebbe dovuto contenere al suo interno un elenco dei diritti personali e politici del cittadino e i principi essenziali della riorganizzazione dei pubblici poteri. Salvemini tendeva invece a trascurare i diritti sociali, da conquistarsi attraverso le procedure previste dalla carta costituzionale⁴¹, e si ricongiungeva così con le richieste degli anni socialisti, fase in cui aveva già assegnato l'indiscussa priorità ai diritti politici sulle misure sociali ed economiche. D'altra parte, dopo il definitivo rientro in Italia del 1949, egli avrebbe ribadito in un saggio di imprescindibile rilevanza politica, pubblicato per la prima volta nel 1952 sotto il nome di *Fu l'Italia prefascista una democrazia?*, come i diritti sociali altro non fossero che una lineare e fisiologica implicazione dell'assolvimento dei diritti personali e politici⁴².

In quello stesso saggio Salvemini avrebbe inoltre tenuto a rimarcare, con riferimento a questioni riguardanti l'Italia liberale, la differenza tra parlamentarismo e democrazia, lemmi compatibili e complementari ma non sovrapponibili o coincidenti, benché spesso utilizzati quali «termini equivalenti» dimenticando «che un regime democratico è formato da tutti i diritti di libertà e non dalle sole istituzioni parlamentari»⁴³. Il parlamentarismo, espressione istituzionale del liberalismo, per lui non poteva assolutamente essere confuso in modo così semplicistico con la democrazia, in quanto essa si configurava nel suo ideale come allargamento dei diritti del liberalismo a tutti i cittadi-

⁴⁰ Cfr. S. BUCCHI, *La filosofia di un non filosofo*, cit., pp. 167-173.

⁴¹ Cfr. G. SCIARA, *Salvemini e il liberalismo: una prima ricognizione*, in «Rivista di Politica», 2024, n. 2, pp. 107-108.

⁴² Cfr. G. SALVEMINI, *La rivoluzione del ricco*, a cura di F. Torchiani, Bollati Borin-ghieri, Torino 2020, pp. 16-19.

⁴³ *Ivi*, p. 19.

ni senza discriminazioni di ogni sorta: razziali, culturali, politiche, sociali ed economiche. Senza un analogo allargamento, cui in questo caso accludeva anche i diritti sociali, il regime parlamentare non si sarebbe mai potuto definire democratico: «Un regime politico può essere detto democratico solamente se riconosce tutti i diritti personali, tutti i diritti politici, e tutti i diritti sociali, a tutti i cittadini, senza distinzione di classe sociale, di razza, di religione o di opinione politica. [...] non esiste democrazia dove non esiste eguaglianza di diritti»⁴⁴.

In definitiva, sembra che l'elaborazione politica del Salvemini esule negli Stati Uniti costituisca un vero e proprio esempio di lezione sul significato della democrazia, al culmine di una riflessione avviata agli esordi pur in maniera disarticolata – e pertanto ancora priva di una sua vera e propria coerenza teorica e argomentativa – e continuata in una fase interstiziale corrispondente agli anni dell'*Unità*. Gli scritti americani non sono infatti il prodotto di un'esplosione creativa avvenuta improvvisamente nella mente di Salvemini; bensì il risultato di un'attività di lunga lena e di un'esperienza pluridecennale da storico e politico che lo portò a considerare la democrazia come un regime imperfetto ma comunque preferibile al totalitarismo, modello politico il quale privava completamente i cittadini delle libertà individuali e con esse di «un diritto essenziale, quello di dissentire dal partito al potere e di organizzarsi in partiti di opposizione»⁴⁵ che avessero la possibilità di rovesciare in maniera legale la classe di governo.

Salvemini sviluppò una sistematica teoria dello Stato democratico che rifletteva una realistica e ben congegnata meditazione sull'autorità, il ruolo delle minoranze e le dinamiche procedurali di liberalismo e parlamentarismo attraverso il filtro elitista. E come emerso anche nel secondo dopoguerra, per lui il liberalismo, nonostante differenti premesse ideologiche di partenza, sarebbe potuto equivalere istituzionalmente alla democrazia se e soltanto se i suoi diritti fossero stati estesi all'intera popolazione senza alcuna forma di restrizione. L'uguaglianza civile e politica fra cittadini rappresentava dunque la condizione necessaria di un regime democratico, sia pure a fronte della concentrazione del potere nelle mani di ristrette classi dirigenti regolarmente elette, la quale inevitabilmente caratterizzava tutti i sistemi rappresentativi.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 16-17.

⁴⁵ *Ivi*, p. 16.

“La democrazia deve preservare il concreto concetto di individuo e non il vago concetto di popolo”. Carlo Antoni su democrazia, liberalismo e individualismo

Zaccarias Gigli*

Abstract: Carlo Antoni, an Italian philosopher of the 20th century, synthesized Benedetto Croce's liberalism with ethical individualism, championing a democracy grounded in universal ethical principles. Antoni advocated for a state that upholds individual rights without compromising freedom, rejecting both collectivist ideologies and laissez-faire capitalism. His critical embrace of ordoliberalism highlighted the necessity of state intervention to ensure fair competition and individual autonomy. Antoni viewed democracy as a spiritual and ethical domain where individuals transcend personal interests to participate meaningfully in civic life. He argued against the notion of 'the masses' as a manipulable entity, asserting instead the primacy of individual will within democratic processes. Antoni's perspective on liberalism emphasized moral energy, rejecting paternalistic welfare models while promoting education and equality of opportunity. His legacy endures as a profound critique of totalitarianism and a vision for a pluralistic, ethically anchored democracy.

Keywords: Carlo Antoni; Liberalism; Democracy; Individualism; Ordoliberalism.

1. Democrazie e individualismo

In *La Restaurazione del diritto di natura*, e in particolare nei saggi *Liberalismo e liberismo* e *La democrazia*, Carlo Antoni illustra la sua visione politica. Antoni difende il liberalismo di Benedetto Croce dalle critiche dei

* Dottorando in Diplomazia e cooperazione internazionale Università per Stranieri di Perugia.

neo-illuministi, che lo consideravano limitato e privo di un vero slancio etico. Secondo loro Croce separava troppo la politica dall'etica, dando alla politica un aspetto freddo e realistico. Antoni, riconosce invece in Croce un difensore della libertà civile, rifiutando recisamente l'idea che la sua filosofia mancasse di un fonda-mento etico¹.

Antoni sottolinea come Croce, pur avendo criticato l'ideologia giusnaturalistica e la propaganda democratica dell'Intesa durante la Prima guerra mondiale, non ha mai lasciato che la politica sovrastasse l'etica, distinguendosi così da Giovanni Gentile, che giunse a formulare la teoria dello "Stato etico" e abbracciò il fascismo. Antoni osserva inoltre come il pensiero di Croce appartenesse comunque all'ambito giusnaturalistico, poiché il teorico della *Filosofia dello spirito* riconosceva l'importanza della "natura universale umana" e delle categorie comuni dell'esperienza vitale, rifacendosi così a una concezione più ampia dello spirito umano.

Per Antoni questi elementi si manifestarono con forza nella svolta anti-fascista di Croce, che riadattò e aggiornò la propria posizione nel tentativo di integrare la dimensione etico-politica. Antoni riconosce però che nel liberalismo crociano permangono alcune "aporie" o incongruenze, come una riflessione non del tutto approfondita sull'individuo e una concezione del liberalismo come fenomeno "meta-politico", quindi *superiore* alle dinamiche politiche contingenti.

Antoni osserva che l'uguaglianza liberale non ha nulla a che vedere con l'uguaglianza astratta e quantitativa della matematica, bensì deve essere l'uguaglianza del diritto di ciascuno a essere riconosciuto nella sua individualità differente e a sviluppare in essa la propria umanità. Questi sono concetti alti di un ideale che supera la concezione edonistica e talvolta troppo chiusa di certo liberalismo ottocentesco storico (manchesterismo) e che porta Antoni a farsi assertore dei compiti sociali di un moderno liberalismo che egli non si è mai stancato di sostenere (*Terza Via* di Röpke).

In queste affermazioni è espressa la necessità ribadita, dopo la catastrofe europea, di una difesa inderogabile dell'individuo crocianamente inteso – per così dire –, "come pensiero e come azione": quell'individuo calpestato e misconosciuto dalle ideologie totalizzanti (fascismo, nazismo, comunismo) sempre pronte a risorgere e dai massicci miti che di quelle ideologie furono strumenti.

Antoni afferma che al concetto di popolo è andato sostituendosi quello di massa. «L'uomo-massa di oggi, lungi dal voler esercitare il potere, fugge la libertà e chiede il padrone. L'onesto, buono e santo popolo di Michelet,

¹ Cfr. C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, *Passim*.

se mai è esistito, oggi non è che un mito»². Aggiunge, inoltre, che il termine massa indica qualcosa che può essere manipolato, di cui si può disporre, e che «in realtà la democrazia non va definita in rapporto al vago concetto di popolo, ma in funzione di quello più concreto di individuo»³. È l'individuo che vota, esprime la sua volontà, la propria convinzione, ed è la base del principio democratico⁴. Per Antoni la differenza tra liberalismo e democrazia (che, pur essendo differenti, si integrano) sta nel fatto che nell'Ottocento la libertà politico-giuridica riguardava la borghesia liberale, mentre nel Novecento, negli stati liberal-democratici, essa si estende a tutti i cittadini, che attraverso il voto tendono a far prevalere i propri ideali su quelli degli altri: altri che dal loro punto di vista hanno uguale diritto.

Tuttavia, le affermazioni di Antoni acquistano significato solo se si considera il profondo valore dei suoi principi: l'inalienabilità di alcuni dei diritti fondamentali della persona. Antoni sostiene che in democrazia⁵ possono essere eletti uomini capaci e incapaci – con eminenti e qualità morali e intellettuali oppure di scarsa o nessuna qualità –, ma per il solo fatto di essere stato scelto, a meno che non si tratti di brogli o corruzione, l'eletto ha il diritto di far valere, assieme al suo partito, interessi e sentimenti, paure e speranze che nessuno può discriminare o contrastare. Antoni scrive che «nessuno, infatti, ha il diritto di dichiarare illegittimi certi interessi e certi sentimenti, anche se, dal suo punto di vista, li considera ingiustificati e assurdi e deve pertanto combatterli»⁶.

In contrasto con Mosca e Pareto, sostenitori della concezione elitaria della politica – che escluderebbe la responsabile e attiva partecipazione dei governati –, Antoni scrive che il fatto che non ci possa essere democrazia senza la formazione di un'élite non contraddice il suo principio. Egli respinge come equivoca l'affermazione che la democrazia sia «il potere del demos»⁷: nelle sue diverse componenti (classi, ceti), attraverso il voto, quest'ultimo, delega infatti ai suoi rappresentanti la difesa e l'affermazione dei principi delle diverse concezioni etico-politiche. Nella prassi politica, che contempla come momento culminante quello del «voto», entrano in gioco miti, ideologie, programmi; nonché, per la vita odierna, la ricerca e l'impiego di tecniche studiate

² *Ivi*, p. 138.

³ *Ibidem*.

⁴ Questa posizione lo avvicina alle riflessioni di Ortega y Gasset de *La ribellione delle masse* [1930]. Un concetto di massificazione che non tiene in conto il modo di produzione fordista e quello di regolazione keynesiano.

⁵ Per usare le sue stesse parole, per descrivere il concetto di democrazia Antoni parte dal «brillante e informatissimo saggio» di G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1958.

⁶ *Ivi*, p. 141.

⁷ *Ivi*, p. 198.

e sofisticate per conquistare il consenso degli elettori. Pertanto, il rapporto tra élite ed elettori (il demos) appare ben più complesso e difficile di quanto si immagini.

D'altra parte, Antoni è conscio delle minacce che la democrazia deve affrontare rispetto al totalitarismo. Scrive infatti che «preannunciato con lucidità impressionante da Tocqueville e da Burckhardt, [il totalitarismo] rappresenta una conseguenza imminente, un costante pericolo e una malattia alla quale la democrazia è particolarmente esposta»⁸. Per Antoni, cioè, il totalitarismo moderno è totalizzante nella sua interezza: «ciò che lo distingue dal vecchio dispotismo e dalle antiche tirannidi è la sistematicità»⁹. Antoni vede la democrazia, più che come un sistema o una tecnica di governo, come un'espressione della coscienza individuale, inalienabile da ogni potere. Per lui, votare è un atto che permette alla persona di affermare se stessa, rendendo l'atteggiamento democratico più importante delle modalità con cui si vota. Pur valorizzando l'individuo, Antoni distingue l'individualismo dall'egoismo, ribadendo che il rispetto per l'individuo e il rifiuto di regole ingiuste sono essenziali per una vera democrazia.

Concordando con l'interpretazione di Postorino,

la prospettiva democratica, sostenuta da Antoni, non abita un tempo preciso nel suo richiamo ontologico. Sembra più allineata a un apriori che anticipa [...] la storia. Essa è radicata nell'animo umano. L'individuo che si esprime, che esercita un atto motivazionale alle prese certamente con un contenuto storico, è un soggetto che ritrova se stesso nella sua pienezza spirituale¹⁰.

Antoni propone una visione della democrazia che si basa fortemente sull'individualismo etico, distinguendosi da approcci collettivisti o elitari. Per Antoni la democrazia non si esaurisce in meccanismi di voto o sistemi elettorali; piuttosto essa rappresenta una dimensione spirituale e trascendentale che permette all'individuo di esprimere se stesso all'interno della sfera pubblica¹¹. L'atto di voto per lui non è solo una scelta politica, ma una manifestazione della volontà individuale e dell'autocoscienza che coinvolge valori e convinzioni personali, elevando così il cittadino dalla dimensione del proprio "particolare" alla coscienza civica e alla responsabilità etica verso la comunità.

In questo senso Antoni si oppone fermamente a qualsiasi idea di demo-

⁸ *Ivi*, p. 149.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ F. POSTORINO, *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 64.

¹¹ Particolare il fatto che Antoni non citi mai gli studi sulla democrazia competitiva di J.A. Schumpeter sviluppati in *Capitalismo, socialismo e democrazia* [1942].

crazia intesa come mero dominio della massa o come potere manipolabile, sostenendo che la vera democrazia deve riconoscere il valore unico di ogni individuo. Questo approccio critica anche l'idea che la volontà popolare sia intesa come un'entità omogenea¹². Contro una concezione che fa della volontà popolare una pericolosa ed astratta mitologia unificante, la democrazia non può derivare per Antoni che dalla somma delle volontà individuali che si manifestano attraverso il processo della rappresentanza: un processo che, sebbene non perfetto, permette agli individui di partecipare alla (e influire sulla) cosa pubblica secondo le loro personali convinzioni e speranze.

Antoni esalta una democrazia che, non identificandosi solo nei soli sistemi tecnici, riflette una funzione etico-politica profonda. La democrazia per lui è l'autogoverno dell'io che si realizza in una società libera e pluralista, dove ogni persona può rivendicare la propria dignità e il diritto a essere riconosciuto nella propria unicità. Antoni considera, quindi, il rapporto tra liberalismo e democrazia come un legame fondamentale che però non identifica né sovrappone mai i due fattori: la democrazia è vista infatti come il mezzo attraverso cui si esprime la volontà degli individui nella sfera pubblica, mentre il liberalismo è il fondamento etico che garantisce e protegge la libertà individuale in questo processo. Si tratta quindi di due ruoli ben distinti.

2. Liberalismo

A partire dal 1943, Antoni iniziò a partecipare attivamente alla resistenza e al processo di ricostruzione democratica in Italia. Scelse di militare dalla parte del nuovo liberalismo sostenuto al tempo da Luigi Einaudi, secondo cui il liberalismo stesso aveva lo scopo di «innalzare le masse e renderle degne e capaci di prendere parte al governo economico della società»¹³. Politicamente Antoni aderiva all'idea di Einaudi che accanto al riconoscimento della «volontà del popolo liberamente manifestata nel segreto dell'urna, per mezzo della scheda elettorale», fosse necessario un complesso sistema di norme e regole di bilanciamento¹⁴. Secondo Antoni il liberalismo doveva arginare l'«aumento

¹² Questo è un punto che unisce una gran parte degli esponenti dell'*early neoliberalism* riflessioni simili si trovano in L. MISES, *Teoria e Storia* [1957], F.A. HAYEK, *La via della schiavitù* [1944], W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo* [1942] e W. LIPPMAN, *La società giusta* [1937].

¹³ L. EINAUDI, *Riflessioni di un liberale sulla democrazia 1943-1947*, a cura di P. Soddu, Olschki, Firenze 2001, pp. 9-11. Sul nuovo liberalismo si vedano G. NICOLSI, *Risorgimento liberale. Il giornale del nuovo liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 e R. CUBEDDU, *La cultura liberale in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

¹⁴ Cfr. L. EINAUDI, *Prime impressioni*, in *Risorgimento Liberale*, 13 dicembre 1944, p. 1.

di funzioni dello Stato», affinché l'intervento statale fosse «in difesa e vantaggio della libertà degli individui» e non mirasse a «sostituirsi all'iniziativa dei singoli, ma a creare le condizioni affinché essa possa svilupparsi e dare nuovi frutti»¹⁵. Antoni reinterpretava così in chiave filosofica la preferenza di Einaudi per le “norme-cornice”, mostrando una posizione in parte distante da quella di Croce, che ribadiva sempre l'equidistanza del liberalismo rispetto al liberismo e al comunismo.

Il liberalismo di Antoni “sposa” la variante liberista. La sua scelta, però, non è semplicemente dettata da una riflessione anti-crociana a vantaggio di un connotato empirico di stampo einaudiano. In merito al dibattito Croce-Einaudi, Antoni rimprovera infatti all'economista di aver impostato il dibattito da un punto di vista empirico. E ricorda che «il principio etico della libertà» non era considerato, da Einaudi, «al di sopra della sfera economica, bensì era impegnato nell'ordine economico stesso»¹⁶. Antoni è lontano dalla concezione dell'uomo come *homo oeconomicus*, anche se accoglie la teoria del liberalismo economico propugnata da Adam Smith. Rifiuta però le ambizioni empiriche e soprattutto il suo connotato provvidenzialistico (la mano invisibile)¹⁷. Quindi per il triestino la posizione di Adam Smith «non è una mera dottrina economica, ma appartiene al movimento del pensiero moderno intorno alla natura dell'uomo [...]. Ora, siffatta teoria presuppone il concetto del momento economico come attività spirituale dell'uomo, come bene positivo»¹⁸.

Antoni sosteneva poi con chiarezza che «il liberismo e il socialismo, anche se si occupano dell'economia, non sono di natura economica, ma etico-politica e partono da due opposte filosofie, due diverse concezioni della natura dell'attività economica e del suo valore»¹⁹. Raimondo Cubeddu osserva che questa affermazione indica una certa ambiguità concettuale nella distinzione tra liberalismo e liberismo, ma nota anche che tale distinzione serve al ragionamento di Antoni, volto a dimostrare che il liberismo – sviluppatosi in Inghilterra nel Settecento come scienza economica – è prima di tutto una «scoperta filosofica»²⁰.

¹⁵ C. ANTONI, *L'avanguardia della libertà* [1952], (a cura di) E. Capozzi, Guida, Napoli 2000, pp. 41-47.

¹⁶ ID., *La restaurazione*, cit., p. 159.

¹⁷ Cfr. F. POSTORINO, *Carlo Antoni*, cit., p. 110-111.

¹⁸ C. ANTONI, *Lezioni su Hegel (1949-1957)*, (a cura di) M. Biscione, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 409.

¹⁹ ID., *La restaurazione*, cit., p. 161.

²⁰ R. CUBEDDU, *Liberalismo e liberismo: Carlo Antoni tra Croce e gli “amici della Mont Pèlerin Society*, in E. Colombatto, A. Mingardi (a cura di), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 184-188, ora ID. in *La cultura liberale italiana*, cit.,. Cubeddu, infatti, fa notare come Carlo Antoni appare contraddittorio nella sua posizione sul liberismo, poiché pur riconoscendo l'efficacia della libertà economica, sembra restio a trarne le necessarie conseguenze politiche, mantenendo

Antoni critica l'ideologia del welfare state ispirandosi alla lezione di Kant. In *Il tempo e le idee*, scrive:

l'errore dell'odierna teoria del Welfare State è infatti il medesimo della settecentesca teoria del *Wohlfahrtsstaat* (Stato sociale): l'errore utilitaristico, che vede nel benessere il fine dell'azione morale. Esso porta, come aveva visto Kant, alla tutela paternalistica. Solamente quando la vitalità immediata è l'unica forma in cui la Vita si presenta, è lecito riconoscere ad essa la dignità di rappresentante dell'intera vita dello spirito, di premessa di quello sviluppo che è la libertà. Ma ciò che è lecito verso un fanciullo, non è lecito verso gli uomini. Kant appunto protestava contro il paternalismo illuminato, perché esso continuava a tenere in tutela come minorenni i suoi sudditi, prescrivendo loro la felicità ²¹.

Questo orientamento kantiano è fondamentale per comprendere il "liberalismo egalaritario" di Antoni. Il filosofo attribuisce al liberalismo un ruolo sociale:

non consente infatti che vi siano, per così dire, dei sotto-individui, la cui capacità d'iniziativa sia prostrata e resa nulla dalle circostanze. Indubbiamente la suggestione, che esercitano le ideologie collettivistiche, è dovuta a questo motivo individualistico, che in loro si nasconde ed opera. Non per nulla, infatti, il *Manifesto* di Marx si concludeva con una lirica invocazione al libero sviluppo di ognuno. La vera aspirazione delle masse è in realtà quella dei singoli ad affermare la propria individualità, fuori da ogni privilegio e al di là di ogni posizione precostituita. Il liberalismo non si è mai limitato a garantire il godimento soltanto formale dei diritti civili e politici. Fin dagli inizi, ha cercato di allargare le possibilità di azione degli individui mediante l'istruzione pubblica: compito che deve svilupparsi sempre più verso la preparazione tecnica e verso l'ascesa dei migliori alle scuole superiori²².

Seguendo l'interpretazione di Roberto Pertici, si può dire che il liberismo di Antoni si radica in una tradizione liberale ispirata al pensiero classico, al

riserve significative sul liberismo stesso. A differenza di molti liberali dell'epoca, che sostenevano l'autosufficienza del mercato e un approccio laissez-faire, Antoni considera ancora incerta la capacità del liberalismo economico di rispondere pienamente alle esigenze della società senza un sostegno regolatore. Egli ritiene che tale obiettivo possa essere raggiunto solo attraverso un "intervento conforme" (Röpke) alle dinamiche di mercato, che vada oltre il laissez-faire e che sia esercitato da "autorità politiche" capaci di sostenere l'economia liberale senza sostituirsi a essa. Questa visione riflette la tensione di Antoni tra il rispetto per la libertà economica e la consapevolezza che anche l'economia liberale, per funzionare in modo equo ed efficiente, richiede un contesto politico che possa guidare e bilanciare le dinamiche del mercato.

²¹ C. ANTONI, *Il Tempo e le idee*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1967, p. 174.

²² ID., *L'avanguardia della libertà*, cit., p. 46.

cristianesimo, all'umanesimo e alla Riforma. Contro questa tradizione, anche nella sua variante paternalistica – quella del welfare state –, per Antoni il socialismo rappresenta per lui un modello di «ascetismo coatto, di pan-eticismo anti-individualistico»²³. In linea con la mentalità meccanicistica derivata dalla rivoluzione scientifica e dal pensiero di Helvétius e Saint-Simon, il socialismo riflette per Antoni l'idea dell'uomo come automa sovrano mosso dalla sovranità della società. In quest'ottica, Antoni persegue una soluzione ispirata alla “terza via” liberale, che superi «l'infecunda alternativa tra il *laissez-faire* e il collettivismo», guardando alle riflessioni contemporanee di Wilhelm Röpke, punto di riferimento costante della sua teoria²⁴. Antoni si oppone quindi non solo al collettivismo ma anche all'industrialismo tecnocratico del capitalismo manchesteriano, erede del razionalismo meccanicistico che, affermatisi con il dominio dell'uomo sulla natura dopo il Rinascimento, ha ridotto «la varietà ad uguaglianza, la qualità a quantità, la molteplicità ad unità»²⁵. A questa tendenza, Antoni contrappone «una vigorosa, libertà etico-politica degli individui, che da servi di cotale spirito devono affermarsi come signori e maestri»²⁶.

Antoni si distacca dal liberalismo empirico, preferendo un liberismo che promuove l'“energia morale” dell'individuo opponendosi a ogni forma di paternalismo: inclusa quella del welfare state, che Antoni considera in contrasto con la libertà adulta e consapevole degli individui. In linea con il liberalismo umanistico e ispirato alla tradizione cristiana, riformista e classica, egli articola così una visione etico-politica in cui la libertà non è solo un fine individuale ma anche una condizione di progresso collettivo. Con il suo idealismo, Antoni offre un'alternativa teorica che mira a costruire una società libera, capace di valorizzare la diversità e la qualità, oltre che di bilanciare intervento statale e iniziativa privata come strumenti di crescita individuale e sociale.

3. Il tentativo di Antoni di conciliare Croce con Röpke

Antoni cerca un equilibrio tra le visioni neoliberali, accogliendo l'idea di Röpke di un “intervento conforme” dello Stato, volto a garantire una concorrenza libera e a preservare i valori etici del liberalismo. Propone di superare la

²³ R. PERTICI, *Varia presenza di Élie Halévy nella cultura italiana del Novecento*, “Cromohs”, n. 4, 1999, pp. 23-26, ora ID., *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, a cura di M. Griffo, G. Quagliariello, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

²⁴ Sul punto si veda S. AUDIER, *Neo-liberalisme(s). Un archéologie intellectuelle*, Grasset, Paris 2012, pp. 258-262 e 336-337.

²⁵ C. ANTONI, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Marx*, Movimento Liberale Italiano, 1944, p. 264, ora inserito anche in ID., *L'avanguardia della libertà*, cit.

²⁶ *Ibidem*.

frattura tra liberalismo politico e liberismo economico, ispirandosi all'Ordoliberalismo di Röpke, una "terza via" tra collettivismo e laissez-faire.

La «terza via» non consiste in un nuovo metodo economico, ma in un principio superiore: la libertà, intesa come espressione della coscienza morale. Per Croce, né liberismo né socialismo hanno il diritto di dominare la società, che è di natura morale, e lo dimostra citando lo stato di guerra, in cui l'economia di mercato può essere sospesa senza violare la coscienza liberale. Antoni, però, si concentra su un altro aspetto: se liberismo e comunismo sono oggi metodi economici, nel liberismo c'è un valore che trascende il mito settecentesco della bontà naturale.

Per Antoni, il liberismo, nato come filosofia dell'emancipazione economica, si è elevato a una dimensione etico-politica, distinta ma complementare al liberalismo, che riguarda l'uomo nella sua interezza. Questo approccio, vicino alla «terza via» di Röpke, non solo combatte dirigismo e mercantilismo, ma promuove attivamente la libertà come imperativo morale, riaffermando la centralità di un'etica che guida l'economia²⁷.

Antoni non sembra accogliere pienamente l'idea che il mercato rappresenti un luogo intrinsecamente etico, poiché è l'espressione più alta della libertà individuale nello scambio. Per questi autori, il mercato possiede una vitalità spontanea, espressione diretta della libertà umana, e ogni intervento volto a limitarlo costituisce un'imposizione che, sebbene spesso giustificata da principi etici o politici, rischia di riflettere una visione parziale e soggettiva.

Nel saggio *L'ascetismo socialista* sostiene che il liberismo non può essere ridotto a un mito settecentesco sulla bontà della natura. Nato come dottrina della libertà, si è trasformato «emancipandosi dalla morale e dalla religione», diventando una filosofia centrata sull'autonomia economica dell'uomo. Antoni individua così due visioni etiche opposte, alla base di diverse impostazioni politico-economiche.

Secondo Antoni, il mercato, quale luogo della libertà di scambio, è anche una manifestazione di etica. Tuttavia, ogni tentativo di limitarlo implica un intervento politico o morale, dimostrando come economia, politica ed etica siano legate alla concezione che lo Stato ha del loro significato. Contesta la separazione rigida tra sistemi economici e politici, spesso intesa come una distinzione naturale. Quindi liberismo e socialismo non sono meri approcci economici, ma visioni etico-politiche contrapposte, che riflettono idee diverse sul ruolo dell'economia all'interno della società²⁸.

Antoni ritiene dunque che queste ideologie non siano sistemi economici in senso stretto, ma modi diversi di concepire e giudicare l'economia e i

²⁷ *Ivi*, pp. 228-230.

²⁸ *Ivi*, pp. 243-246.

suoi valori in rapporto con la vita sociale e politica dell'uomo. Quest'ottica lo porta a riflettere sulla genesi del liberismo nella cultura inglese del Settecento, quando, influenzata da idee etiche ed estetiche, l'economia viene vista come una giustificazione del senso della vita, e non solo come una disciplina tecnica.

Merito di Röpke è aver intuito la questione e aver promosso una terza via di un intervento conforme dello Stato che sostenga una economia di mercato.

Una posizione, quella di Röpke, in cui lo

Stato non si limita a salvaguardare [... ma] difende [...] la difesa dell'economia di mercato implica la creazione delle condizioni più favorevoli là dove gli ostacoli sono costituiti dall'ignoranza e dalle limitazioni fisiche [...] Ma era questo, probabilmente, anche il senso profondo della tesi crociana. Certamente questo era lo spirito del liberalismo del Risorgimento, del liberalismo attivo, liberatore, di Cavour, ed in questo spirito mi sembra di poter conciliare le aspirazioni dei due maestri, di Benedetto Croce e di Luigi Einaudi²⁹.

Nella versione contenuta in *La restaurazione del diritto di natura*, questo testo si amplia. Antoni inserisce la frase sull'influenza della tesi crociana nella formazione del partito liberale e dei giovani intellettuali del dopoguerra, rilevando anche come il maestro, in relazione all'esperienza fascista, abbia «modificato il rapporto tra i due termini in maniera tale che «la storia gli è apparsa come storia etica, dove il principio della libertà produce, sovverte, trasforma le istituzioni politiche e giuridiche e manda avanti il mondo», e, chiarito «che non voleva sostenere che in un determinato momento storico fosse indifferente ricorrere ad un ordinamento economico piuttosto che ad un altro», quanto «stabilire che la libertà, stella polare alta nel cielo, era norma assoluta, mentre l'ordine liberale dell'economia era storicamente relativo»³⁰, nomina coloro i quali (Hayek, Robbins e Lippmann) avevano, con Röpke, negato la tesi della «sostanziale incompatibilità tra libertà politica ed economica»³¹; riporta la loro sorpresa a proposito della tesi crociana ed il fatto che abbiano evitato di «affrontarla sul terreno dei 'principi'»³².

²⁹ *Ivi*, pp. 252-256.

³⁰ *Id.*, *La restaurazione*, cit. pp. 156-158.

³¹ *Ivi*, p. 159.

³² *Ivi*, pp. 160-161.

Paternalismo, antipaternalismo, ma anche soft paternalismo¹

Chiara Limiti*

Abstract. In the context of the age-old debate/clash between paternalists and anti-paternalists, libertarian paternalism represents a third way. If anti-paternalists are firmly convinced of the position, initially expressed by Mill, according to which, in full respect of the principle of self-determination and autonomy of the individual, any guardianship interference, even on the part of the State, is undue and, therefore, is not possible protect others, but also themselves, from possible damage due to such choices. On the other hand, paternalists highlight the fallacy in the practical application of this type of approach and others, the most intransigent, believe that the portion of personal freedom that the individual spontaneously re-mits to society when he accepts to be a member of it, is sufficient to authorize a guardianship intervention by the State. The nudge proposal, formulated by Sunstein and Thaler, enters into this debate, introducing a concept that almost seems to represent an oxymoron: libertarian paternalism.

Keywords. Paternalism; Anti-paternalism; Libertarian Paternalism; Nudge; Self-determination.

L'individuo, nel pieno delle sue capacità, può decidere di compiere un'azione o un'omissione, che causi, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso ciò che il resto della società in cui l'individuo è inserito considera un danno di natura fisica, psicofisica o economica? Lo Stato è autorizzato a intervenire o deve rispettare il principio di autodeterminazione e autoresponsabilità del singolo adulto e cosciente? Il tema dell'autoresponsabilità non è di certo un tema nuovo nell'ambito della trattazione del diritto, rappresentando, invece, il fondamento di qualsiasi sistema giuridico liberale, che quindi ha alla base l'idea, proveniente dall'Illuminismo, di libertà e di

* Dottoressa di ricerca in Scienze giuridiche e politiche. Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma.

¹ Il presente contributo è la rielaborazione dell'articolo *Paternalismo, antipaternalismo, ma anche soft paternalismo e nudge regulation*, disponibile all'indirizzo: <<https://iusinittinere.it/paternalismo-antipaternalismo-ma-anche-soft-paternalismo-e-nudge-regulation/>>.

autodeterminazione del singolo². Invece, il diritto e lo Stato, secondo l'idea proposta da Voltaire³ e quindi da Beccaria⁴, hanno possibilità di intervento solo nel caso in cui sia in gioco, e venga violato, un interesse che è proprio di tutti, costituito dalla sommatoria delle singole porzioni di libertà individuale che il singolo è disposto a sacrificare e a cedere al sovrano (in questo caso allo Stato), in maniera totalmente volontaria e in via preventiva, ricevendone come contropartita la tutela nell'ambito della società in cui vive⁵. Lo Stato può, quindi, intervenire solo quando sia leso l'interesse di un terzo o quando sia leso l'interesse che il singolo ha accettato di sottomettere alla disciplina comune con lo scopo di avere una società in cui vivere in sicurezza. Non è ammissibile un intervento statale, lì dove il singolo sotto la propria responsabilità e in piena coscienza decida di causarsi un danno che non abbia riflessi sui restanti membri della comunità. Ma la lesione che il singolo provoca a sé stesso è realmente priva di conseguenze per la società in cui questi vive? Il perfetto liberista risponderebbe che, da una parte quegli interessi che non sono liberamente ceduti dall'individuo alla collettività, e di conseguenza allo Stato, rimangono a disposizione dell'individuo; dall'altra parte che l'individuo è l'autorità decisionale, che ha la responsabilità di individuare i confini tra l'ambito giuridico individuale e quello collettivo. Lo Stato possiede, ovviamente, una propria autorità, ma questa non è una situazione di natura, non deriva per nascita dall'esistenza stessa dello Stato, non è data dalle leggi stesse della natura così come per l'individuo; ma origina sempre dalla somma delle porzioni di libertà che gli sono state riconosciute dall'individuo, e questo opererà tale trasmigrazione al solo fine di garantire la propria sopravvivenza, la propria conservazione e protezione all'interno della comunità.

Il dibattito è relativo a questioni annose, sia morali che giuridiche, che da molto tempo sono oggetto di discussione nell'ambito della comunità scientifica e non: la possibilità di praticare la prostituzione, ovvero la sua liceità; i riti religiosi che prevedono degli interventi di modifica sostanziale del corpo (si pensi alla flagellazione ma anche all'infibulazione); lo spaccio e l'utilizzo di droghe leggere; l'autolesionismo; l'eutanasia, il suicidio assistito, il testamento biologico; gli sport estremi, fino a casi molto particolari come la possibilità di vendere i propri organi o di vendersi come schiavi⁶.

Il liberalismo e l'antipaternalismo sono perfettamente integrabili nel concetto di democrazia da un punto di vista meramente istituzionale. Infatti, sia

² Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, 1764; per l'area angloamericana, J.S. MILL, *On liberty*, 1859.

³ Cfr. F.M. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, 1763.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, *Il Diritto di punire*, Ristampa Torino 1994 [ed. or. 1764].

⁶ Cfr. G. MANIACI, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli editore, Torino 2012.

il democratico che il liberale ritengono che il soggetto sia il miglior architetto delle proprie scelte. Inoltre, questa prospettiva trova applicazione sia nella sfera pubblica, in relazione alle decisioni politiche, alla partecipazione o al diritto di voto; che nella sfera privata in cui il soggetto chiede allo Stato di rispettare e di intervenire affinché sia dato modo di dispiegarsi ai diritti di libertà dei singoli⁷. Tuttavia, la critica antipaternalistica che caratterizza il liberista e la democrazia non preclude la possibilità di fare ricorso a interventi, anche vigorosi, dello Stato in materie che sembrerebbero, invece, rientrare nella sfera dell'autodeterminazione del singolo⁸. In nome dell'utilità sociale⁹ spesso si finisce per rideterminare e ridefinire il limite all'intrusione dello Stato nella sfera di libertà del singolo, che è alla base del principio del liberalismo, spostandone i confini. Questa contrapposizione manichea tra quanto affermato e quanto realizzato poi nei fatti, porta Flavio Baroncelli a sostenere che

dappertutto si fanno inni al libero mercato, e dappertutto gli Stati intervengono sempre più invasivamente nella vita privata. Dov'è il limite al diritto di intervento dello Stato sulle nostre abitudini? Un giorno non lontano la Nutella sarà classificata come droga e il jogging sarà obbligatorio. E tutto grazie a dati inoppugnabili¹⁰.

In dottrina lo scontro tra paternalisti e antipaternalisti nasce da lontano e, nonostante gli esimi studiosi che se ne sono occupati, non si è giunti ad una soluzione condivisa. A fronte di queste due posizioni più estreme ci sono, poi, una serie di sfumature che propongono eccezioni e visioni differenti rispetto al dibattito iniziale. Una di queste teorie intermedie è quella che porta Sustain e Thaler a promuovere un paternalismo soft.

1. Cosa sono l'antipaternalismo e il paternalismo giuridico?

Il ricorso al paternalismo giuridico sembra essere collegato al fallimento dell'idea di una razionalità perfetta e olimpica che in precedenza si riteneva governasse infallibilmente e immancabilmente il comportamento dell'individuo. All'astratta razionalità economica, che di fatto non trova conferme empiriche, subentra una forma di supporto necessario, una funzione paterna (pater-

⁷ Cfr. M. CUONO, R. SAU, *Ripensare il paternalismo in epoca neoliberale*, in «Meridiana», n. 79 Paternalismo, 2014 pp. 29-46.

⁸ Da un punto di vista istituzionale il liberismo non è tanto collegato al contenuto della norma, ma alla ricerca e alla rivendicazione di una sorta di autorizzazione e legittimazione dell'intervento dello Stato in qualità di garanzia contro forme di dispotismo autocratico.

⁹ Cfr. M. CUONO, R. SAU, *op. cit.*, pp. 29-46.

¹⁰ F. BARONCELLI, *Lo stile parascientifico è la retorica più efficace*, in Id., *Mi manda Platone*, Il Melangolo, Genova 2009, p. 130.

nalistica) esercitata in assenza di padre a cui si sostituisce lo Stato o comunque da qualsiasi autorità impersonale che è ritenuta essere in grado di operare una scelta migliore di quella che opererebbe l'individuo. Sulla base di tale impostazione, lo Stato, in qualità di comunità organizzata, potrebbe pretendere paternalisticamente, addirittura attraverso l'uso della forza, che i cittadini siano «coraggiosi e non pavidì, operosi e non pigri, saggi e non imprudenti, solidali e non egoisti, generosi e non avidi di denaro, temperanti e non lussuriosi, o ancora di mantenere la propria integrità psicofisica per poter coltivare le altre virtù»¹¹. Portato ai massimi livelli il perfezionismo potrebbe condurre a un vero e proprio moralismo giuridico. Sulla base della concezione del moralismo giuridico sarebbe, quindi, possibile vietare un comportamento non perché questo potrebbe causare un danno economico o fisico al soggetto interessato, ma esclusivamente perché questo è inaccettabile secondo la morale del tempo e del luogo. Pertanto, anche facendo propria una visione meno integralista, il perfezionismo potrebbe giustificare divieti di carattere paternalistico su determinate pratiche sessuali, consenzienti ovviamente, che avrebbero carattere paternalista, o anche di azioni pericolose per la propria vita o integrità fisica in quanto queste potrebbero risultare incompatibili con la morale e con l'esercizio delle virtù, nonché con l'esplicito invito a essere coraggiosi. Ad esempio, nel caso di malattie gravi e invalidanti, comunque destinate a un esito infausto ma solo dopo una fase di grandi sofferenze sia dal punto di vista fisico che psicologico, un individuo coraggioso, secondo un'interpretazione perfezionista, dovrebbe comunque affrontare il proprio calvario, sopportando stoicamente. Sposando questa visione, Ruggeri scrive: «con riguardo ai soggetti che versano in uno stato di particolare sofferenza, la solidarietà è, in primo luogo, della società verso il malato, ma pure, per quanto possa essere duro da digerire, dello stesso malato verso la società, ove si convenga a riguardo del fatto che tenersi in vita concorre [...] al progresso spirituale della società»¹². Il dolore viene interpretato e analizzato attraverso una lente che sembra essere religiosamente orientata; in una visione quasi biblica in cui il dolore non è mai fine a sé stesso ma è funzione di una successiva ricompensa, si pensi a tutto il discorso delle beatitudini. Il paternalismo, quindi, finisce per suggerire, quasi per imporre, il dovere di essere virtuoso. Trasmigrando queste premesse nell'ambito di casi di attualità, in merito al quale si è ampiamente discusso, il dovere dell'individuo di essere virtuoso, di aspirare a un ideale di eccellenza morale, finisce per rendere materia pubblica quanto ci sia di più privato, il corpo dell'individuo, facendone

¹¹ G. MANIACI, *Perché abbiamo un diritto costituzionalmente garantito all'eutanasia e al suicidio assistito*, in «Rivista AIC – Associazione Italiana dei Costituzionalisti», n. 1/2019.

¹² A. RUGGERI, *Dignità versus vita*, in «Rivista AIC – Associazione Italiana dei Costituzionalisti», n. 1/2011.

una materia in relazione al quale lo Stato paternalista è libero di disporre in ossequio alla morale. Si affianca a questa logica la corrente di pensiero dei cosiddetti Perfezionisti, sulla base di questa teoria

le decisioni pubbliche devono essere neutrali, in quanto esistono alcuni modelli di condotta individuale oggettivamente migliori di altri dal punto di vista morale. Tali modelli devono essere promossi e possono anche essere imposti da parte dello Stato. Allo Stato compete la promozione delle virtù, della felicità e del benessere dell'uomo, e ciò al fine di massimizzare l'interesse generale¹³.

Anche questa impostazione, infatti, si basa sulla necessità di un intervento statale, o comunque da parte di una qualche autorità, di stampo paternalistico. Questo intervento, anche in questo caso, trova giustificazione nella convinzione che l'etica abbia natura oggettiva e, quindi, incontrovertibile.

L'antipaternalismo giuridico, dall'altra parte, ritiene che lo Stato, o comunque qualsiasi altro soggetto da questi individuato, non può coercitivamente costringere un individuo adulto, nel pieno delle sue facoltà mentali, a compiere azioni che sono contrarie alla sua espressa volontà, anche se tali azioni sono generalmente considerate un bene per l'individuo. Lo Stato non può evitare che l'individuo, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso un danno. Presupposto di tale impostazione è che vi sia la certezza che la volontà dell'individuo sia frutto di un esercizio razionale, operato da un soggetto capace di intendere e volere, basato sul possesso di tutte informazioni necessarie e sulla piena conoscenza dei fatti, stabile nel tempo e libero da pressioni coercitive. Il soggetto deve essere in grado di intendere e volere, deve dimostrare una certa coerenza nell'ambito delle proprie scelte, non deve essere soggetto a credenze palesemente false¹⁴,

¹³ M.B. MAGRO, *Paternalismo penale e tutela dell'investitore dal rischio finanziario*, in R. Borsari, L. Sammiceli, C. Sarra (a cura di), *Homo Oeconomicus. Neuroscienze, razionalità decisionale ed elemento soggettivo nei reati economici* (Atti del Convegno di Studi Padova, 28 novembre 2014), Padova University Press, 2016.

¹⁴ Le credenze false sono, obiettivamente, un aspetto molto più difficile da valutare. Si pensi a quanto le credenze siano state influenti nell'ambito del contesto pandemico. In generale le false credenze sono facilmente assorbibili dalla mente dell'individuo e i social media hanno amplificato questo fenomeno, con l'impressionante e pericolosa condivisione di teorie cospirative. In generale, gli individui preferiscono la conferma delle proprie convinzioni, questo li porta a ricercare quelle evidenze che tendono a corroborarle. Tuttavia, come noto, l'applicazione di un metodo scientifico presuppone che proprio l'evidenza falsificante sia alla base della dimostrazione della teoria. Si tratta della cosiddetta trappola del falso consenso, sulla base della quale, ad esempio, si legge e si compra esclusivamente il quotidiano in accordo con il proprio credo politico. Tracciare collegamenti, produrre uno schema, trovare una struttura, fare previsioni: sono qualità evolutivamente utilissime per rispondere in modo flessibile e dinamico a un *ambiente complesso* e in costante cambiamento. Tuttavia, la con-

ecc. La volontà, ovviamente, non può essere frutto di una forma di coercizione fisica o psicologica¹⁵.

2. Gli antipaternalisti e i paternalisti: Mill e Feinberg

In merito all'approfondimento teorico sui temi sopra indicati, un punto di riferimento è sicuramente rappresentato da Joel Feinberg¹⁶, che, a sua volta, si basa sugli studi e sulle argomentazioni di John Stuart Mill¹⁷. Per Feinberg, infatti, l'intervento penale di natura repressiva volto a sanzionare il comportamento dell'individuo può trovare giustificazione solo nell'*harm principle* o nell'*offense principle*, ovvero nel principio del danno, o nel principio dell'offesa. Secondo Mill l'*harm principle*

consiste, in primo luogo, nel non danneggiare gli interessi reciproci, o meglio certi interessi che, per esplicita disposizione di legge o per tacito accordo, dovrebbero essere considerati diritti; e, secondo, nel sostenere la

vivenza con il caso può essere psicologicamente intollerabile: non riusciamo a valutare con equilibrio una mera coincidenza. Lo stupore per l'occorrenza di due eventi rari ci induce ad abbandonare la logica e le leggi della probabilità per *rintracciare una causa e un effetto*.

¹⁵ Tuttavia, grazie alle scoperte provenienti dal mondo delle neuroscienze, il tema della libertà entra spesso in discussione, con particolare riferimento al diritto penale. «Ne costituisce prova evidente il dibattito tra Roger Penrose e John Searle. Entrambi inclinano a riconoscere l'effettività del libero arbitrio, contrastando coloro che, basandosi talora sull'interpretazione degli esperimenti di Benjamin Libet, opinano che il libero arbitrio sia un'illusione di coscienza. Daniel M. Wegner, tra questi ultimi, dichiara che l'esperienza di volere coscientemente un'azione non costituisce un indizio diretto che il pensiero diretto abbia causato l'azione. Egli sostiene che l'esperienza della volontà è semplicemente la sensazione che accade ad una persona; più specificamente, che è una sensazione di fare. Questa sensazione di fare non costituirebbe un indizio diretto del fatto che l'azione sia stata causata dall'intenzione cosciente. Steven Pinker, basandosi sul pensiero radicalmente materialista di Daniel Dennet, sostiene non soltanto che, se il libero arbitrio esistesse, non sarebbe altro che un fantasma nella macchina: in quanto tale, non potrebbe essere gestito con la minaccia di castighi. Quella idea violerebbe addirittura la nozione di responsabilità propria del senso comune». M. RONCO, *Sviluppo delle neuroscienze e libertà del volere*, in O. Di Giovine (a cura di), *Diritto penale e neuroetica* (Atti del Convegno 21-22 maggio 2012, Università degli studi di Foggia), CEDAM, Padova 2013.

¹⁶ Joel Feinberg ha approfondito la tematica in un'opera in quattro volumi dal titolo complessivo *The Moral Limits of the Criminal Law* (1984-1988). Il terzo volume (*Harm to Self*) è dedicato espressamente al problema del paternalismo. Cfr. J. FEINBERG, *Harm to Self*, 1986, Oxford University Press.

¹⁷ Cfr. J.S. MILL, *Sulla libertà*, traduzione italiana di G. Mollica, Milano 2000 (ed. or., *On liberty*, [1859]). Il lavoro si compone di tre capitoli dedicati, rispettivamente, al tema della libertà di pensiero e di parola, all'individualità (individualismo) come parte costitutiva del bene comune e ai limiti dell'autorità della società sugli individui; il volume si conclude con un breve capitolo destinato alle applicazioni dei principi esposti lungo la trattazione.

propria parte (da determinarsi in base a principi equi) di fatiche e sacrifici necessari per difendere la società o i suoi membri da danni o molestie¹⁸.

La massima *volenti non fit iniuria* per Feinberg è il fondamento della teoria e non ci sono possibilità di prevedere eccezioni, essendo espressione diretta del principio di autodeterminazione¹⁹ e del riconoscimento dell'autonomia personale come sovranità su sé stessi. Portando agli estremi questa impostazione, Feinberg ammette la possibilità che all'individuo consenziente possano essere sottratti o lesi beni supremi, quale la vita stessa. Tuttavia, tutta l'impostazione trova ragione e fondamento solamente se viene realizzata un'indagine scrupolosa sulla reale volontarietà del consenso²⁰.

Altro principio alla base delle teorie di Feinberg è l'*offense principle*²¹, questo, a differenza dell'*harm principle*, non consiste nel danno o un pericolo imposto ai diritti degli altri, ma viene definito come il sentimento sgradito e spiacevole (*disliked states of mind*) causato, ad esempio, dal fatto di assistere a dei comportamenti osceni²². Feinberg definisce l'*offense principle* come segue: «è sempre una buona ragione a sostegno di una proibizione penale il fatto

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹ Nel caso, estremamente rilevante sia in termini di cronaca che etici, del testamento biologico si deve tenere in considerazione che l'autodeterminazione non è propria del soggetto che decide di porre fine alla propria vita, ma coinvolge anche altri soggetti. «Il tratto saliente, comune alle diverse ipotesi, è costituito dalla subordinazione del terzo alla volontà del paziente, cui corrisponde il coinvolgimento, a vario titolo, di autonome ed altrui responsabilità personali da parte di coloro che si prestano come strumento o ausilio per una realizzazione di tale potere dispositivo e pertanto pone quindi la questione del se e del come l'autodeterminazione possa estendere i propri effetti ben oltre la propria dimensione individuale, producendo un vincolo generico diffuso le cui condizioni di efficacia sono davvero peculiari» in M. B. MAGRO, *Sul limite. Testamento biologico e decisioni di fine vita* (I libri di Archivio di penale 9), Aracne editrice, Roma 2012.

²⁰ Il consenso dell'avente diritto non può prescindere dall'interrogativo circa la qualificazione giuridica di questo istituto. In generale, il consenso dell'avente diritto è l'esimente che pone maggiori dubbi tra le cause di giustificazione. L'ambivalenza del consenso è pacifica in dottrina. Si ritiene che il consenso escluda la tipicità, quando la fattispecie preveda un crimine commesso. Le ragioni della difficoltà di inquadrare il consenso fra le cause di giustificazione non hanno esclusivamente motivi formali, ma sono definite anche dal riconoscimento che l'autodeterminazione del soggetto è il vero fondamento dell'esimente in questione. In altre parole: si ritiene che l'assetto costituzionale e anche sovranazionale ormai sanciscano la rilevanza dell'autodeterminazione, intesa come proiezione della persona, quale uno dei valori di maggior rilievo dell'ordinamento.

²¹ «Vi sono molti atti che, essendo direttamente dannosi solo per chi li pone in essere, non dovrebbero essere vietati dalla legge, ma che, se compiuti in pubblico, integrano una violazione delle buone maniere e, rientrando dunque nella categoria delle offenses contro gli altri, possono essere giustamente vietati. In questo novero rientrano le offenses contro la decenza su cui non è necessario indugiare» (J.S. MILL, *On Liberty*, pag. 113).

²² Cfr. J. FEINBERG, *The Moral Limits of the Criminal Law*, 1985, vol. II, Id., *Offense to Others*, New York-Oxford.

che essa è necessaria per prevenire una grave offesa (o molestia, o disturbo) (*offense*) a persone diverse dall'agente, e sarebbe un mezzo efficace a tal fine se approvata (la proibizione penale)». Esiste secondo Feinberg la possibilità di punire queste molestie che sono alla base dell'*offense principle*, ma devono verificarsi le seguenti due condizioni: vi deve essere una valutazione circa l'interesse del soggetto che ha, teoricamente, subito il malessere proveniente dalla molestia con quello presentato dalla persona che tale comportamento (ritenuto molesto) ha posto in essere; inoltre, il comportamento molesto deve rappresentare in qualche modo una lesione dei diritti altrui, (*wrongful offensive conduct*) seppur intesi come mero diritto a non essere disgustati. Il pensiero, parlando di *offense principle*, va rapidamente a temi come quello della prostituzione; che pur non causando un danno materiale in chi vi sia costretto ad assistere può comunque essere ragione di malessere, di disgusto e di rifiuto.

Per l'antipaternalista alla base del proprio ragionamento vi è la volontarietà del comportamento e della scelta rappresenta uno degli aspetti fondamentali nell'analisi del problema. Tuttavia, come rilevato da alcuni studiosi, anche questa potrebbe essere fallace o viziata. Il tema del rimpianto è un tema molto caro ai paternalisti, ma non del tutto privo di fondamento. Lo stesso tipo di problematica si potrebbe riscontrare nei casi in cui il soggetto decida, nel pieno possesso delle sue facoltà attuale e in piena volontà, di porre fine alla propria esistenza per problemi legati, magari, a quadri depressivi. Si pensi quanto tale potenziale sfasamento temporale tra volontà attuale e volontà futura possa verificarsi nelle cosiddette direttive anticipate di trattamento (d.a.t.), o testamenti di vita: «nei testamenti biologici invece ci troviamo di fronte ad una volontà espressa in un tempo antecedente a quello in cui il soggetto sia divenuto incapace di intendere e di volere e in cui tale volontà precedentemente espressa avrà esecuzione»²³.

3. I paternalisti

Il pensiero di Feinberg viene criticato aspramente, come è facile aspettarsi, dai paternalisti. Tuttavia, in questa contrapposizione dualistica, come rilevato da Cadoppi²⁴, ci sono anche studiosi che, pur non abiurando alle impostazioni liberali, hanno riservato delle critiche all'opera di Feinberg e alla sua visione del concetto di antipaternalismo. Tra la schiera di questi autori trova posto Mario Romano²⁵. Lo studioso, infatti, ritiene che non possa essere

²³ M. B. MAGRO, *Sul limite*, cit.

²⁴ Cfr. A. CADOPPI, *Paternalismo e diritto penale. Cenni introduttivi*, Criminalia - Edizioni ETS, Pisa 2011.

²⁵ Cfr. M. ROMANO, *Danno a sé stessi, paternalismo legale e limiti del diritto penale*, Giuffrè, Milano 2008.

completamente esclusa la possibilità per lo Stato e per il legislatore di imporre dei divieti paternalistici in alcuni casi. Innanzitutto, Romano ritiene che le azioni che l'individuo possa compiere senza che queste abbiano una qualche ricaduta su terzi sono in un numero piuttosto limitato (*self regarding*). Ovviamente, questo dipende dall'ampiezza del significato che si dà alle possibili ricadute su terzi. Inoltre, Romano aggiunge alle sue argomentazioni, l'esempio della normativa che punisce, attraverso un intervento penale, l'omissione di soccorso, *bad samaritan laws*: se il legislatore è autorizzato a imporre ai soggetti che appartengono alla comunità l'obbligo di intervenire e di soccorrere, finisce per limitare lo spazio di azione autoreferenziale della libertà dei soggetti vincolandoli a un comportamento non liberamente scelto²⁶. Domenico Pulitanò²⁷, allo stesso modo, ha criticato le tesi di Feinberg, abbracciando un paternalismo temperato. Pulitanò, in particolare, critica la visione di Feinberg quando quest'ultimo preclude la possibilità di intervento repressivo nei casi di paternalismo indiretto, ovvero quei casi in cui sono coinvolti due soggetti entrambi consenzienti. Il caso tipico, come detto, è l'omicidio del consenziente. Secondo Pulitanò, in questo caso, l'attenzione dovrebbe essere puntata non tanto alla verifica del rispetto del principio di autodeterminazione del soggetto passivo, quanto sul fatto che il soggetto attivo (colui che uccide il consenziente) è a sua volta soggetto a dei precetti penali e che con il suo comportamento rischia di venirne meno. In ragione di ciò, in alcuni casi, l'intervento repressivo dello Stato trova ragione di essere, anche se il soggetto passivo è consenziente.

Gli studiosi che tradizionalmente sono citati a rappresentare il campo del paternalismo sono Lord Patrick Devlin e, a fine Ottocento, Lord James Fitzjames Stephen. Le posizioni espresse da questi studiosi si caratterizzano per il fatto di essere estremamente conservatrici, dando vita al cosiddetto moralismo giuridico.

4. Il paternalismo libertario

In questo dibattito si inserisce la proposta di Sustain e Thaler²⁸, i quali introducono il concetto, che almeno nella sua formulazione sembra rappresentare un ossimoro, di paternalismo libertario²⁹. Secondo i due autori, il fervore

²⁶ Per una critica a tali posizioni di rimanda al già citato articolo di A. CADOPPI, *Paternalismo e diritto penale*.

²⁷ Cfr. D. PULITANÒ, *Paternalismo penale*, in «Studi in onore di Mario Romano», I, Napoli 2011.

²⁸ Seppure la proposta dei due studiosi è svincolata dal riferimento stretto al diritto penale.

²⁹ Cfr. C. SUNSTEIN, R. H. THALER, *Libertarian Paternalism*, in «American Economic

antipaternalistico trova il suo fondamento su un falso presupposto e almeno due idee sbagliate. Il falso presupposto è che i soggetti siano sempre in grado di effettuare le scelte che rappresentano il loro migliore interesse, ovvero siano sempre in grado di fare la scelta giusta. Si tratta di un tema non nuovo in letteratura: la *bounded rationality*. Inoltre, Sustain e Thaler sostengono che la presunzione che le scelte individuali siano libere da interferenze si basi sul presupposto che le persone facciano bene le loro scelte o comunque autonomamente facciano delle scelte migliori di quanto non farebbero terze parti. Tuttavia, non ci sono esempi empirici a supporto di questa teoria. Anzi, la ricerca di psicologi ed economisti negli ultimi tre decenni ha sollevato seri dubbi sulla razionalità dei giudizi e delle decisioni degli individui³⁰. La regola di Bayes evidenzia che gli individui nell'ambito del processo decisionale usano delle euristiche che li conducono, inevitabilmente, a fare degli errori sistematici. Inoltre, le persone sono spesso soggette a problemi di controllo³¹ che ne determinano una incoerenza dinamica, in ragione della quale si registra la tendenza a dare maggiore risalto al consumo attuale rispetto a quello futuro, ad esempio.

Inoltre, Sustain e Thaler sostengono che i convinti antipaternalisti siano ingenui, e incorrano nel primo dei due malintesi da loro individuati, nel momento in cui ritengono che sia possibile trovare vie alternative al paternalismo. Il paternalismo, infatti, è inevitabile e ha sempre la capacità di influenzare le scelte individuali. L'intervento degli architetti delle scelte³² può essere conscio o meno, ma è difficile trovare una situazione in cui questo non si eserciti. Anche quando il paternalismo sembra assente, è facile che il punto di partenza appaia così naturale e ovvio che i suoi effetti di modellamento delle preferenze siano invisibili alla maggior parte degli osservatori; ma quegli effetti ci sono comunque.

Il secondo malinteso, secondo Sunstein e Thaler, è che il paternalismo debba essere sempre associato alla coercizione. I due autori, infatti, sottolineano come per il paternalismo libertario, e per la logica che vi è alla base,

Review», vol. 175, 1993. ID., *Libertarian paternalism is not an oxymoron*, in «University of Chicago Law School – Public Law and Legal Theory Working Paper n. 43», 2003.

³⁰ Cfr. T. GILOVICH, D. GRIFFIN, D. KAHNEMAN, *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2002.

³¹ Cfr. D. KAHNEMAN, J. KNETSCH, R. THALER, *The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias*, 1991, *Journal of Economic Perspectives*, vol. 5(1), pp. 193-206. D. KAHNEMAN, A. TVERSKY, *Choices, values, and frames*, 2000, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2000.

³² Altro discorso sarebbe quello di capire in che misura l'intervento dell'architetto delle scelte sia indirizzato al bene dell'individuo, paternalismo, o quanto non sia invece rivolto a un interesse specifico. Si pensi, ad esempio, alle strategie di marketing ma anche al semplice posizionamento dei prodotti sugli scaffali dei supermercati.

non è prevista nessuna forma di coercizione. Questo tipo di orientamento dovrebbe convincere anche il libertario più ardente sulla bontà del paternalismo libertario. Infatti se gli effetti sulle scelte individuali sono spesso inevitabili, il compito di quanti si dicono assertori della libertà di scelta è di fare in modo che tale libertà venga preservata nella maggior misura possibile. Il paternalista libertario insiste per preservare la scelta (la possibilità di rifiutare il piano pensionistico), mentre il paternalista non libertario è disposto a precludere tale scelta.

Sunstein e Thaler individuano, quindi, un paternalismo minimo che è quella forma di paternalismo che si registra ogni volta che un pianificatore, architetto delle scelte, costruisce una regola predefinita o un punto di partenza con l'obiettivo di influenzare il comportamento. Finché è a costo zero o quasi senza costi allontanarsi dal piano predefinito, il minimo paternalismo è massimamente libertario.

Dal politeismo al pluralismo: il centro non «vuoto» della democrazia secondo Michael Novak

Gianmarco Botti*

Abstract: In this essay I try to put the category of pluralism developed by Michael Novak in his major work on the spirit of democratic capitalism into dialogue with that of polytheism of values presented by Max Weber in the conference on science as a profession. If in some ways the model proposed by Novak can certainly be defined as “polytheistic” in the Weberian sense, it must also be recognized that the impossibility of scientifically deciding between the possible conceptions of meaning does not mean that a meaning does not exist at all or that it is not worth look for it. In a world where meaning is not simply given but must be found, the answer must be sought in individual commitment, obeying that call which for Weber is Beruf, for Novak Calling: call to create new meanings through creative intelligence, ultimately to participate fully in the vocation that man receives from God to be a co-creator, to continue the never-finished work of creation.

Keywords: Pluralism; Values; Democratic Capitalism; Civil Religion; Secularization.

Nel presente contributo si intende prendere in considerazione la categoria di «politeismo» sviluppata da Max Weber nella celebre conferenza sulla scienza come professione e provare a metterla in dialogo con l’idea peculiare di pluralismo che un altro grande osservatore dei fenomeni politici, economici e culturali contemporanei ha presentato nella sua opera maggiore, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Se è vero infatti che Novak è stato un critico tenace della tesi weberiana sulla matrice calvinista del capitalismo e non solo, bisogna riconoscere però anche dei punti di contatto. Il pensatore statunitense mostra un’inaspettata sintonia con la teoria weberiana del politeismo dei valori nel momento in cui utilizza la categoria teologica di monoteismo per qualificare quegli ordini unitari – come il marxismo, che egli

* Dottore di ricerca in Studi Internazionali presso l’Università degli Studi di Napoli L’Orientale.

considera una forma di ateismo con una teoria della storia monoteistica – in cui domina un'unica prospettiva etica¹ e che pertanto si oppongono frontalmente a un altro tipo di sistema, il capitalismo democratico appunto, che è pluralistico in almeno due sensi: lo è in primis perché fondato sulla separazione sinergica tra settore politico, economico ed etico-culturale e in secondo luogo perché all'interno di quest'ultimo nessuna posizione etica, culturale o religiosa ha il diritto di imporsi sulle altre. Ma facciamo un passo indietro e partiamo da *Wissenschaft als Beruf*.

1. Politeismo, avalutatività, conflitto

Nella conferenza del 1917 Weber aveva sostenuto l'impossibilità di decidere «scientificamente» tra le varie prese di posizione pratiche in ragione della «lotta inconciliabile» che nel mondo contemporaneo ha luogo tra i diversi ordini di valori. Così si legge nella pagina forse più famosa del testo:

Avviene come nel mondo antico, non ancora sottratto all'incanto dei suoi dèi e dei suoi demoni, ma soltanto in un altro senso: come i Greci sacrificavano ora ad Afrodite e ora ad Apollo, e soprattutto ognuno agli dèi della propria città, così è ancor oggi, che siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento. [...] Dipende dalla propria presa di posizione ultima che questo sia il diavolo e quello il dio, e l'individuo deve decidere quale sia per lui il dio e quale il diavolo. E così avviene per tutti gli ordinamenti della vita².

È questa la celebre immagine con cui Weber rappresenta la lotta eterna e insolubile tra i differenti punti di vista ultimi di fronte alla vita – e la necessità di decidere tra di essi – attingendo al *pantheon* degli dèi pagani. «Partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo», scrive il sociologo tedesco citando John Stuart Mill³. E questa posizione si configura per Weber come

¹ Cfr. M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, a cura di A. Tosato, trad. it. di R. Bruschi, A. Frati, M. Fratini, Studium, Roma 1987, p. 55 (ed. or., *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon & Schuster, New York 1982).

² M. WEBER, *La scienza come professione*, in ID., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. di H. Grunhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, pp. 33-34 (ed. or., *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 Politik als Beruf 1919*, herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen 1992, I, vol. 17).

³ *Ivi*, p. 32. Il riferimento è al saggio di Mill intitolato *Theism*, raccolto in *Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longmans, Green, Reader and Dyer, Londra 1874. Per un'antologia esaustiva dei testi weberiani inerenti alla questione e una buona introduzione alla tematica cfr. M. WEBER, *Il politeismo dei valori*, a cura e trad. it. di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010.

un tutt'uno con la sua concezione della scienza come «avalutativa»⁴, incapace cioè per suo statuto di arbitrare il conflitto tra i valori. Essa parla infatti sempre e solo dell'essere e mai del dover essere, non svela il significato del mondo né indica i valori a cui gli individui debbano conformare il proprio agire. Non si tratta però certo di un mero strumento, dal momento che la scienza rappresenta per Weber – come dice il titolo della conferenza – soprattutto *Beruf*, e colui che ne fa, nella doppia accezione del termine, la propria professione e la propria vocazione, lo scienziato, può essere veramente tale nella misura in cui si mantiene coerente con quell'ideale di avalutatività, rinunciando alla pretesa di fondare scientificamente i valori. Così scrive in proposito Franco Bianco:

Non più riconducibili alla forza coesiva della religione o della *polis* e, d'altro canto, non fondati né fondabili sulla scienza, i valori che si affermano nel mondo moderno perdono dunque ogni giustificazione di carattere superindividuale e si allontanano definitivamente da tutto ciò che potrebbe garantirne l'universalità. Ai valori della modernità compete una natura soltanto 'soggettiva'; essi rappresentano il risultato di convinzioni proprie di coloro che ne sono portatori, scaturiscono dalla loro visione del mondo e riposano su scelte di carattere personale⁵.

Se il compito della scienza non è dunque quello di indicare i fini da perseguire – il che, anzi, le è precluso – essa può comunque offrire un valido servizio nel favorire la «chiarezza» (*Klarheit*), ovvero nel rendere possibile l'individuazione dei rapporti necessari che legano, sia sul piano teoretico che su quello pratico, premesse e conseguenze, mezzi e fini, aiutando in definitiva a comprendere quali strumenti vadano impiegati per realizzare le finalità che il soggetto si è posto e indicandone anche i costi, le conseguenze che derivano appunto tanto dall'impiego dei mezzi quanto dalla realizzazione dei fini. È ancora Bianco a sintetizzare efficacemente in cosa consista il servizio alla verità che la scienza è in grado di rendere secondo Weber, ovvero

quello di consentire a ciascuno di rendersi conto del significato ultimo del proprio agire, aiutandolo a vedere che, essendo impossibile conciliare l'antagonismo tra le posizioni ultime rispetto alla vita, è necessario decidere per l'una o per l'altra. Solo operando così la scienza può realizzarsi, in senso pieno, come *Beruf*, come capacità di rimanere all'altezza dei problemi che caratterizzano l'epoca presente e, con essa, il nostro destino⁶.

⁴ Cfr. M. WEBER, *L'avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*, a cura e trad. it. di M. Nocenzi, Mimesis, Milano 2015 (ed. or., *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 1917, vol. VII, pp. 40-88).

⁵ F. BIANCO, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Bari 1997, p. 23.

⁶ *Ivi*, pp. 119-120.

È implicita nella posizione di Weber sull'avalutatività della scienza e sulla natura soggettiva delle scelte di valore la polemica con l'universalismo kantiano, che a suo giudizio cerca invano di nascondere il conflitto tra le diverse sfere dell'esistenza caratteristico della modernità dietro un formalismo etico che in realtà in certe situazioni non rimane affatto indifferente rispetto al contenuto dell'agire. Una polemica che continua negli anni immediatamente successivi alla morte di Weber soprattutto sull'onda lunga del dibattito suscitato dalla conferenza su *Wissenschaft als Beruf* e che vede intervenire anche esponenti di primo piano della scuola neokantiana come Jonas Cohn, allievo di Rickert⁷. Riflettendo sul senso della dottrina dell'avalutatività della scienza, Cohn tiene a porre in evidenza che «dai suoi ultimi scritti, e in particolare dalla conferenza su *Wissenschaft als Beruf*» emerge in modo chiaro che Weber «non riconosceva neanche alla filosofia, almeno fintanto che rimane scienza, la capacità di decidere circa i valori»⁸.

Una critica ancora più radicale di quella mossa dai neokantiani al politeismo weberiano la formula, d'altra parte, Carl Schmitt in un intervento tenuto nel 1959 e successivamente pubblicato con un titolo parecchio eloquente: *Die Tyrennei der Werte*. L'espressione non è schmittiana ma mutuata da Nicolai Hartmann e dalla sua *Ethik*, dove il filosofo della teoria oggettiva dei valori scriveva:

Ogni valore – una volta che ha acquistato potere su di una persona – ha la tendenza di ergersi a tiranno esclusivo dell'intero *ethos* umano, ed invero alle spese di altri valori, anche di quelli che non gli sono diametralmente opposti. [...] Una tale tirannia dei valori si mostra già esplicitamente nei tipi unilaterali delle morali vigenti, nella ben nota intolleranza (anche di quello altrimenti indulgente) di fronte alla morale estranea; ancor più nell'esser individualmente presa una persona da un singolo valore. Vi è allora un fanatismo della giustizia (*fiat iustitia, pereat mundus*) che non offende esclusivamente l'amore – per non dire il solo amore del prossimo – ma assolutamente tutti i valori più elevati⁹.

⁷ Sul dibattito suscitato dalla conferenza weberiana nel mondo intellettuale tedesco, anche in riferimento alla questione dei valori, va letto il lavoro ricco ed articolato di E. MASSIMILLA, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su «Wissenschaft als Beruf»*, Liguori, Napoli 2000.

⁸ J. COHN, *La conoscenza dei valori e la priorità dell'affermazione. Riflessioni connesse alla dottrina dell'avalutatività della scienza di Max Weber*, a cura di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», 2000, n. 13, p. 258 (ed. or., *Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft*, in «Logos», 1921-1922, n. 10, pp. 195-226).

⁹ N. HARTMANN, *Etica*, a cura e trad. it. di V. Filippone-Thaulero, Guida, Napoli 1969-1972, vol. I: *Fenomenologia dei costumi*, 1969, p. 408 (ed. or., *Ethik*, W. De Gruyter, Berlino e Lipsia 1926).

In una prospettiva analoga, Schmitt descrive l'eterno conflitto che per Weber scaturisce dalla libertà del soggetto di fronte ai valori come un *bellum omnium contra omnes* perfino più acceso e pericoloso di quello che caratterizza lo stato di natura hobbesiano:

I vecchi dèi risorgono dalle loro tombe e riprendono la loro antica battaglia, ma disincantati e – dobbiamo aggiungere oggi – con nuovi strumenti bellici, che non sono più armi convenzionali, bensì terrificanti mezzi di annientamento e metodi di sterminio, terribili prodotti della scienza avallutativa, nonché dell'industria e della tecnica al cui servizio essa si pone. [...] Sono sempre i valori a fomentare la battaglia e a tener viva l'ostilità. Il fatto che i vecchi dèi siano disincantati e ridotti a meri valori dotati di validità rende spettrale la contesa e disperatamente aggressivi i contendenti. È questo l'incubo che la rappresentazione weberiana ci ha lasciato¹⁰.

2. Di dèi e tende

Spostando l'attenzione su Novak, bisogna riconoscere che egli, col rifiuto dell'utopia e l'attenzione alla concretezza della vita che caratterizzano il suo pensiero, sembra partire come Mill dall'esperienza e come Weber constatare l'impossibilità di determinare in modo scientifico la preferibilità di una prospettiva etica rispetto alle altre. Di qui deriva la necessità di un sistema etico-culturale pluralistico, poiché nessuno – neppure lo Stato – detiene la verità. All'immagine weberiana della pluralità di dèi e diavoli in lotta tra loro, Novak ne contrappone un'altra, mutuata dal sociologo Peter L. Berger, quella della «tenda sacra», intesa come insieme dei modelli di riferimento che ogni cultura erige e sotto la quale vive condividendo significati e giudizi morali ed estetici che differiscono da quelli delle altre «tende».

In una società genuinamente pluralistica non c'è una sola «tenda sacra». *Di proposito* non c'è. Nel suo centro spirituale c'è uno scrigno vuoto. Quello scrigno è lasciato vuoto, sapendo che nessuna parola, immagine o simbolo corrisponde a quello che tutti cercano in esso. Il suo essere vuoto, perciò, rappresenta la trascendenza, alla quale si accostano le coscienze libere partendo da un numero virtualmente infinito di direzioni. [...] Credenti e miscredenti, altruisti ed egoisti, paurosi e coraggiosi, ingenui e scaltri, tutti partecipano a un ordine il cui *centro* non è socialmente imposto¹¹.

¹⁰ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, pp. 50-51 (ed. or., *Die Tyrannei der Werte*, Duncker & Humblot, Berlino 1967).

¹¹ M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, cit., p. 59. Cfr.

Così scrive il filosofo americano e, se è vero che in ogni «tenda» viene onorato un «dio» o un «demone» diverso, allora il modello proposto da Novak può certamente essere definito politeistico in senso weberiano. Il centro di un tale sistema pluralistico non può infatti essere occupato da un'unica tenda, né può esservi venerato un unico dio, un'unica visione del mondo, un'unica modalità di accostarsi al trascendente, che in quanto tale appunto tutte le trascende. Se però, come si è visto, nella visione di Weber il politeismo dei valori convive col disincantamento del mondo – anzi, ne è una conseguenza diretta –, non è così per Novak. L'impossibilità di decidere scientificamente tra le varie possibili concezioni di senso non significa che un senso non esista affatto o che non valga la pena di cercarlo. Guardando al suo Paese, gli Stati Uniti, Novak si chiede retoricamente se il centro di un sistema pluralistico di questo genere possa essere davvero vuoto. E si inserisce, in questo modo, nel dibattito sulla cosiddetta «nuda piazza pubblica» che negli anni Ottanta animava l'opinione pubblica, ricevendo nell'area intellettuale neoconservatrice una risposta decisa: la piazza pubblica in America non può essere nuda¹². I padri fondatori, che pure erano fuggiti da un mondo lacerato dalla «lotta inconciliabile» tra gli dèi – le guerre di religione in Europa –, non avevano pensato di creare nel nuovo continente un sistema neutrale rispetto alle fedi e alle aspirazioni metafisiche dell'essere umano. Questo aspetto è stato illustrato in modo chiaro dal gesuita statunitense John Courtney Murray, ispiratore della dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa, in un'opera fondamentale che non a caso ha nel titolo le prime parole della Dichiarazione d'Indipendenza: *We Hold These Truths*. Secondo Murray, il disegno dei padri fondatori aveva il proprio presupposto in un'idea di verità accessibile a tutti tramite la ragione e perciò difendibile, negata la quale il principio americano crollerebbe¹³. Il richiamo esplicito, nel testo del 1776, ai «diritti inalienabili» e alle verità «per se stesse evidenti» rivela quanto la democrazia americana sia profondamente radicata in un presupposto di questo genere. Lo stesso Novak, rileggendo la dichiarazione jeffersoniana, vi rintraccia una rete di *checks and balances* interni all'uomo tanto essenziali quanto quelli esterni fissati dalla Costituzione: dal corretto bilanciamento tra leggi della natura e legge di Dio da una parte e leggi basate sul

anche P.L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1967.

¹² Cfr. R. J. NEUHAUS, *Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, William B Eerdmans Publishing co, Grand Rapids, MI 1986. E, per un approfondimento della questione nella letteratura scientifica italiana, F. FELICE, *Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

¹³ Cfr. J.C. MURRAY, *Noi crediamo in queste verità. Riflessioni cattoliche sul "principio americano"*, a cura di S. Ceccanti, trad. it. di C. De Roberto, Morcelliana, Brescia 2021 (ed. or., *We Hold These Truths – Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1965).

consenso popolare e interessi privati di cittadini e gruppi dall'altra dipende la speranza di libertà in America¹⁴.

Chiaramente, nel corso della storia il binomio politica-verità si è rivelato sempre problematico e ha spesso dato luogo a soluzioni istituzionali tutt'altro che positive. Eppure, come ha messo in luce Flavio Felice nella sua nota all'edizione italiana del libro di George Weigel su Benedetto XVI, la democrazia non solo è conciliabile con un'idea di verità intorno all'uomo, ma anzi ne ha bisogno, e proprio l'esperimento dei padri fondatori in America ne è la dimostrazione. Su quelle «verità di per se stesse evidenti» essi basarono infatti un concetto di dignità individuale che si è incarnato storicamente in alcuni specifici diritti irrinunciabili, i quali, a loro volta, hanno generato un sistema tendenzialmente in grado di difendere quella dignità e quei diritti da tutte le aggressioni che minacciano la libertà umana¹⁵. Ecco allora che quella forma peculiare di sacralizzazione della politica che in un celebre saggio del 1967 Robert N. Bellah ha definito la «religione civile» americana ha assunto negli Stati Uniti una fisionomia del tutto compatibile con il pluralismo e la democrazia; le sue «sacre scritture» sono la Costituzione e la Dichiarazione d'Indipendenza e al suo interno c'è spazio per tutti i tipi di fede e di non fede¹⁶. E, come si vede, questa è in definitiva l'altra faccia di quello che Weber chiama disincantamento del mondo e per certi versi anche di ciò che Carl Schmitt intende per teologia politica: la secolarizzazione della religione in forme politiche ha prodotto un movimento uguale e contrario di sacralizzazione delle istituzioni, un «nuovo incanto» particolarmente visibile nella nazione che dice, sulle proprie banconote, «in God we trust».

A questo punto si comprende ciò che scrive Novak, parlando del centro non vuoto del capitalismo democratico:

Non è Dio al centro? Per coloro che sperimentano così la realtà, sì. Per gli atei no. Le espressioni religiose ufficiali non sono volte a imbarazzare

¹⁴ Cfr. M. NOVAK, *La Dichiarazione d'Indipendenza. Una Nazione sorta su un Credo*, in ID., *Spezzare le catene della povertà*, a cura e trad. it. di F. Felice, Liberilibri, Macerata 2000, cit., p. 9 (relazione tenuta il 12 febbraio 1997 presso il Claremont Institute, Washington D.C., con il titolo *The Declaration: A Nation Built on a Credo*).

¹⁵ Cfr. F. FELICE, *La carità come dimensione integrale dell'agire cristiano*, in G. Weigel, *Benedetto XVI. La scelta di Dio*, a cura di F. Felice, trad. it. di A. Rezzi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. X-XI (ed. or., *God's choice. Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church*, HarperCollins, New York 2005).

¹⁶ Cfr. R.N. BELLAH, *La religione civile in America*, Morcelliana, Brescia 2021 [1975] (ed. or., *Civil Religion in America*, in «Daedalus» 1967, pp. 1-21) e anche E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001. A tal proposito, Jacques Maritain parla invece di una «fede secolare» basata su «principi pratici» in *L'uomo e lo Stato*, trad. it. di A. Falchetti, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 133 (ed. or., *Man and the State*, Chicago University Press 1951).

o a compromettere coloro che non credono in Dio. Esse hanno un contenuto pluralistico. Nessuna istituzione, nessun gruppo, nessuna persona negli Stati Uniti ha titolo a definire per gli altri il significato di parole come «Dio», «l'Onnipotente» e «Creatore». Queste parole sono come segnali, che ciascuno deve definire per proprio conto. La loro funzione è quella di proteggere la libertà di coscienza di tutti, facendo uso di un simbolo che trascende il potere dello Stato e ogni altro potere terreno. Tali simboli non sono completamente neutri; non si possono affatto riempire con ogni sorta di contenuto. Essi rimandano al di là del potere terreno. Così facendo salvaguardano l'umana apertura al trascendente¹⁷.

3. Il rischio della libertà, opportunità per la fede

Ovviamente è chiaro che questa libertà ha un prezzo, che la libertà stessa è un rischio. Così si legge in *Wissenschaft als Beruf*: «Ma ciò che proprio all'uomo moderno è tanto difficile, e sommamente difficile alla giovane generazione, è essere all'altezza di una tale realtà quotidiana», ovvero guardare in faccia il «volto severo del destino del tempo»¹⁸, che è appunto il destino di un mondo disincantato. La difficoltà di orientarsi nel vuoto che sta al centro delle società di capitalismo democratico, la deriva relativistica a cui un sistema pluralistico facilmente può andare incontro, l'alienazione che gli individui possono sperimentare in un contesto di questo genere, vengono però considerate da Novak anche in una luce positiva: costituiscono delle opportunità per la coscienza individuale e la sua apertura al trascendente, quindi alla possibilità della fede.

La «landa desolata» nel cuore del capitalismo democratico è come un campo di battaglia, sul quale gli individui vagano solitari, in stato confusionale, tra molte disavventure. E nondimeno, a somiglianza della notte oscura dell'anima nel viaggio interiore dei mistici, questo deserto ha una funzione indispensabile. Esso viene mantenuto per rispetto alla diversità delle coscienze, delle percezioni e delle intenzioni umane. Esso viene tenuto sgombro a motivo del rispetto per la sfera del trascendente, alla quale l'individuo ha accesso mediante l'io, al di là delle mediazioni delle istituzioni sociali. [...] Il capitalismo democratico, certo, permette agli individui di sperimentare l'alienazione, la mancanza di regole, la solitudine, il nulla. Ma attraverso queste esperienze radicali della libertà umana esso costantemente anche si rinnova. [...] La coscienza è la radice principale del capitalismo democratico. È proprio perché gli individui sono capaci di fare esperienza del nulla – capaci cioè di sollevare doman-

¹⁷ M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, cit., pp. 59-60.

¹⁸ M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 34.

de su tutti i progetti della comunità, sull'ordine, sui fini e sui significati, e capaci di scegliere al buio –, che essi hanno diritti inalienabili. Il capitalismo democratico rispetta questa trascendenza, limitando il proprio campo d'azione¹⁹.

Anche Weber, sul finale della conferenza, parla di una notte oscura, quella cantata dalla sentinella di Edom nel periodo dell'esilio nel quale non si vedono all'orizzonte né profeti né redentori²⁰. L'individuo esiliato in questa modernità politeistica e disincantata sperimenta una condizione affine, ma siccome «anelare e attendere non basta», è necessario che ciascuno adempia al proprio compito quotidiano trovando e obbedendo «al demone che tiene i fili della sua vita»²¹. È significativo che nella lingua tedesca – e quindi nel titolo della conferenza weberiana – il termine «*Beruf*» unisca in sé, come già si diceva, il significato di «professione» con quello di «vocazione» e così, per molti versi, il mondo concettuale di Weber con quello di Novak. E si può facilmente immaginare che con il titolo del suo saggio del 1996 *Business as a Calling* (tradotto in italiano, *L'impresa come vocazione*) il filosofo statunitense abbia voluto richiamare in qualche modo il testo weberiano del 1919. La necessità additata da Weber all'uomo contemporaneo di creare un senso nuovo e personale della vita in un mondo disincantato tramite l'esercizio quotidiano della professione diventa in Novak la possibilità di scoprire quel senso rispondendo alla propria vocazione anche attraverso quella particolare professione che è l'attività d'impresa, intesa nell'accezione più ampia possibile: fare impresa vuol dire allora non solo creare valore economico ma soprattutto creare tramite il *caput* – l'inventiva – nuovi significati e nuove relazioni, e in definitiva partecipare in modo pieno alla chiamata che l'uomo riceve da Dio a essere co-creatore, a proseguire l'opera mai finita della creazione.

¹⁹ M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico*, cit., p. 61.

²⁰ *Is* 21,11-12.

²¹ M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 44.

Sezione seconda

Popolo

Popolo. Introduzione al concetto

Maria Giorgia Caraceni*

La polisemia del concetto di ‘popolo’ è testimoniata dall’evoluzione storico-linguistica della parola. Infatti, se termini protostorici come *folk* (nell’antico nordico) e *fulka* (nel veterogermanico) facevano riferimento prevalentemente alla massa di uomini che, all’interno di una tribù, erano atti alle armi¹, il greco *demos*, diffusosi nel contesto delle città-Stato – le c.d. *poleis* –, indicava l’insieme di coloro che partecipavano alle attività di governo² (non è, infatti, un caso che da ‘demos’ e ‘polis’ siano poi derivati i vocaboli ‘democrazia’ e ‘politica’). Il termine *demos* è, dunque, utilizzato dai Greci con una connotazione essenzialmente politica: essere parte del *demos* significava essere cittadini (il possesso della cittadinanza era invero la *conditio sine qua non* dell’esercizio dei diritti politici). Tuttavia, schiavi, donne e stranieri erano esclusi dal novero dei cittadini: il *demos* pertanto non coincideva affatto con l’insieme della popolazione residente sul territorio della *polis*, anzi, a ben vedere, i suoi membri erano un’esigua minoranza³.

Il latino *populus* ha un significato persino più ambivalente. In età repubblicana questo termine è impiegato sia per indicare una comunità autonoma (talvolta interna a un’etnia, talvolta con valenza territoriale), sia per designare l’insieme dei *cives*⁴. La complessità dell’esperienza romana ha proiettato nei secoli successivi questa ambiguità semantica, che si lega a una contraddizione di fondo: «tra *populus* quale molteplicità dei *cives* e *populus* come soggetto unitario; [vale a dire] tra [...] *populus* con valore restrittivo (trattandosi comunque di una molteplicità ristretta che esclude alcune categorie di po-

* Dottoranda di ricerca in Storia del pensiero politico presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma.

¹ Cfr. N. MERKER, *Ma il popolo cos’è? (per un’analitica dei concetti)*, «Giornale di storia costituzionale», 18(II), 2009, p. 14.

² Cfr. *Ibidem*.

³ Per la precisione, circa una persona su cinque-sette. Cfr. A. WEALE, *Il mito della volontà popolare*, trad. it. di A. Cantagalli, Luiss University Press, Roma 2020, pp. 34 (ed. or., *The Will of the People. A Modern Myth*, Polity Press, 2018).

⁴ Cfr. A. SAVELLI, *Sul concetto di popolo: percorsi semantici e note storiografiche*, «Laboratoire Italien. Politique et société», 2001 <<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/392>>.

polazione) e la volontà di questa molteplicità ristretta di aspirare ad essere portavoce e centro di legittimità del diritto e del potere sull'intera *res publica*. [Detto ancora diversamente]: tra il popolo dei *cives* (titolari di prerogative politiche) e il popolo/popolazione»⁵. Infine, è necessario ricordare che nell'ultimo secolo dell'età repubblicana fanno la loro comparsa ulteriori usi del termine, in particolare quello di *populus*, con significato di massa indistinta, e di *plebs*, intesa come status deficitario del *populus*, che allo stesso tempo indica la *pars* opposta alla *nobilitas*⁶.

Per converso, in età feudale, 'popolo' acquisisce un connotato specificamente socio-economico (con valore dispregiativo), ed è impiegato come sinonimo di plebe – contadini servi della gleba e poveri delle città –: l'inferiorità socio-economica si salda a quella morale, diventando altresì la giustificazione di un conseguente status di subordinazione politica. Tuttavia, a essere percepita non è tanto l'appartenenza alle compagini politiche, quanto quella ai ceti; il connotato politico-giuridico del *populus romanus* si perde, infatti, a favore di «mille entità localistiche di popolo, separate dalla povertà di comunicazioni e di rapporti, nonché dalla genesi di nuove lingue»⁷.

Solo con l'età moderna si avvia un processo di uscita dai localismi, storicamente riconducibile all'irrobustirsi della borghesia (e al conseguente allargamento dei mercati), da una parte, e alla politica di estensione/aggregazione territoriale perseguita da quei sovrani che erano riusciti a imporre la monarchia assoluta sulla parcellizzazione dei feudi, dall'altra⁸: ha inizio così il cammino verso i c.d. *popoli nazionali*. Il popolo inizia a essere qualcosa di più di una moltitudine indistinta, acquisendo anche un'identità ideologico-culturale: per effetto dell'accentramento politico-amministrativo e della crescita economica, gli abitanti di uno stesso territorio cominciano a sviluppare sentimenti di appartenenza basati sul possesso di connotati stabili, percepiti come valori diffusi e condivisi, quali tradizioni, religione, lingua. Di fronte al configurarsi di quella nuova entità denominata 'nazione', l'urgenza di lasciarsi alle spalle la realtà dei diversi popoli che la costituiscono diviene prevalente. Ciò comporta un progressivo schiacciamento semasiologico di 'popolo' su 'nazione', che conduce direttamente all'associazione immediata di popolo/sovranià popolare. Se il connotato principale della nazione è rintracciabile nella sua natura giuridico-politica⁹, a sua volta legata alla statuizione, la saldatura tra tale concetto e

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷ N. MERKER, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ «[Essere francese, ad esempio, non significava tanto essere] etnicamente francese, bensì condividere la Dichiarazione dell'89 e via via le Costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria». *Ivi*, p. 20.

quello di popolo, comporta il recupero di un valore positivo per quest'ultimo¹⁰.

Parallelamente, il consolidamento dei confini nazionali innesca una dialettica tra i concetti di appartenenza e di omogeneità: infatti, il processo di stabilizzazione della popolazione interna alla *nazione*, determina, in coloro che ivi vivono, la percezione di una (presunta) continuità tra una omogeneità culturale e una (altrettanto supposta) omogeneità etnica. La comune affiliazione politico-giuridica dei membri del popolo nazionale, sempre più associata all'idea di una progressiva ipostatizzazione etno-culturale, conduce a una compressione del *demos* sull'*ethnos*. Così, dagli anni '70 del secolo scorso, i dizionari hanno iniziato a definire il termine 'popolo' essenzialmente in due modi: in senso socio-economico, individuando i suoi membri in coloro che vivono in condizioni modeste, e/o nel senso di una collettività omogenea, soprattutto a livello etnico¹¹.

Ciò dimostra che questo vocabolo, oltre a essere semanticamente ambiguo, è anche permeabile ai cambiamenti sociali e politici, perciò diviene sempre più arduo confrontarsi con il nodo teorico della c.d. 'questione del confine'. All'interno della teoria democratica moderna, la legittimità del popolo è stata data per scontata, lasciando che la questione del confine venisse risolta dalle forze contingenti della storia. «La soluzione prevalente si è perciò generalmente ispirata a una sorta di *nazionalismo metodologico*»¹², per cui la nazione è intesa in senso *pre*-politico come paradigma di costituzione del *demos*, perciò i confini del *demos* vengono a coincidere con quelli della nazione. Per converso, in altri casi, alcuni teorici si sono «limitati a considerare l'esistenza di una comunità politica delimitata da uno Stato territoriale come un dato fattuale [...] [non necessitante] di giustificazione»¹³.

Cionondimeno, la legittimazione del popolo non può essere giustificata ricorrendo alla tradizione del contratto sociale, che è chiaramente una finzione filosofico-politica. Per giunta, anche supponendo che la compagine politico-statuale sia davvero nata da un'associazione volontaria di individui liberi ed eguali che volontariamente si sono assoggettati al potere politico, autodefinendosi, attraverso questo atto, come *demos*, rimarrebbe la sfida dell'interpretazione storica del concetto di popolo. Infatti, la costituzione di un popolo muta ogni qualvolta nasca un nuovo individuo oppure qualcuno venga a mancare, e cambia altresì per effetto delle migrazioni¹⁴, che rendono i confini di una comunità soggetti a una rinegoziazione continua.

¹⁰ Cfr. A. SAVELLI, *op. cit.*

¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹² E. GREBLO, *Il paradosso del demos (tra legittimità democratica e legittimazione storica)*, in «Sinistra in rete», 2015, p. 3 (corsivo aggiunto), < <https://www.sinistrainrete.info/teoria/5489-edoardo-greblo-il-paradosso-del-demos-tra-legittimita-democratica>>.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 12.

Il popolo si dice, perciò, in molti modi: siamo di fronte a un concetto che non individua un referente preciso, e quest'aporia diviene ancor più nodale per la teoria democratica, dal momento che quest'ultima assegna a tale entità la prerogativa della sovranità. In un certo senso, il regime democratico si edifica sullo *scandalo* «di essere la forma politica di un soggetto che non esiste. [...] dunque la democrazia è il regime in cui governa qualcuno che non c'è»¹⁵; allo stesso tempo, accade di frequente che in campo politologico l'attuale crisi della democrazia venga ricondotta all'ambito della patologia, e che le cause di quest'ultima siano a loro volta ascritte al popolo¹⁶. Si inverte così un raddoppiamento del paradosso: da una parte, il soggetto detentore della sovranità sembrerebbe non esistere, dall'altra, è proprio a esso che le espressioni degenerare dei regimi democratici vengono imputate.

Ebbene, anziché decretare la non esistenza del popolo, sarebbe forse più corretto affermare che il popolo non è un soggetto reale, ma piuttosto «il nome di un soggetto collettivo» che costituisce «un supplemento rispetto a tutte le logiche di conteggio della popolazione, delle sue parti e dell'intero. [...] che non si limita a una finzione, ma decide dell'effettività della politica. Per dirlo altrimenti: il "popolo" è un'istanza [seppur paradossale], non una sostanza»¹⁷. Mettersi alla ricerca del popolo, inteso come concetto o come entità empiricamente individuabile, costituisce un'ingenuità epistemica: non sarebbe preferibile considerarlo quale strumento discorsivo del sistema politico volto a regolare i dispositivi di inclusione ed esclusione?

I contributi che compongono questa sezione del volume affrontano le questioni fin qui sviscerate da angolazioni cronologiche e disciplinari differenti. Elena Urso si concentra sull'analisi delle occorrenze del concetto di 'governo del popolo' nella riflessione antica del V-IV secolo a.C. ad Atene, al fine di enucleare le caratteristiche della democrazia ateniese, definire il *demos* e operare un confronto tra antichità e attualità. Rossana Giampaolo, attraverso le opere di Aristofane, in particolare *I Cavalieri* e *Le Vespri*, discute del ruolo riservato al popolo nella democrazia ateniese. Antonella di Nunno si focalizza sui diversi significati che il termine 'ostracismo' ha assunto nel corso dei secoli in relazione ai mutamenti politici e giuridici, e indaga le diverse cause di una simile pratica di esclusione dal *demos*. Maria Giorgia Caraceni colloca il fenomeno politico del populismo all'interno della storia evolutiva del concetto di 'sovranità popolare', sostenendo che esso rifletta la tensione

¹⁵ G. BONAIUTI, *La parte. Note sulla politica del «popolo» di Jacques Rancière*, «In nome del popolo sovrano. Meridiana» 77, 2013, p. 148.

¹⁶ Per un esempio di analisi dell'attuale crisi della democrazia formulata in questi termini, si rinvia a L. DI GREGORIO, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

¹⁷ G. BONAIUTI, *op. cit.*, p. 160.

persistente tra riconoscimento e limitazione della sovranità del popolo. Nico Spuntoni offre una panoramica sul popolarismo sturziano che, attribuendo un ruolo centrale ai partiti politici e al Parlamento, identifica un popolo privo di qualsivoglia connotazione populista. Domenico Simeoli esplora il concetto di 'governo del popolo' nelle opere di Claude Lefort, Bernard Manin, Jacques Rancière e Pierre Rosanvallon rintracciando, tra questi autori, tratti sia diffor- mi sia di interconnessione. Tutti, infatti, considerano la democrazia come un processo dinamico e conteso, modellato dalla tensione tra istituzioni e parteci- pazione popolare. Fabrizio Galasso dedica il suo contributo alla distinzione tra i concetti di 'sovranoismo' e 'sovranità': se la sovranità prevede la possibilità per lo Stato di stipulare trattati internazionali e partecipare a organizzazioni sovranazionali, il sovranoismo esclude tale ipotesi, per timore della perdita di potere e di diritti.

Il potere nelle mani del *demos*. L'esperienza democratica ateniese nella riflessione degli antichi

Elena Urso*

Abstract: Was Greek democracy perceived as a positive model in antiquity? Did the precariousness and fragility of democracy always exist? The concept of democracy in reference to the experience of Athens in the Fifth century B.C. and the current one, even in the absence of an unambiguous interpretation, are each to be placed in their own historical and cultural context, unhinging the interpretations that have tended to superimpose, identifying, inevitably distinct realities and understanding Athenian democracy as a source of inspiration. This contribution, starting from the analysis of the occurrences of the concept of 'people's government' in the ancient reflection of the Fifth-Fourth centuries BC in Athens, aims to enucleate the characteristics of Athenian democracy, to define the *demos* and to make comparisons between the elements under criticism in antiquity and the present day.

Keywords: Athens; Democracy; Criticism; Precariousness; Contextualization.

1. Introduzione

Come evolvono i significati dei termini e i concetti retrostanti? In che modo la modernità ha recepito le esperienze antiche? La democrazia greca era percepita come un modello positivo nell'antichità? La precarietà e la fragilità della democrazia sono sempre esistite? Come legittimare un confronto tra realtà lontane e diverse, accomunate dalla medesima denominazione?

Il termine democrazia ha avuto tre brevi secoli di vita, peraltro molto marginale, nella Grecia antica, dal 500 al 200 a.C., scomparendo poi di fatto dal mondo occidentale per un lunghissimo periodo, ed è risorto len-

* Dottoranda di ricerca (38° ciclo) in Lingue, Letterature, Culture e loro Applicazioni presso l'Università del Salento.

tamente molto più tardi, fino alla sua consacrazione a partire dalla Rivoluzione francese. Nelle isole britanniche ha conservato un senso piuttosto peggiorativo sino alla fine dell'Ottocento. E ancora due secoli fa, Kant scriveva nel suo libro *La pace perpetua* che la democrazia è la via che porta al dispotismo. Il monoculturalismo che ancora caratterizza il mondo occidentale è la causa della mancanza di seri studi su altre forme di comprensione e di esercizio della politica in civiltà diverse dalla nostra, il che ci fa cadere spesso nel falso dilemma "democrazia o dittatura"¹.

Come afferma Oswyn Murray, il moderno culto della democrazia è straordinariamente recente, essendosi essa configurata come il più alto ideale di forma di governo essenzialmente a seguito della Guerra fredda e della propaganda dell'Unione Sovietica e degli Stati Uniti, che posero il governo democratico al centro del loro conflitto ideologico².

Anche Dino Piovan³ riconosce la carenza di popolarità della democrazia ateniese nel pensiero politico moderno, individuando un momento di svolta nel 1945, con la sconfitta del nazifascismo e la vittoria dei Paesi che si autodefinirono democratici, come gli Stati Uniti. Moses Finley, tra gli altri, si interroga sul motivo per cui crediamo che la democrazia costituisca la miglior forma di organizzazione politica.

È evidente che il concetto di democrazia in riferimento all'esperienza di Atene del Quinto secolo a.C. e quello attuale, pur in assenza di un'interpretazione univoca, siano da inserire ciascuno nel proprio contesto storico-culturale, scardinando le interpretazioni che hanno teso a sovrapporre, identificando, realtà inevitabilmente distinte e a intendere la democrazia ateniese come fonte di ispirazione. Tale approccio anacronistico e acritico, infatti, non tiene in alcuna considerazione le macroscopiche differenze tra la democrazia diretta di Atene da una parte e il parlamentarismo del Novecento e il sistema rappresentativo della democrazia contemporanea dall'altra. D'altro canto, termini identici nella forma accompagnano, non a caso, le esperienze menzionate: se è vero che la continuità lessicale non assicura continuità sostanziale, ciò non implica che non vi siano punti di contatto o che non siamo autorizzati a servirci di un medesimo termine per far riferimento a vicende differenti. Per di più, il cambiamento semantico non è mai accidentale o socialmente irrilevante⁴. Al pari di qualsiasi realtà storica, anche la democrazia ateniese

¹ R. PANIKKAR, *I fondamenti della democrazia: forza, debolezza, limite* (1997), trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 2000.

² Cfr. O. MURRAY, *Modern Perceptions of Ancient Realities from Montesquieu to Mill*, in M.H. Hansen, *Démocratie athénienne-démocratie moderne: tradition et influences*, Entretiens Hardt 56, Genève 2010, p. 137.

³ Cfr. D. PIOVAN, *Teoria politica e democrazia greca nel XXI secolo*, in «Rivista Storica Italiana», vol. CXXXIV, fasc. III, dicembre 2022, pp. 962-983, p. 964.

⁴ Cfr. M.I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2010, p. 10.

deve essere innanzitutto inserita all'interno del suo contesto; sulla base di tale presupposto, si potrà successivamente riflettere criticamente in prospettiva diacronica.

2. Il governo del popolo nella riflessione antica

Saranno ora prese in esame alcune occorrenze della nozione di 'governo del popolo' per tentare di comprendere l'evoluzione della riflessione antica retrostante tra Quinto e Quarto secolo a.C. ad Atene. Sulla base delle testimonianze pervenuteci, lo storiografo Erodoto è stato tra i primi a parlarne, definendolo *ισονομία*, il *κάλλιστον ὄνομα*, il nome più bello, in contrapposizione alle tirannidi, connotandolo come un regime libero, non dispotico, post-tirannico, antiaristocratico e filopopolare (III 80,6). Nel celeberrimo *λόγος τριπολιτικός* immaginato svoltosi fra tre personaggi persiani sulle tre principali forme di governo – governo del popolo, oligarchia, monarchia –, Otane, genero di Dario I, ritiene che il governo del popolo (*πλήθος*) sia preferibile perché evita la minaccia di abuso di potere da parte del monarca, ricorre al sorteggio delle cariche, detiene un potere soggetto a rendiconto e prende decisioni in comune.

Nelle *Supplici*, tragedia di Eschilo rappresentata per la prima volta nel 463-462 a.C. circa, compare un'eco delle parti costitutive il termine *δημοκρατία*, in particolare nell'espressione *δήμου κρατοῦσα χεὶρ* (v. 604), la "mano dominante del popolo", in riferimento alla decisione di accogliere le donne esuli egizie ad Argo. Nella mano che si alza per votare si concentra metonimicamente il *κράτος* del *ἄνθρωπος*: in una mitica Argo delle origini è teatralizzato il passaggio dall'istituto monarchico a quello democratico, senza preoccupazione alcuna per anacronismi o imprecisioni⁵. In realtà, lo spostamento in altri contesti della nascita della democrazia, ravvisato in diversa misura in Erodoto e in Eschilo, è degno di nota in quanto, come rimarca Luciano Canfora⁶, in epoca arcaica, nel Vicino Oriente, forme di rappresentanza nelle comunità locali possono aver costituito degli embrioni di procedure democratiche. Tucidide è il primo, assieme allo Pseudo-Senofonte, a usare il termine *δημοκρατία* nell'accezione di sistema politico proprio dell'Atene periclea. Nel celebre Epitafio per i caduti nel primo anno di guerra (II 37,1), Pericle afferma che il contrassegno della democrazia è dato dal perseguire il bene dei più (*πλείονας*) e dal sostanzarsi in un assetto istituzionale in cui vige l'ugua-

⁵ Cfr. M. CENTANNI, *ΔΗΜΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣΑ ΧΕΙΡ*: Aesch. Suppl. 604, in A. Gostoli-R. Velardi, *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, pp. 221-226.

⁶ Cfr. L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari 2010, p. 32.

gianza di fronte alla legge negli interessi privati e l'apertura delle cariche per i più meritevoli, non impedita dalla povertà:

Abbiamo un sistema di governo che non emula le leggi dei vicini, ma siamo noi stessi un modello piuttosto che imitatori di altri. E quanto al nome, per il fatto che non si amministra lo stato nell'interesse di pochi, ma dei più, si chiama democrazia: secondo le leggi vi è per tutti l'eguaglianza per ciò che riguarda gli interessi privati; e quanto alla considerazione di cui si gode, ciascuno è preferito per le cariche pubbliche a seconda del campo nel quale si distingue, e non per la classe da cui proviene più che per il merito; d'altra parte, quanto alla povertà, se uno è in grado di far del bene alla città, non è impedito dall'oscurità della sua posizione sociale.

Domenico Musti definisce il discorso pericleo il manifesto della democrazia greca, contenente una teorizzazione dei suoi principi e delle sue aspirazioni⁷. Nell'Atene del Quinto secolo a.C. «il *demos* nella sua interezza determina le politiche ed esercita il controllo attraverso l'Assemblea, il Consiglio e le corti di giustizia, e i leader politici intenti a formare la pubblica opinione sono subordinati al *demos*»⁸. Secondo un'acuta osservazione di Canfora, però, Tucidide inventerebbe la categoria inedita di principato⁹, ravvisabile in particolar modo nella caratterizzazione di Pericle come *πρῶτος ἀνὴρ* (II 65,8), il primo cittadino che, grazie alle sue qualità, era in grado di porsi a guida del regime popolare, facendosi rispettare con equilibrio e preservando la libertà:

[...] Pericle, essendo potente grazie alla stima di cui godeva e al suo ingegno, e dimostratosi chiaramente incorruttibile dal denaro, controllava il popolo in modo compatibile con la libertà e non ne era guidato più di quanto egli non lo guidasse, perché non cercava il potere con mezzi non appropriati e non parlava secondo il piacere del popolo, ma poteva, grazie alla sua reputazione, anche contraddirlo suscitando la sua collera [...] Così si avverava una democrazia di nome, ma di fatto il governo del primo cittadino.

Nel discorso di Atenagora (Thuc. VI 39,1) compare una definizione teoretica della democrazia e dei vantaggi che essa comporta rispetto alle altre forme di governo. Nella democrazia descritta da Atenagora, il popolo che vota in assemblea non ha un peso tale da schiacciare i ricchi, considerati i migliori custodi del denaro, né i cittadini più intelligenti, che avanzano le migliori

⁷ Cfr. D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, p. VI.

⁸ K.A. RAAFLAUB, "People's Power" and Egalitarian Trends in Archaic Greece, in K.A. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 2007, p. 22.

⁹ Cfr. L. CANFORA, *La democrazia*, cit., p. 13.

proposte. Diversamente dal deterioramento della nozione di δῆμος nell'esperienza democratica ateniese post-periclea, i tre elementi dello Stato sono qui contraddistinti dalla medesima importanza e δῆμος assume il significato di complesso dei cittadini, non denotando una sola classe come invece avverrà nei decenni successivi.

Qualcuno dirà che la democrazia non è un sistema né intelligente né equo, ma che quelli che hanno il denaro sono anche i migliori per governare. Ma io dico per prima cosa che è chiamato δῆμος l'insieme dello stato e oligarchia una parte; e poi, che i migliori custodi del denaro sono i ricchi, che daranno i migliori consigli gli intelligenti, e che dopo aver ascoltato decideranno nel modo migliore le masse, e che questi elementi, sia presi separatamente, sia presi tutti insieme, in una democrazia hanno una parte eguale.

Della forma di governo democratica Platone critica principalmente la dipendenza dei leader dal favore della maggioranza; di conseguenza, nella *Repubblica* immagina di affidare il potere a individui che si concentrino sul bene comune in assenza di distrazioni da interessi privati e da ricchezze. Il filosofo, inoltre, sostiene l'incapacità della massa incolta di padroneggiare la politica.

Nella riflessione di Aristotele, poi, la democrazia giunge a configurarsi come il governo dei poveri, che accidentalmente si trovano a essere in numero prevalente secondo l'autore¹⁰. Nella *Politica*, infatti, egli avvia la sua analisi da criteri sostanziali come ricchezza e povertà e crede nella capacità di governare da parte di una molteplicità di individui, che nel loro insieme sono superiori a uno solo o a pochi. Tuttavia, ritiene che la democrazia sia una deviazione, una παρέκβασις, una forma deteriore di quella che definisce πολιτεία, in cui i poveri non opprimono i ricchi grazie alla prevalenza del ceto medio, il cui fine è il conseguimento del bene comune, e si seleziona preventivamente chi deve prendere le decisioni più rilevanti. Ciononostante, Aristotele afferma che nessun'altra forma costituzionale è capace di adattarsi a un organismo statale ampio e complesso.

Infine, l'Ἀθηναίων πολιτεία dello Pseudo-Senofonte reca una visione classista e una critica serrata della democrazia ateniese¹¹. L'opera, trasmessa nel *corpus* di Senofonte, è databile al 429-424 a.C., periodo in cui evidentemente la nozione di democrazia si era ormai consolidata come forma di governo della maggioranza popolare: poveri, malvagi, non abbienti. L'autore, di parte oligarchica, sottolinea la componente di violenza e di prevalenza del popolo,

¹⁰ Cfr. ARIST., *Pol.*, 1290b.

¹¹ Cfr. L. CANFORA (a cura di), *Anonimo ateniese, La democrazia come violenza*, Palermo 1982; E. FLORES, *Il sistema non riformabile. La pseudosenofontea Costituzione degli Ateniesi e l'Atene periclea*, Napoli 1982.

che, seppur incapace di governare, comanda a danno delle famiglie nobili. Arricchitosi, infatti, grazie alla potenza militare navale di Atene, può ora accedere per sorteggio alle cariche ottenendo retribuzioni e benefici, perseguendo il proprio interesse e sperperando il denaro pubblico e delle città alleate.

3. Caratteristiche della democrazia ateniese e tentativi di definizione del *demos*

Dopo le guerre persiane e con gli ostracismi di politici di spicco, gli arconti iniziarono a essere sorteggiati, i membri più ambiziosi si allontanarono, diminuì il potere dell'Areopago e presero piede Assemblea e Consiglio, soprattutto con la svolta di Efialte. Emerse, così, un ruolo decisionale inedito del corpo dei cittadini e una nozione di potere dell'intera collettività civica. In seguito, Pericle introdusse le giurie popolari, il sorteggio, l'indennità in denaro (μισθός) per i titolari di pubblico ufficio e le giurie. La democrazia si configurò, quindi, come un metodo per costruire uno spazio politico esente dalla στάσις, in difesa dagli stranieri, dalle forze esterne, dagli accentramenti del potere, in contrapposizione alla tirannide e al potere di uno solo. Fu prevista la possibilità per tutti coloro che erano in possesso della cittadinanza di partecipare al processo politico, per sorteggio e rotazione, indipendentemente dal censo e dalla formazione. La durata limitata nel tempo degli incarichi permetteva una circolazione tra assemblea e magistrati e costituiva uno stimolo a operare correttamente¹². L'idea classica di democrazia implicava che le decisioni fossero collettive e non lasciava alcun margine di indipendenza né protezione al singolo.

Moses Finley definisce δῆμος come una parola proteiforme. Infatti, tale termine può essere identificato con: 1) πλῆθος = intero corpo dei cittadini; 2) οἱ πολλοί = i molti; 3) οἱ πλείονες = i più; 4) ὄχλος = la folla¹³. Quando i greci coniarono il termine δημοκρατία, il δῆμος era costituito dai cittadini della πόλις. Tradizionalmente la cittadinanza definisce forme di inclusione ed esclusione, barriere tra chi è dentro e chi è fuori dal corpo civico¹⁴, che si modificano nel tempo anche per controllare i benefici derivanti dall'appartenenza a una comunità politica. Nell'Atene di Pericle, il corpo civico era costituito dai maschi adulti in età militare, figli di padre e madre ateniesi, liberi di nascita. All'inizio la cittadinanza era concessa a coloro che erano in grado di armarsi a proprie spese, per poi essere allargata ai teti, ai non possidenti, nel momento

¹² Cfr. L. MARCHETTONI, *Breve storia della democrazia. Da Atene al populismo*, Firenze 2018, p. 11.

¹³ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia cosa è*, Milano 1993.

¹⁴ E. PODDIGHE, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014, p. 75.

in cui, con le guerre persiane, si resero necessari i marinai. Per Aristotele, in teoria il popolo è l'insieme dei cittadini liberi, in realtà coincide con i poveri, che si trovano a essere la parte più cospicua dei cittadini. Anche il termine δημοκρατία presenta una polisemia che investe le due parti del composto, costituendo la semplice alternativa al governo di uno solo, tiranno o re, oppure un regime che si caratterizza in senso antioligarchico e rappresenta gli interessi degli strati meno abbienti. Anche κράτος può indicare una forza illegittima e violenta, oppure un potere legittimo.

4. Critiche antiche e confronti con l'attualità

Nell'antichità, quindi, furono criticati gli esiti potenzialmente distruttivi del governo popolare, il trasferimento dell'uguaglianza politica sul piano economico¹⁵, la dipendenza dei leader dal favore della maggioranza e l'incapacità della massa incolta di gestire la politica. Guardando in prospettiva diacronica, emerge come tra principio e realtà sia sempre esistito uno iato: secondo Musti, in realtà, la persistenza dell'idea di δημοκρατία è la prova vivente del fatto che alla forza di un principio in quanto tale non riesce a nuocere la sua realizzazione imperfetta. Anche Sartori afferma che un'esperienza democratica è segnata da aspirazioni ideali che sopravanzano le condizioni reali. Infatti, nell'antichità ateniese tutti erano d'accordo nel definire l'*isonomia*, la democrazia intesa come governo non di una classe ma della totalità dei cittadini, il nome più bello, la cui realizzazione, però, è sempre stata imperfetta. È fuor di dubbio che l'antica concezione di libertà civile, politica, giuridica, individuale non corrisponda alla nostra: i greci partivano dalla πόλις per arrivare al πολίτης, mentre noi pensiamo che l'uomo sia più del cittadino di uno Stato. Nella moderna democrazia rappresentativa, che è liberale prevedendo il riconoscimento dei diritti individuali, il potere del δῆμος si esercita solo in modo estremamente mediato, con il principio della sovranità popolare, che trova espressione nel suffragio universale. Il sistema schiavistico su cui, peraltro, si reggeva la democrazia ateniese ha indotto spesso a una svalutazione di quest'ultima, sempre derivante dalla tentazione di sovrapporre le concezioni antica e moderna. In realtà, va dato atto che la presenza degli schiavi permetteva concretamente di disporre di risorse e di tempo da dedicare alla partecipazione civica.

Contrariamente all'esperienza ateniese di età classica, in cui la democrazia implicava una regolare alternanza tra ruolo di governante e governato grazie alla rotazione e al sorteggio, in età contemporanea si ricorre inevitabilmente a elezione e rappresentanza, corredo strumentale e, al contempo, tallo-

¹⁵ Cfr. M. GIANGIULIO, *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma 2015, p. 75.

ne d'Achille della democrazia. Nelle attuali democrazie, infatti, la popolazione si sente poco coinvolta, e spesso tale difficoltà sfocia in un'apatia politica e in un'ignoranza potenzialmente estremista. Le decisioni degli Stati moderni, inoltre, presentano un elevato tasso tecnico, ulteriore fattore che contribuisce a ridurre l'interesse nei confronti della politica da parte dei cittadini, oltre a generare dubbi sull'opportunità di ricorrere al metodo democratico. Si stanno verificando, di conseguenza, una regressione oligarchica e uno spostamento verso l'alto dei rilevanti centri decisionali, uniti all'impossibilità per le sfide globali di ricorrere a una piena legittimazione popolare. Per di più, l'accesso alla competizione politica è diventato sempre più ristretto a causa della quantità di risorse economiche necessarie, e le classi dominanti e i poteri economici hanno maggiore possibilità di influenzare le decisioni politiche¹⁶.

5. Conclusioni

Il termine democrazia, così presente nel linguaggio e nelle realtà storiche del Ventunesimo secolo, ha subito un'eclissi dal Terzo secolo a.C. al Dicianovesimo secolo d.C. Solo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, infatti, si ricrearono delle condizioni sociopolitiche in cui l'uomo comune accrebbe la sua dignità di soggetto protagonista del regime politico e poterono affermarsi regimi costituzionali e democratici¹⁷. Se nell'Atene del Quinto secolo a.C., la democrazia nacque come *isonomia* e prevedeva un'effettiva distribuzione del potere a chi era in possesso della cittadinanza, un secolo dopo, il *demos* aveva già travolto il *nomos*, generando una lotta di classe e dure critiche e condanne, come è emerso dalle testimonianze menzionate.

Benché le democrazie moderne e contemporanee condividano con quella antica la derivazione del potere dal popolo e la sua legittimazione tramite elezioni, nel corso dei secoli i concetti di democrazia, uguaglianza, libertà, partecipazione sono stati spesso fraintesi, svuotati, abusati e manipolati, soprattutto a partire dalla loro ripresa tra il Settecento e l'Ottocento. Attualmente, malgrado la sua prolungatissima assenza e la sua fragilità endemica, la democrazia pare l'unica forma di governo legittima dal valore indiscutibile ed esiste una generale e tacita convinzione che qualsiasi elemento contraddistinto dall'aggettivo "democratico" sia positivo. Da un'analisi più profonda, tuttavia, emergono punti di debolezza, coni d'ombra e limiti su cui occorrerebbe riflettere, al fine di garantire il benessere di tutti e ciascuno non soltanto nella dimensione ideale, ma anche e soprattutto in quella reale.

¹⁶ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Democrazia*, Torino 2014.

¹⁷ D. MUSTI, *Demokratia*, cit., p. XXXI.

Le dinamiche interne della democrazia: l'immagine del *demos* nelle commedie di Aristofane

Rossana Giampaolo*

Abstract: This paper investigates the role of the Athenian *demos* in Aristophanes' *Knights* and *Wasps* and the relationship with the demagogue Cleon, prominent leader between 430 and 422 B.C. Cleon gains the *demos*' consent by adulation and manipulation; the demagogue makes citizens weak and unable to react. Aristophanes denounces the inert and immobile behavior of the *demos* and encourages it to awaken by rebelling against Cleon, remembering the ancient and grandiose splendor of Athenian democracy.

Keywords: *Demos*; Democracy; Populism; Demagogy; Demagogue.

1. Premessa

Il saggio¹ esamina il ruolo del δῆμος nelle commedie *Cavalieri* e *Vespe* di

* Dottoressa magistrale in Filologia, Letterature e Storia dell'Antichità presso l'Università degli Studi di Foggia.

¹ Questo contributo è parte di una serie di tre saggi correlati, che trattano rispettivamente le dinamiche interne della democrazia (R. Giampaolo), ai margini del *demos* (S. Tucci), al di fuori del *demos* (A. Di Nunno). Notevoli sono anche le connessioni con gli altri contributi che esaminano i concetti del lessico democratico facendo riferimento all'antichità classica (L. D'Antino, S. Boscolo, E. Urso, V. Buono).

Per i limiti stabiliti in sede editoriale ho dovuto contenere la trattazione entro poche pagine; per questo motivo per i *Cavalieri* e le *Vespe* di Aristofane ho scelto di trattare solo gli aspetti riguardanti il tema del popolo e del rapporto tra il popolo e il demagogo, seguendo il metodo dell'analisi letteraria con particolare attenzione al lessico e alle immagini. Le due commedie sono state oggetto di numerose ricerche, che le hanno esaminate da diversi punti di vista; dopo un'accurata selezione, ho acquisito solo la bibliografia pertinente, in linea con l'argomento esaminato nell'intero volume; nelle note ho fatto riferimento alle indagini selezionate, sintetizzandole in poche righe. Dei tanti e vari aspetti rilevati nell'analisi della democrazia, indago il linguaggio afferente all'atteggiamento dei cittadini e del

Aristofane, e in particolare il rapporto tra il popolo e il demagogo. Ambigua e distorta, la figura del demagogo è presente in entrambe le opere; ambiguo e distorto è anche il suo operato, che comporta manipolazione, finzione e adulazioni. Il commediografo si scaglia contro l'atteggiamento inerte del popolo ateniese e contro il comportamento irregolare di Cleone, *leader* politico salito al potere grazie alla corruzione popolare.

2. I *Cavalieri*: Cleone e il rapporto con il popolo

Nel 424 a.C. Aristofane porta in scena i *Cavalieri*, attaccando con aspra ferocia la democrazia ateniese, debilitata da Cleone il quale approfitta di un popolo che non reagisce. I personaggi principali sono: Demo, immagine del popolo; Paflagone², maschera comica che rappresenta Cleone; il Salsicciaio, rivale di Paflagone sostenuto dal coro dei *Cavalieri*. Nel prologo (vv. 40-72) il Servo I descrive l'atteggiamento di Demo³: il vecchio popolo, ormai stanco e indebolito, si mostra indifferente e insofferente e non reagisce per difendersi dalle false lusinghe del demagogo. Per questioni di spazio ho dovuto limitare l'esposizione e i materiali bibliografici adoperati; dei tanti temi relativi all'argomento del volume, scelgo di soffermarmi su alcuni aspetti del lessico che delineano in maniera specifica il comportamento del popolo nell'opera aristofanea. Ne propongo una trattazione contenuta per via dei vincoli editoriali, rivolgendo l'attenzione non solo all'analisi dei lemmi ma anche al fattore politico.

Nei *Cavalieri* Demo è caratterizzato ai vv. 40-43 da alcuni significativi aggettivi: ἄγροικος ('zotico'), κυαμοτρώξ ('masticatore di fave'), ἀκράχολος

leader politico, rivolgendo attenzione soprattutto al lessico e alle immagini, considerate secondo la prospettiva politica che è centrale nel volume. I *Cavalieri* sono al centro del mio interesse; propongo anche un breve confronto con una seconda opera, le *Vespe*. Per il testo greco ho seguito l'edizione oxoniense. In particolare, per i *Cavalieri*: *Aristophanis Fabulae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit N.G. Wilson, I, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 69-128; per le *Vespe*, *ivi*, pp. 209-273. Per la traduzione italiana ho seguito: *Commedie di Aristofane*, a cura di G. Mastromarco, I, UTET, Torino 1997.

² Il nome 'Paflagone' rimanda alla Paflagonia, regione dell'Asia minore: è significativo che sia stato scelto un nome 'barbaro' per la maschera di Cleone, e parimenti è rilevante che debba essere un personaggio straniero a doverlo sconfiggere. 'Paflagone' ha la stessa radice del verbo παφλάζω, che significa 'ribollire, agitarsi', e del sostantivo πάφλασμα, che significa 'ribollimento, agitazione'. Il nome corrisponde bene al carattere del personaggio e del demagogo: in effetti sconvolgimento e agitazione sono l'effetto delle azioni di Cleone sul popolo. Per approfondire il personaggio di Paflagone, si veda F. CANNATÀ, *La resa scenica del Paflagone nei Cavalieri di Aristofane*, in «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici», 1995, n. 35, pp. 117-133.

³ Cfr. S. TRAVERSA, *Personaggi comici in mutamento: il caso dei Cavalieri*, in «Quaderni Borromaiici», 2024, n. 11, pp. 183-199.

(‘bilioso’), δύσκολον γερόντιον (‘vecchietto bisbetico’) e ὑπόκωφον (‘quasi sordo’)⁴. Il suo comportamento è descritto anche mediante una serie di verbi:

I. χάσκω (‘sto a bocca aperta’)⁵ è ricorrente più volte. Ai vv. 801-804, pronunciati dal Salsicciaio, il verbo denota il comportamento passivo di Demo e ne sottolinea l’incapacità di reagire: Demo, per dipendenza e sottomissione a Cleone, resta a bocca aperta (οὐχ ἵνα γ’ ἄρξῃ μὰ Δί’ Ἀρκαδίας προνοούμενος, ἀλλ’ ἵνα μάλλον / σὺ μὲν ἀρπάζῃς καὶ δωροδοκῇς παρὰ τῶν πόλεων, ὁ δὲ δῆμος / ὑπὸ τοῦ πολέμου καὶ τῆς ὀμίχλης ἃ πανουργεῖς μὴ καθορᾷ σου / ἀλλ’ ὑπ’ ἀνάγκης ἅμα καὶ χρείας καὶ μισθοῦ πρὸς σε κεχήνη)⁶. Al v. 1263 il verbo è riferito genericamente a tutti i cittadini di Atene, quando il Salsicciaio rivolge a Demo le parole seguenti: «Demo vive nella città di coloro che stanno con la bocca aperta» (ιδεῖν ἀμείνω τῇ Κεχηναίων πόλει)⁷. Il verbo compare anche al v. 651, dove è usato con riferimento ai buleuti, presentati dal Salsicciaio in questi termini: «Quelli scoppiarono in un applauso: mi guardavano a bocca aperta» (οἱ δ’ ἀνεκρότησαν καὶ πρὸς ἔμ’ ἐκεχήνεσαν).

II. μακκοᾷ (‘sono ineбетito’) è usato per rappresentare Demo, che è ormai impotente di fronte alle accuse di Paflagone (v. 396: καὶ τὸ τοῦ Δήμου πρόσωπον μακκοᾷ καθήμενον)⁸.

⁴ Vv. 40-43: «Allora, prendo la parola. Il nostro padrone è uno zotico, un mastica-fave irascibile: è Demo di Pnice, un vecchietto bilioso, mezzo sordo» (λέγοιμ’ ἂν ἤδη. νῶν γάρ ἐστι δεσπότης / ἄγρικός ὀργήν, κυαμοτρώξ, ἀκράχολος / Δῆμος Πυκνίτης, δύσκολον γερόντιον / ὑπόκωφον). Il Servo I presenta agli spettatori ateniesi l’anziano padrone: si tratta della personificazione del popolo ateniese e i comportamenti e gli aggettivi riferiti a Demo sono riconducibili al popolo, il quale è ormai stanco, invecchiato e indebolito e si lascia sopraffare dal demagogo Cleone.

⁵ Secondo S. Traversa il verbo χάσκω, ricorrente più volte nel corso dell’opera, è connotativo dell’atteggiamento e del personaggio di Demo. Lo si trova ai vv. 261 (κᾶν τιν’ αὐτῶν γνῶς ἀπράγμον’ ὄντα καὶ κεχηνότα); 380 (κεχηνότος); 651 (οἱ δ’ ἀνεκρότησαν καὶ πρὸς ἔμ’ ἐκεχήνεσαν); 755 (κέχηνεν ὥσπερ ἐμποδίζων ἰσχάδας); 804 (ἀλλ’ ὑπ’ ἀνάγκης ἅμα καὶ χρείας καὶ μισθοῦ πρὸς σε κεχήνη); 956 (λάρος κεχηνῶς ἐπὶ πέτρας διμηγορῶν); 1018 (ὅς πρὸ σέθεν χάσκων καὶ ὑπὲρ σοῦ δεινὰ κεκραγῶς); 1032 (ἐξέδεταί σου τοῦπον, ὅταν σύ ποι ἄλλοσε χάσκης); 1119 (κέχηνας· ὁ νοῦς δέ σου). Nelle *Vespe* compare ai vv. 343 (τοῦτ’ ἐτόλμησ’ ὁ μισθὸς χανεῖν); 617 (οἶνου μεστόν, κᾶτ’ ἐγγέομαι κλίνας· οὗτος δὲ κεχηνῶς); 1493 (προκτὸς χάσκει). Inoltre ricorre anche altre volte nelle varie opere di Aristofane.

⁶ «Per Zeus, la verità è che tu non ti preoccupi che lui regni sull’Arcadia, ma che tu possa rubare di più e prendere doni dalle città; e che Demo, obnubilato dalla guerra, non si renda conto dei tuoi misfatti, ma, per necessità e bisogno di soldi, ti stia a guardare a bocca aperta».

⁷ Il contesto più ampio è il seguente (vv. 1260-1263): «Ed io avrò cura di te, o Demo: dovrai convenire che non hai visto nessuno migliore di me nella città dei... Boccaperti» (καὶ μὴν ἐγὼ σ’, ὦ Δῆμε, θεραπεύσω καλῶς / ὥσθ’ ὁμολογεῖν σε μηδέν’ ἀνθρώπων ἐμοῦ / ιδεῖν ἀμείνω τῇ Κεχηναίων πόλει). Il sostantivo Κεχηναῖοι (da κέχνηα, perfetto di χάσκω) è termine comico usato per designare gli Ateniesi.

⁸ «Non vi temo, finché vive il Consiglio, e Demo se ne sta seduto con la sua faccia da ebete».

III. χασμάω ('sbadiglio') è impiegato per indicare un atteggiamento di totale disattenzione e disinteresse da parte di Demo (v. 824: ὁπότεν χασμᾷ, καὶ τοὺς καυλοῦς)⁹.

Suggestiva è anche l'immagine di Demo μολγός¹⁰, ovvero 'otre di pelle': è un riferimento a Cleone che in origine era un conciatore di pelli. Definire il popolo un otre di pelle significa indicare Demo come un oggetto da plasmare e da modellare, S. Ceccarelli definisce Cleone 'amante' di Demo μολγός, perché Cleone, da ottimo conciatore di pelli qual è, riesce a plasmarlo e modellarlo a proprio piacimento, grazie alle adulazioni e alle manipolazioni.

Il popolo, ormai invecchiato, cede inevitabilmente al demagogo; allo stesso modo è invecchiata la democrazia, anch'essa diventata sensibile al demagogo¹¹. Aristofane si rivolge al sistema democratico ateniese corrotto da Cleone, ostile alla democrazia. Demo è conteso tra la fazione del demagogo e quella antagonista¹². Interessante è l'analisi di C.H. Hedetoft¹³ che individua nella democrazia ateniese le radici del populismo, che è una parte attiva della politica ateniese. Come sostiene J. Gallego, Demo è temuto come un tiranno, e tuttavia è incline a essere manipolato, adulato e ingannato, mostrandosi a bocca aperta quando ascolta i discorsi degli oratori che cercano di persuaderlo nell'Assemblea¹⁴. La critica si scaglia soprattutto verso Cleone, nemico pub-

⁹ «Quando tu sbadigli lui strappa i rendiconti annuali».

¹⁰ V. 963. Per approfondire si veda, S. CECCARELLI, *Demos μολγός e Cleone «amante del δῆμος»*: storia e senso di un'immagine di Aristofane (Eq. 962b-964; fr. 103, 308 e 933 K.-A.), in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 2019, n. 147/2, pp. 290-330. Lo studioso spiega l'uso del termine e lo analizza anche dal punto di vista politico, elencando le altre occorrenze del lemma.

¹¹ La tesi sostenuta da E. FABBRO (*Democrazia e potere di Demo nei Cavalieri di Aristofane*, in «Dioniso», 2022, n. 12, pp. 67-113) concerne la questione della debolezza della democrazia ateniese, ormai conquistata dalla facile retorica dei demagoghi. La studiosa sostiene che a Demo sia stato sottratto il controllo della casa da Paflagone, schiavo astuto e violento che lentamente si è conquistato la fiducia dell'anziano. Metaforicamente il popolo ateniese, sovrano e padrone, è stato privato del suo potere da Cleone. Paflagone può essere sconfitto e cacciato soltanto da qualcuno che lo combatta con le sue stesse armi, rappresentato nella commedia dal personaggio del Salsicciaio. L'azione drammatica comporta una trasformazione di Demo, il quale ringiovanisce tornando all'antico splendore.

¹² Secondo J. GALLEGO (*Demo de Pnix: la asamblea ateniense en Caballeros de Aristofanes*, in «Emerita», 2019, n. 87/1, pp. 23-46) a Demo è riconosciuta un'autorità sovrana, diversa rispetto al potere del demagogo ottenuto attraverso macchinazioni e inganni.

¹³ C.H. HEDETOFT (*Populism and Mass Clientelistic Politics in Classical Athens*, in «Classica et Mediaevalia», 2022, n. 71, pp. 139-191) esamina il ruolo e la presenza del populismo e della *leadership* nell'Atene classica tra il 508 e il 323 a.C. attraverso lo studio della figura di Cleone nei *Cavalieri* di Aristofane e in Tucidide. Il saggio indaga la retorica e i rapporti di potere nel sistema democratico ateniese, con una particolare attenzione al fenomeno del populismo, che secondo Hedetoft è una componente viva della politica di Atene.

¹⁴ Cfr. J. GALLEGO, *Demo de Pnix*, cit., p. 31.

blico che ha ottenuto il consenso di Demo con falsità e adulazioni¹⁵. Come osserva J. Henderson¹⁶, il potere è percepito come un bene se è esercitato per la collettività, ma i demagoghi mettono in pericolo la sovranità del popolo.

In modo suggestivo Cleone è descritto come 'cane del popolo'¹⁷. Nei *Cavalieri* l'immagine ricorre ai vv. 47-49 (ὁ βυρσοπαφλαγών, ὑποπεσὼν τὸν δεσπότην / ἤκαλλ', ἐθώπευ', ἐκολάκευ', ἐξηπάτα / κοσκυλματίοις ἄκροισι, τοιαυτὶ λέγων)¹⁸, mentre Paflagone adopera l'immagine del cane ai vv. 1017-1019 (σφῶζεσθαί σ' ἐκέλευ' ἱερὸν κύνα καρχαρόδοντα / ὃς πρὸ σέθεν χάσκων καὶ ὑπὲρ σοῦ δεινὰ κεκραγὼς / σοὶ μισθὸν ποριεῖ· κἂν μὴ δρᾷ ταῦτ', ἀπολεῖται)¹⁹ e ai vv. 1023-1026 (in particolare, ai vv. 1023-1024 Paflagone dice di se stesso: ἐγὼ μὲν εἰμ' ὁ κύων· πρὸ σοῦ γὰρ ἀπύω / σοὶ δ' εἶπε σφῶζεσθαί

¹⁵ E. MARKOVITS (*As if We were Codgers: Flattery, Parrhesia, and Old Man Demos in Aristophanes' Knights*, in «Polis», 2012, n. 29/1, pp. 108-129) parla di 'parresia impazzita'. Secondo la studiosa i *Cavalieri* presentano una situazione irreversibile, nella quale la distruzione della democrazia e del popolo ateniese è quasi inevitabile. Il discorso di Paflagone sulla parresia e sulla buona volontà si trasformano lentamente in una forma distruttiva di adulazione, causando il caos nella vita di Demo e minacciandone la sopravvivenza. La figura dell'anziano Demo è metafora del declino della città; in questo modo Aristofane critica il popolo, manifestando le proprie ansie per la vecchiaia. Anche se deve conquistare il pubblico per raggiungere il successo teatrale a cui aspira, Aristofane si allontana dalla logica perversa della demofilia trasformata in compiacimento, sostenendo di essere motivato non dalla benevolenza verso il pubblico ma dall'odio per il pubblico. N. PAPAGEORGIU (*Δῆμος, δημοκρατία καὶ δημαγωγία στοὺς Ἰππεῖς τοῦ Ἀριστοφάνη*, in A. Markantonatos, L. Platypodis (eds.), *Θέατρο καὶ πόλη: αττικό δράμα, αθηναϊκή δημοκρατία καὶ αρχαία ελληνική θρησκεία*, Gutenberg, Athina 2012, pp. 296-308) sostiene invece che Aristofane, inserendo riferimenti e allusioni alla realtà politica del tempo, rivela le numerose problematiche presenti nel rapporto tra il popolo ateniese e i politici, evidenziando soprattutto il malfunzionamento del sistema democratico.

¹⁶ Cfr. J. HENDERSON, *Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy*, in K.A. Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, University of Texas Press, Austin (TX) 2003, pp. 155-179. Per approfondire le tattiche retoriche adoperate da Aristofane nel prologo dei *Cavalieri*, individuando un messaggio politico che va oltre la semplice satira verso Cleone, si veda M.J. COSCOLLA, *El discurso panfletario contra la democracia radical: una aproximación retórico-argumentativa: el prólogo de Caballeros de Aristófanes*, 1-280, in «Circe», 2002, n. 7, pp. 97-144.

¹⁷ Cfr. G. MASTROMARCO, *Cleone, cane del popolo*, in S. Cagnazzi, M. Chelotti, A. Favuzzi (a cura di), *Scritti di storia per Mario Pani*, Edipuglia, Bari 2011, pp. 307-314. Mastromarco osserva che l'immagine di Cleone-cane compare anche in Demostene 30, 40; Plutarco, *Vita di Demostene* 23, 5; Teofrasto 29, 5 e che è da interpretare in due modi: il cane è sia un fedele guardiano dei beni del padrone, sia un ladro dei resti di cibo. Inoltre nota che probabilmente dopo la vittoria di Sfacteria, Cleone ha definito se stesso 'cane da guardia', in grado di difendere gli interessi della città.

¹⁸ «Il concia-Paflagone ha capito il carattere del vecchio: si è accucciato ai piedi del padrone, si è messo a scodinzolargli, a lusingarlo, ad ingannarlo con delle quisquiglie».

¹⁹ «Di salvare ti ingiunse il sacro cane dalle aguzze zanne, che si porrà dinanzi a te, in tua difesa, con la mascella spalancata, ferocemente latrando, e ti procurerà il salario. E se non lo fai, soccomberà: per odio gli gracchiano contro numerosi corvi».

μ' ὁ Φοῖβος τὸν κύνα²⁰; ai vv. 1025-1026 il Salsicciaio risponde: οὐ τοῦτό φησ' ὁ χρησμός, ἀλλ' ὁ κύων ὁδὶ / ὥσπερ θύρας σου τῶν λογίων παρεσθίει²¹. S. Desfray²² nota che nei *Cavalieri* è ricorrente l'immagine del cane negli oracoli. Inoltre è interessante constatare che Paflagone stesso si definisce 'cane': non solo questo gli consente di assumere il ruolo di perfetto e fedele servitore di Demo, ma probabilmente nasconde un altro significato; Cleone non solo soddisfa i bisogni del padrone, ovvero del popolo, ma è anche un ottimo cane 'da guardia', controlla Demo e lo 'protegge' da probabili insidie. G. Cortassa²³ sostiene che il finale dei *Cavalieri* esprime un preciso significato: la caduta di Cleone è attendibile, ma è necessario operare un cambiamento delle strategie e della politica di chi governa. Differente è la posizione di E. Hall, che rivaluta la figura di Cleone, sostenendo che le principali fonti che ne parlano, ovvero Tucidide e Aristofane, sono ostili e pertanto non consentono una corretta considerazione dell'uomo politico²⁴.

3. La distorsione della figura di Cleone nelle *Vespe*

A titolo di confronto rivolgo un breve accenno alle *Vespe* considerando l'elemento del demagogo come punto di contatto tra le due opere. Intendo infatti mostrare che è ricorrente il motivo della figura del *leader* e il suo rapporto col popolo. Anche per questa opera ho rilevato molta bibliografia che però per limiti editoriali non ho potuto inserire, circoscrivendo l'indagine soltanto all'oggetto del mio lavoro. Pertanto, alcuni parallelismi si possono rilevare in questa commedia andata in scena nel 422 a.C. e nella quale Cleone è nuova-

²⁰ «Io sono il cane: abbaio in tua difesa; e Febo ti ordina di mettere in salvo me, il tuo cane».

²¹ «Non è questo che dice l'oracolo; ma questo cane ti rosicchia gli oracoli, quasi fossero fiocchi di avena».

²² S. DESFRAY (*Oracles et animaux dans les Cavaliers d'Aristophane*, in «L'Antiquité Classique», 1999, n. 68, pp. 35-56) nota che compaiono altre immagini di animali associate alla figura di Cleone: questi oracoli riguardanti animali, principalmente quelli che ritraggono uccelli rapaci, evidenziano la disonestà e la codardia del demagogo; in entrambi i casi, la forza della denuncia poggia essenzialmente su un sottile gioco tra riferimenti omerici o pitici, presagi e metafore animali tradizionali e allusioni al contesto politico.

²³ Cfr. G. CORTASSA, *Splendida Atene incoronata di viole: l'ambiguo finale dei Cavalieri di Aristofane*, in G. Bàrberi Squarotti (a cura di), *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Zamorani, Torino 1994, pp. 71-77.

²⁴ E. HALL (*The Boys from Cydathenaeum: Aristophanes versus Cleon again*, in D. Allen, P. Christesen, P. Millett (eds.), *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018, pp. 339-363) evidenzia soprattutto il fatto che alla fine dell'opera lo schiavo diventa statista, elevando così la sua carica.

mente attaccato, questa volta in relazione ai processi. Cleone aumentò di un obolo la paga dei giudici popolari e ciò provocò un incremento delle presenze nei tribunali. L'opera contrappone due personaggi che celano dietro la loro identità le sembianze del demagogo: Filocleone, anziano con l'ossessione dei processi, seguace di Cleone, e suo figlio Bdelicleone, che disprezza Cleone e tenta in tutti i modi di guarire il padre da questa malsana passione²⁵. Il commediografo sposta l'attenzione sull'operato di Cleone e sulle conseguenze che il suo governo ha prodotto²⁶. E. Fabbro²⁷ nota che la contrapposizione fra vecchio e nuovo si riflette nel contrasto tra generazioni, ovvero tra padre e figlio: l'opposizione 'giovani/vecchi' rappresenta in realtà l'antitesi 'demagoghi/*demos*' quando nelle *Vespe* si fa riferimento all'attualità politica del tempo. Ritorna inoltre l'immagine di Cleone-cane, questa volta nelle sembianze di Labes un cane accusato di aver rubato e divorato del formaggio siciliano. In realtà si tratta proprio di Lachete, a cui è cambiato il nome in Labete²⁸, nome parlante che allude alle accuse di furto rivolte da Cleone a Lachete.

4. Conclusioni

Nel saggio ho voluto stabilire un confronto tra le due opere per evidenziare il disegno comune che pone in correlazione le commedie: la figura di Cleone e la sua percezione presso i cittadini ateniesi. Nella prima opera sembra di notare uno sviluppo del tema più sfaccettato; nella seconda si rileva un andamento differente, in quanto differenti sono le dinamiche che coinvolgono i vari personaggi. Ho dato maggiore importanza e spazio ai *Cavalieri*, nei

²⁵ Per approfondire la figura di Cleone, si veda C. CORBEL-MORANA, *La caricature du démagogue Cléon dans les Guêpes d'Aristophane*, in A. Gangloff, V. Huet, Ch. Vendries (s. dir.), *La notion de caricature dans l'Antiquité: textes et images*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2021, pp. 141-156.

²⁶ E. FABBRO (*L'ombra della tirannide: osservazioni sulla rappresentazione del potere nelle Vespe di Aristofane*, in «Eikasmos», 2018, n. 29, pp. 111-148) analizza le tecniche adoperate da Aristofane nel mettere in scena i rapporti tra il demagogo e l'amministrazione giudiziaria, proiettati nello scenario domestico, ed esamina la deriva tirannica del popolo e lo sfruttamento degli alleati.

²⁷ E. FABBRO, *Un 'padre unico': autorità e surrogati nelle Vespe di Aristofane*, in D. Susanetti, N. Distilo (a cura di), *Letteratura e conflitti generazionali: dall'antichità classica a oggi*, Carocci, Roma 2013, pp. 96-116. Per approfondire la figura di Filocleone e la sua evoluzione che culmina nel ringiovanimento, si veda F. MOROSI, *Disonora il padre: padri e figli tra Nuvole e Vespe*, in «Dioniso», 2017, n. 7, pp. 5-38.

²⁸ Il nome 'Labes', che si riferisce a Laches, rimanda al lemma λαβή che significa 'atto di prendere', 'afferrare', e al verbo λαμβάνω che significa 'prendere', 'afferrare', 'impadronirsi', ma anche 'portare via', 'depredare', 'rubare'; questo richiama le parole rivolte al cane accusato di aver rubato del formaggio, e quindi alle reali accuse di furto che Cleone mosse a Lachete, il quale comunque fu assolto.

quali il ruolo del popolo è duplice: sia sovrano sia schiavo, lasciandosi ormai influenzare e persuadere dalle azioni eversive e diversive del *leader*, pur essendo il popolo ancora convinto di detenere il potere. Il rapido raffronto con le *Vespe* è necessario a delineare una continuità tra le opere di Aristofane e i temi da lui trattati, con l'uso di un filtro comico attraverso il quale esamina la realtà e conferisce all'intera rappresentazione uno slancio ironico, consentendo ugualmente una riflessione realistica sui problemi che avevano intaccato la democrazia del suo tempo: la corruzione dei costumi e degli animi dei cittadini ateniesi, ormai assuefatti ai gesti e alle azioni del demagogo, che irretisce i concittadini in un incessante ipnotico e perturbante gioco di manipolazione. Aristofane conferisce risalto alla degenerazione del sistema democratico, colorando con toni accesi l'aspra invettiva che rivolge a Cleone, nemico pubblico e nemico del sistema democratico, irreversibilmente infetto e traviato dal politico, il quale aveva interessi e ambizioni personali, conseguiti e ottenuti grazie alla persuasione e ai doni che elargiva agli Ateniesi per poterseli ingraziare.

Al di fuori del *demos*: l'ostracismo nella democrazia ateniese

Antonella Di Nunno*

Abstract: This paper explores the different meanings that the word 'ostracism' has taken on over the centuries depending on political and legal changes. The study investigates the political, anthropological and religious causes of this phenomenon on the basis of literary documents and ὄστρακα. Finally, special attention has been given to the social exclusion strategies in the course of time: even today the word 'ostracism' is used by some authors to indicate exclusion from the peer group. Ostracism is not currently used in politics because it isn't a legal institution, but it still exists in other areas of society under other names: racism, homophobia, bullying, misogyny, mobbing.

Keywords: *Demos*; Democracy; Ostracism; Mythology; Religious Rite.

1. Premessa

Il contributo¹ esamina dapprima l'ostracismo nel significato proprio, con riferimento all'Atene del quinto secolo, per poi considerare le radici culturali antiche che spiegano i motivi per cui al giorno d'oggi il termine, inteso in un significato più ampio, può essere usato dagli studiosi con riferimento ad ambiti differenti da quello politico.

2. Il contesto

In primo luogo, è necessario fare una precisazione a proposito della democrazia ateniese, intesa come sistema di partecipazione trasversale della cit-

* Laureata in Filologia, Letterature e Storia dell'Antichità presso l'Università di Foggia, docente di Lettere negli Istituti di Istruzione Secondaria Superiore.

¹ Questo contributo è parte di una serie di tre saggi correlati, che trattano rispettivamente le dinamiche interne della democrazia (R. Giampaolo), ai margini del *demos* (S. Tucci), al di fuori del *demos* (A. Di Nunno). Notevoli sono anche le connessioni con gli altri contributi che esaminano i concetti del lessico democratico facendo riferimento all'antichità classica (L. D'Antino, S. Boscolo, E. Urso, V. Buono).

tadinanza: in realtà, il sistema democratico ateniese obbediva a rigide regole che determinavano l'appartenenza o l'estraneità al δῆμος. Una parte della popolazione, costituita da donne, schiavi, stranieri, era esclusa dal δῆμος; inoltre un'altra parte, pur essendo regolarmente inclusa nel δῆμος, poteva essere rigettata temporaneamente mediante l'ostracismo. Gabriella Poma stima che prima della guerra del Peloponneso i cittadini maschi ad Atene fossero tra i 40.000 e i 45.000 e si siano dimezzati alla fine della guerra². Per ogni cittadino avente diritto al voto c'erano altre quattro o cinque persone in famiglia che non lo avevano: ad Atene vivevano numerosi stranieri per le notevoli possibilità di lavoro; inoltre gli schiavi erano pari a un terzo della popolazione. Dunque, per ogni cittadino attivo nella vita politica ce n'erano altri otto o nove che ne erano esclusi.

3. Tra storia e mito

Numerosi sono gli studi sulle origini dell'ostracismo; molto probabilmente esse risalgono all'ambito dei rituali di culto³. Secondo Aristotele (*Costituzione*

² Cfr. G. POMA, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, il Mulino, Bologna 2003. Per una più recente stima della popolazione dell'Atene classica, si vedano: B. AKRIGG, *Population and economy in classical Athens* (Cambridge Classical Studies, 57), Cambridge University Press, Cambridge 2019; ID., *Demography and classical Athens*, in C. Holleran, A. Pudsey (eds.), *Demography and the Graeco-Roman world: new insights and approaches*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011, pp. 37-59.

³ Sulle origini dell'ostracismo: R. THOMSEN, *The origin of ostracism: a synthesis* (Humanitas, 4), Rudi, København 1972; J.H. SCHREINER, *The origin of ostracism again*, in «Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire», 1970, n. 31, pp. 84-97; D. KAGAN, *The origin and purposes of ostracism*, in «Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens», 1961, n. 30, pp. 393-401. Secondo L.G.H. HALL (*Remarks on the law of ostracism*, in «Tyche: Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik», 1989, n. 4, pp. 91-100), le origini dell'ostracismo si trovano molto probabilmente nell'ambito dei rituali di culto. I. SURIKOV (*Ostracism and ostraka: in Athens and elsewhere*, in «Hyperboreus: Studia Classica», 2000, n. 6/1, pp. 103-123) sostiene che i ritrovamenti più recenti e una revisione delle notizie rendono probabile che, prima dell'ostracismo ateniese 'classico', esistesse un ostracismo originariamente a base religiosa in tutta l'area greca. Sull'intento originario dell'ostracismo, si veda M. WĘCOWSKI (*Athenian ostracism and its original purpose: a prisoner's dilemma*, Oxford University Press, Oxford-New York 2022). M. BARBATO («*For Themistocles of Phrearrhioi, on account of honour*»: ostracism, honour and the nature of Athenian politics, in «Classical Quarterly», 2021, N.S. n. 71/2, pp. 500-519) sostiene che l'ostracismo era una manifestazione di una preoccupazione istituzionalizzata per l'onore: da un lato, poteva punire i cittadini politicamente attivi che, nel rafforzare il proprio onore, non rispettavano l'uguaglianza democratica; dall'altro lato, poteva essere impiegato per affrontare comportamenti vergognosi che ponevano l'agente al di sotto degli standard di onore della comunità. Secondo V.J. ROSIVACH (*Some fifth and fourth century views on the purpose of ostracism*, in

degli Ateniesi 22, 1) l'ostracismo, come istituzione giuridica, sarebbe nato parallelamente alla democrazia nell'anno 508/7 a.C. a opera di Clistene che, memore della tirannide di Pisistrato e dei suoi figli, istituì questo sistema per evitare che un singolo uomo e i suoi successori prendessero il potere⁴. All'inizio il bando funzionò più come deterrente che come istituto giuridico, e si dovrà aspettare il 488/7 a.C. per la sua prima applicazione nei confronti di Ipparco, figlio di Carmo, parente dei Pisistratidi. Chi era ostracizzato, pur conservando i diritti civili quali la potestà dei figli e la proprietà dei beni, subiva la perdita dei diritti politici e doveva allontanarsi dalla πόλις per un periodo di tempo di dieci anni, che spesso si riduceva a un paio d'anni poiché il sentimento popolare tendeva a cambiare rapidamente. Dunque, perché questa pratica fu così temuta? Per comprendere la sua efficacia bisogna ritornare ad Aristotele ed entrare nella mentalità dell'uomo greco, che si riconosceva tale proprio in virtù dell'appartenenza alla πόλις; dunque l'uomo, inteso come πολιτικὸν ζῷον, si distingue dalle bestie in quanto membro di una comunità politica.

L'ostracismo poteva essere bandito al massimo una volta all'anno, inserendosi più nella sfera della sacralità rituale che nell'ambito della necessità

«Tyche: Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik», 1987, n. 2, pp. 161-170), nel quinto e quarto secolo l'ostracismo cominciò a essere visto simbolicamente come lo strumento della democrazia per garantire l'uguaglianza. P.J. KOSMIN (*A phenomenology of democracy: ostracism as political ritual*, in «Classical Antiquity», 2015, n. 34/1, pp. 121-161) ritiene che l'istituzione possa essere meglio compresa come una rappresentazione rituale dell'unità civica.

⁴ Per un inquadramento generale: S.L. FORSDYKE, *Exile, ostracism, and democracy: the politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2005. Per quanto concerne gli aspetti storici: V. GOUŠCHIN (*Athenian ostracism and ostraka: some historical and statistical observations*, in L.G. Mitchell, L. Rubinstein (eds.), *Greek history and epigraphy. Essays in honour of P.J. Rhodes*, The Classical Press of Wales, Swansea 2009, pp. 225-250) chiarisce che un'analisi statistica dei candidati all'ostracismo basata sulla distribuzione regionale rivela che essi rappresentano uno spettro sociale più ampio della sola élite. Sulla natura e sulla cronologia dell'ostracismo ad Atene, si veda anche J. MARR, N. WORSWICK, *The institution of ostracism at Athens*, in «Ostraka: Rivista di Antichità», 1994, n. 3/2, pp. 285-290; D.J. PHILLIPS, *Athenian ostracism*, in *Hellenika. Essays on Greek History and Politics*, in G.H.R. Horsley (ed.), Macquarie Ancient History Association, North Ryde 1982, pp. 21-43; P.W. BRIGGS, *Ostracism at Athens*, in «Pegasus: The Journal of the Department of Classics and Ancient History in the University of Exeter», 1978, n. 21, pp. 27-30. In particolare, su Clistene: R. DEVELIN, *Cleisthenes and ostracism. Precedents and intentions*, in «Antichthon: Journal of the Australasian Society for Classical Studies», 1977, n. 11, pp. 10-21; P.P. KARAVITES, *Cleisthenes and ostracism again*, in «Athenaeum: Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità», 1974, n. 52, pp. 326-336. Per un confronto con esperienze simili a quella ateniese e disseminate nel mondo greco, si veda P. SCHIRIPA, M.C. LENTINI, F. CORDANO, *Nuova geografia dell'ostracismo*, in M.P. Bologna, M. Ornaghi (a cura di), *'Novissima studia': dieci anni di antichistica milanese – Atti dei Seminari di Dipartimento 2011* (Quaderni di Acme, 129), Cisalpino, Milano 2012, pp. 115-150.

politica. Nel sostrato culturale ateniese il *modus operandi* dell'allontanamento è ben noto e affonda le sue radici nella mitologia, come suggerisce Suvi Kuokkanen⁵. La studiosa riporta la testimonianza di Esiodo, che nella *Teogonia* narra dell'allontanamento come pena inflitta al dio che avesse pronunciato spergiuro sulle gelide acque dello Stige: il traditore resta al di fuori del gruppo dei pari per ben dieci anni, di cui il primo in stato comatoso. Ai vv. 793-806 si legge:

[...] perché quello fra gli immortali che abitano l'Olimpo nevoso che dice spergiuro dopo averla bevuta resta senza respiro, sino a quando non sia trascorso un anno, né può avvicinarsi al nettare e all'ambrosia per nutrimento, ma giace senza respiro e senza parola su un giaciglio, gravato da un torpore maligno. Poi, quando è trascorso un anno e il morbo è finito si passa ad un'altra pena ancora più grave: per nove anni lo spergiuro rimane lontano dagli dèi eterni, non prende parte ai loro consigli, né ai loro banchetti, per nove anni interi. Al decimo torna di nuovo alle assemblee dei numi che abitano l'Olimpo: tale il valore, per i numi, del giuramento fatto sull'eterna acqua dello Stige, che scorre attraverso le rocce⁶.

Mi si conceda una digressione epica per portare un altro esempio di esilio decennale, utile ad addentrarci nella mentalità dei Greci dell'età classica. Ulisse resta lontano dalla sua Itaca per dieci anni attraversando luoghi abitati da creature al limite della civiltà: si pensi a Circe, a quell'isolamento e a quella lontananza dalla πόλις che trasforma gli uomini in bestie, nella fattispecie in maiali. Ulisse incontra anche i Ciclopi, rozzi giganti che non conoscono neppure l'agricoltura; di essi si dice in *Od.* 9, vv. 112-115: «Non hanno assemblee per deliberare né leggi. Ma abitano le cime di alte montagne in spelonche incavate; e ognuno fa valere la sua legge sui figli e le mogli, e non badano gli uni agli altri»⁷. Sappiamo che praticavano la pastorizia e passavano

⁵ Cfr. S. KUOKKANEN, *Ostracism, Inner Change and the Dynamics of Reintegration in Classical Athens*, in «Pallas. Revue d'Études Antiques», 2020, n. 112, pp. 67-91.

⁶ Hes., *Th.* 793-806 (*Hesiod. Theogony*, edited by M.L. West, Clarendon Press, Oxford 1966): ὃς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσση / ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου, / κεῖται νήπιος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν· / οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσπον / βρώσιος, ἀλλὰ τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος / στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει. / αὐτὰρ ἐπὶν νοῦσον τελέσει μέγαν εἰς ἐνιαυτόν, / ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος· / εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων, / οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίγεται οὐδ' ἐπὶ δαΐτας / ἐννέα πάντ' ἔταρ· δεκάτῳ δ' ἐπιμίγεται αὐτὶς / † εἰρέας ἀθανάτων οἱ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι. / τοῖον ἄρ' ὄρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ, / ὠγύγιον· τὸ δ' ἴησι καταστυφέλου διὰ χώρου.

⁷ Hom., *Od.* 9, 112-115 (*Homeri Odyssea*, ed. P. von der Mühl, in aedibus Helbing et Lichtenhalln, Basel 1962): τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες, / ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα / ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

più tempo a contatto con le pecore che con i loro simili. Ai vv. 188-189 si legge: «[...] pascolava da solo, in disparte. Non andava in cerca di altri. Se ne stava da sé, non c'erano leggi per lui»⁸.

Tornando a parlare di potere istituzionale, nell'*Edipo a Colono* di Sofocle ritroviamo il re di Tebe che, dopo aver appreso l'orrenda verità sulla malsana passione che lo ha travolto, si acceca e sceglie volontariamente di andare in esilio per mondare l'intera città dall'incesto. Edipo va oltre i confini della civiltà in quello spazio che René Girard definiva «sacro selvaggio»⁹, un non-luogo in cui la legge umana non arriva e l'uomo perde la sua natura politica, relazionale. Ritengo che la lettura dell'ostracismo in chiave antropologica, associando l'ostracizzato al *φάρμακός*, non sia da sottovalutare, a maggior ragione perché la cerimonia rituale prevedeva che l'animale rimanesse vivo per portare via con sé al di fuori delle mura tutte le colpe della città, con l'unica differenza che l'espulsione del *φάρμακός* era permanente.

4. Politica e violazione delle norme etico-religiose

Questo spiegherebbe le ostracizzazioni per motivi religiosi e la dicitura *βάσκανος* su alcuni *ὄστρακα* correlati a Leagro figlio di Glaucone definito “maledetto, iettatore”, aggiungendo a questi cocci una valenza magico-religiosa. Secondo Sara Forsdyke, Clistene istituì l'ostracismo per motivi puramente politici, per scongiurare le lotte tra fazioni elitarie che, se protratte, portavano alla stasi¹⁰; eppure nel sentimento politico degli Ateniesi si annidava il valore sacrificale dell'ostracismo. A mio avviso, la natura esclusiva del sistema democratico ateniese fu proprio la sua principale fonte di instabilità; infatti, l'ostracismo praticato quasi annualmente serviva a ricompattare il popolo e ad appianare la costante diatriba tra potere del singolo e consenso popolare, a negoziare periodicamente l'ambizione individuale e il bene comune¹¹. La pratica nasce dunque come strumento per mantenere l'equilibrio della democrazia, ma in molti casi fu espressione della lotta tra fazioni¹². Cimone, ad esem-

⁸ Hom., *Od.* 9, 188-189 (ed. cit.): [...] οἷος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν· οὐδὲ μετ' ἄλλους / πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθελίστια ἦδη.

⁹ R. GIRARD, *Il capro espiatorio* (Saggi, 37), Adelphi, Milano 1987.

¹⁰ Cfr. S.L. FORSDYKE, *op. cit.*

¹¹ F. NIETZSCHE (*Agone omerico*) scrive: «si elimina l'individuo che emerge, perché si risvegli di nuovo il giuoco agonistico delle forze» (trad. it. di G. Colli). Sul testo di Nietzsche e sugli stati d'animo del timore e dell'invidia come cause dell'ostracismo, si vedano le osservazioni di G. SOLARO, *I Greci e la competitività. Su Nietzsche e dintorni*, in «Politica Antica. Rivista di prassi e cultura politica nel mondo greco e romano», 2013, n. 3, pp. 107-119 (113-118).

¹² Per quanto concerne i singoli casi di ostracismo:

pio, fu accusato di tradimento a causa delle sue posizioni considerate troppo filospartane e uno dei principali accusatori fu proprio Pericle. Tuttavia, per aggravare la posizione di Cimone non bastava l'accusa di tradimento contro lo Stato; serviva anche una grave colpa nei confronti degli dèi: la violazione di una norma etico-religiosa. Ed ecco che, proprio come per Edipo, compare l'accusa di incesto: Cimone, secondo alcune fonti antiche, fu accusato di 'convivenza' con sua sorella Elpinice¹³. Non sappiamo se questa storia fosse vera, eppure per almeno un cittadino lo fu, tanto da metterlo per iscritto su un ὄστρακον¹⁴. Anche Alcibiade, descritto da Plutarco nelle *Vite parallele* come un uomo carismatico e dall'intelligenza brillante, fu accusato per motivazioni religiose e in particolare della mutilazione delle Erme¹⁵.

- B.M. LAVELLE (*A note on the first three victims of ostracism* (Ἀθηναίων πολιτεία 22.4), in «Classical Philology: A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity», 1988, n. 83, pp. 131-135);

- Santippo (484: M. ZERBINATI, *L'ostracismo di Santippo, figlio di Arrifrone*, «il più colpevole tra i pritani sacrileghi»: alcune riflessioni alla luce di recenti scoperte archeologiche, in «Erga-Logoi: Rivista di Storia, Letteratura, Diritto e Culture dell'Antichità», 2018, n. 6/2, pp. 29-49);

- Temistocle (472: M. BARBATO, *For Themistocles of Phrearrhioi*, cit.);

- Damone (444: K.A. RAAFLAUB, *The alleged ostracism of Damon*, in G.W. Bakewell, J.P. Sickinger (eds.), *Gestures. Essays in ancient history, literature, and philosophy presented to Alan L. Boegehold on the occasion of his retirement and his seventy-fifth birthday*, Oxbow Books, Oxford 2003, pp. 317-331);

- Tucidide (443: E.K. BORTHWICK, *Aristophanes and the trial of Thucydides, son of Melesias*, in «Phoenix: Journal of the Classical Association of Canada = Revue de la Société Canadienne des Études Classiques», 2000, n. 54/3-4, pp. 203-211; P.M. KRENTZ, *The ostracism of Thucydides, son of Melesias*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte = Revue d'Histoire Ancienne», 1984, n. 33, pp. 499-504);

- Iperbolo (417/416: I.L. PFEIFFER, *Alcibiades' strategy for the last ostracism*, in «Maia: Rivista di Letterature Classiche», 2022, n. 74/1, pp. 8-11; D.S. ROSENBLOOM, Πονηροί vs. χρηστοί: *the ostracism of Hyperbolos and the struggle for hegemony in Athens after the death of Perikles. 1-2*, in «TAPA» 2004, n. 134/1, pp. 55-105; 2004, n. 134/2, pp. 323-358; P.J. RHODES, *The ostracism of Hyperbolus*, in R. Osborne, S. Hornblower (eds.), *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 85-98; C. FUQUA, *Possible implications of the ostracism of Hyperbolus*, in «TAPA», 1965, n. 96, pp. 165-179).

¹³ Nep., *Cim.* 1, 4. Su questo passo si veda anche G. SOLARO, *La duplice debolezza di Medea. Su donna e famiglia nel mondo classico*, in I. Loiodice (a cura di), *Formazione di genere*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 132-139 (132-133).

¹⁴ Cfr. G. TARDIO, *L'ostracismo secondo Plutarco. Riflessioni su una interpretazione data e il ruolo dell'invidia in Them. 22.4-5 e Arist. 7.2*, in «Ploutarchos: Scholarly Journal of the International Plutarch Society», 2024, N.S. n. 21, pp. 151-170.

¹⁵ Cfr. J. BENEKER, *The theory and practice of ostracism in Plutarch's Lives*, in «Ploutarchos: Scholarly Journal of the International Plutarch Society», 2004-2005, N.S. n. 2, pp. 3-10.

5. L'esclusione oggi

Nella società contemporanea l'ostracismo, inteso come istituto giuridico normato, non è più possibile, poiché violerebbe diritti universalmente riconosciuti, quali la libertà d'espressione, la libertà di circolazione e di soggiorno, oltre a ostacolare il pieno sviluppo della persona umana. L'avvento della globalizzazione, inoltre, ha privato il cittadino della sua centralità nella vita politica riducendolo a un ingranaggio all'interno della grande macchina della società. Ed è proprio attorno alla massificazione della comunicazione che ruotano le nuove forme di esclusione. L'acquisizione o la perdita del consenso non si decreta più all'interno dei palazzi del potere, ma tutto si è spostato in uno spazio virtuale che raggiunge ogni persona in modo capillare: i mezzi di comunicazione diventano il vero ago della bilancia, che segna le sorti degli uomini o addirittura di partiti interi. Se dovessi pensare a un caso recente di emarginazione, penserei subito al cosiddetto 'metodo/trattamento Boffo', o se dovessi far riferimento alle modalità con cui si attua l'esclusione dalla vita politica, potrei citare i più recenti dossieraggi da cui sono interessati i rappresentanti dei governi in carica. Ritengo che in questi casi emerga in tutte le sue forme la natura 'iconografica' della nostra società, in cui si perde il vero senso dell'uomo all'interno delle istituzioni e ci si limita a lederne l'immagine pubblica e privata con lo scopo di delegittimarla.

6. I nuovi significati della parola: l'ostracismo dalla politica alla psicologia sociale

Dunque, si può concludere che il termine 'ostracismo', inteso in senso proprio, cioè con riferimento all'istituto giuridico dell'Atene del quinto secolo, non trova spazio di applicazione nella realtà politica attuale. D'altra parte, non mancano studi nei quali questo termine è usato con esplicito riferimento alla società attuale. A mero titolo esemplificativo, cito Adriano Zamperini¹⁶. La contraddizione è in realtà solo apparente, perché in questi studi il concetto di 'ostracismo', inteso in senso lato, è usato con riferimento non all'ambito della politica ma ad altri ambiti dell'attualità, come ad esempio la psicologia sociale. Con esso si indicano tutti quei comportamenti volti a ignorare, escludere o mortificare quegli individui o gruppi che nelle comunità rappresentano un pericolo per gli equilibri preesistenti. Ritengo che oggi, a seconda degli schemi comportamentali, l'ostracismo abbia assunto nuovi nomi, quali mobbing, bullismo, cyberbullismo, razzismo, omofobia, misoginia. Insomma,

¹⁶ A. ZAMPERINI, *Ostracismo: essere esclusi, respinti e ignorati* (Piccola biblioteca Einaudi, N.S. 513), Einaudi, Torino 2019.

anche oggi sono numerosissime le cause e le modalità di esclusione di coloro che, con la loro divergenza rispetto ad alcuni modelli, potrebbero mettere in crisi un sistema ideologico precostituito.

L'inconciliabile dialettica tra monismo e pluralismo. Il populismo come antinomia strutturale del moderno concetto di sovranità popolare¹

Maria Giorgia Caraceni*

Abstract: Most scholars tend to attribute the rise of (*neo*)populist politics entirely to the socio-economic transformations that have structurally affected liberal political systems. However, while these factors are undeniably crucial, if we focus only on them, we could risk to carry out partial analyses. Through this investigation, I propose to locate populism within the broader history of the evolution of popular sovereignty. By distinguishing between monist and pluralist paradigms, my analysis shows how populism reflects the ongoing tension between the recognition and the limitation of popular sovereignty, a tension present since the seminal theorizations conducted by Rousseau and Madison.

Keywords: Populism; The People; Popular Sovereignty; Majority Rule; Limited Government.

1. Premessa

Intuitivamente, tutti afferrano il senso della parola ‘populismo’, ma di rado sanno darne una formulazione precisa². La patente mancanza di rigore

* Dottoranda e cultrice della materia in Storia del pensiero politico presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma.

¹ I contenuti dei paragrafi 2 e 3 del presente contributo, sono in buona parte ripresi da M.G. CARACENI, *Paradigmi della ‘sovranità popolare’. Il populismo come parte della storia trasformativa di questo concetto*, attualmente in pubblicazione su «Power and Democracy – Rivista internazionale di Politica, Filosofia e Diritto», n. 1, 2025.

² La stessa idea è espressa da E. LACLAU, *Verso una teoria del populismo*, in Id., *Politica e ideologia nella teoria marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, a cura di S. Mazzolini, trad. it. di Id., Castelvecchi, Roma 2021, p. 177 (ed. or., *Towards a Theory of Populism, in Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, New Left Books, s.l. 1977): «Sappiamo intuitivamente a cosa ci riferiamo quando chiamiamo un movimento o un’ideologia populista, ma la difficoltà è maggiore quando si tratta di tradurre l’intuizione in concetti».

concettuale che contrassegna tale nozione è figlia della sua storia oscillante: 'populismo', infatti, è un lemma impiegato per individuare movimenti politici comparsi in luoghi e tempi differenti che, in certi casi, sembrano avere poco o nulla in comune³, eppure, per qualche enigmatica ragione, vengono ascritti alla medesima categoria del lessico politico.

I primi studi sistematici sul populismo risalgono agli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso⁴, ma l'evento che diede impulso allo sviluppo di una vera e propria letteratura *sul concetto* fu la celebre Conferenza del 1967, svoltasi presso la 'London School of Economics and Political Science' (LSE), significativamente intitolata *To define populism*⁵. Ebbene, nonostante l'entità degli sforzi nel tempo profusi⁶, ad oggi non è stata individuata alcuna definizione che rispetti i requisiti epistemologici dell'esclusività (cioè, che si applichi *solo* al populismo e non – anche – a fenomeni simili) e dell'esautività (ovvero, che sia capace di comprendere *tutte* le forme di populismo)⁷. Non riuscendo a superare l'aporia, in molti preferiscono concentrarsi sull'identificazione di caratteristiche fondamentali e ricorrenti del fenomeno, assumendole quale nucleo minimo comune. Non è possibile, in questa sede, dare conto di un dibattito tanto complesso e articolato. Per gli scopi del *paper*, ci basti dire che, generalmente, gli studiosi ritengono che per i populismi la scena politica – intesa in senso moralistico e dicotomico – è caratterizzata dalla presenza di due gruppi antagonisti e omogenei, il *popolo puro* e l'*élite*

³ Si pensi ai movimenti russo e americano di fine Ottocento (denominati, rispettivamente, *Narodničestvo* e *People's Party*), ai populismi a guida carismatica affermatasi in America Latina tra gli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso e, infine, al fenomeno c.d. del *neopopulismo*, che interessa *anche* le democrazie occidentali a partire dagli anni Novanta. Tra le svariate ricostruzioni storiche prodotte si veda quella, ormai classica, di M. CANOVAN, *Populism*, HBC, New York 1981. Per studi più recenti si rimanda, tra gli altri, a D. PALANO, *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017; M. REVELLI, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017.

⁴ Tra i più noti, segnaliamo: R. HOFSTADTER, *The Age of Reform: From Bryan to FDR*, Vintage, New York 1955; R. PIPE, *Russian Marxism and Its Populist Background: The Late Nineteenth Century*, in «The Russian Review», 1960, n. 19(4), pp. 316-337; F. VENTURI, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, Alfred A. Knopf, New York 1960.

⁵ Gli atti della Conferenza sono stati pubblicati due anni più tardi da G. IONESCU, E. GELLNER (a cura di), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, The Macmillan Company, London 1969.

⁶ La letteratura sul punto è sterminata. Per una presentazione schematica del dibattito, rimandiamo, a titolo puramente esemplificativo, a M. ANSELMi, *Populismo. Teorie e problemi*, Mondadori, Milano 2019 [2017].

⁷ Circa la corretta metodologia per delimitare i concetti politici, resta valida l'insuperata lezione di G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 2016 [1987], cap. 1.

*corrotta*⁸. L'*anti-pluralismo*⁹ sotteso a una simile prospettiva, si accompagna inoltre a un marcato *anti-istituzionalismo*¹⁰: infatti, poiché il popolo sente di essere stato indebitamente privato del potere che in democrazia gli spetterebbe, contesta vigorosamente l'ordine istituzionale invocando la restituzione della *sovranità popolare* – concepita come *volontà generale*¹¹.

Col presente scritto non si ambisce a dirimere la *vexata quaestio* della definizione. Piuttosto, si intende proporre un approccio analitico alternativo, inscrivendo una simile indagine nella più ampia vicenda delle trasformazioni del concetto e delle pratiche della 'sovranità popolare'. Con ciò, non si vuole ridurre una categoria del lessico politico (vale a dire, quella di populismo), a un'altra (ovvero, quella di sovranità popolare), dacché un'operazione del genere sarebbe metodologicamente errata. La tesi sostenuta nel saggio è, invero, la seguente: il populismo è *strutturale* rispetto alla storia della moderna politica democratica e della moderna sovranità popolare. Argomenteremo di seguito quanto appena asserito.

2. Paradigmi della sovranità popolare: monismo vs pluralismo

Per poter parlare opportunamente di storia della sovranità popolare occorre anzitutto risalire alle origini. In una prospettiva di storia del pensiero politico, qual è la nostra, il primo e imprescindibile riferimento letterario è Jean-Jacques Rousseau, che elabora tale nozione collegandola direttamente a quella di *volontà generale*. Nella sua prospettiva il popolo è l'unico soggetto deputato all'approvazione delle leggi e la legge è espressione della *volontà generale*¹², una volontà che non coincide con la somma delle volontà di tutti, vale a dire le opinioni dei cittadini quando osservano le questioni politiche dal loro punto di vista personale, ma con il loro superamento, reso possibile dalla rimozione delle differenze soggettive¹³. La posizione rousseauiana può

⁸ Cfr. C. MUDDE, *The Populist Zeitgeist*, in «Government and Opposition», 2004, pp. 541-563; C. MUDDE, C. ROVIRA KALTWASSER, *Populismo. Una breve introduzione*, *Mimesis*, Sesto San Giovanni (MI), 2020, p. 27 (ed. or., *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, 2017).

⁹ Cfr. J.-W. MÜLLER, *Che cos'è il populismo?*, Egea Editore, Milano, 2017, pp. 40 e ss. (ed. or., *What Is Populism?*, University of Pennsylvania Press, 2016).

¹⁰ Ernesto Laclau sostiene che il populismo sia sempre, necessariamente, *anti-istituzionale*. Cfr. E. LACLAU, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008, capp. 4-6 (ed. or., *On Populist Reason*, Verso, London 2005).

¹¹ Cfr. C. MUDDE, C. ROVIRA KALTWASSER, *op. cit.*, p. 27.

¹² Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, a cura di A. Burgio, Feltrinelli, Milano 2022¹⁴, libro II (ed. or., *Du contrat social, ou principes du droit politique*, s.e., s.l. 1762).

¹³ Cfr. L. MARCHETTONI, *Breve storia della democrazia. Da Atene al populismo*, Firenze University Press, Firenze 2018, pp. 42-45; A. WEALE, *Il mito della volontà popolare*,

apparire, *prima facie*, ingenua: è mai pensabile che gli individui riuniti possano effettivamente essere sempre in grado di raggiungere la volontà generale? Naturalmente no. Ma il ginevrino ne è ben consapevole. Infatti, l'assunto davvero problematico della sua teoria è quello secondo cui, nel caso non si raggiunga un accordo, gli individui in minoranza, per il solo fatto di avere anzitutto a cuore la volontà generale, ammetteranno (dicasi, saranno costretti ad ammettere) di essersi sbagliati:

Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che gli si chiede [al cittadino] non è precisamente se approva o respinge la proposta, ma se tale proposta è conforme o no alla volontà generale, *che è la sua*; ciascuno, votando, esprime il proprio parere in proposito; e dal calcolo dei voti si ricava la dichiarazione della volontà generale. Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò non significa altro se non che io mi ero sbagliato, e che quella che io credevo essere la volontà generale non era tale. [...]

Ciò presuppone, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale siano ancora presenti nella *maggioranza* [...] ¹⁴.

Se in un primo momento si poteva credere che con la locuzione 'volontà generale' Rousseau volesse alludere all'idea di unanimità, la lettura di quest'ultimo e breve passo del *Contratto sociale* comprova che, in realtà, la volontà generale non è altro che la volontà della maggioranza, che assurge ad unanimità – divenendo generale – nel momento in cui vi si conformano forzatamente anche coloro che risultino in minoranza, in quanto hanno precedentemente sottoscritto un patto (quello sì, approvato all'unanimità) attraverso il quale hanno ceduto tutti i loro diritti alla collettività – «All'infuori di questo contratto originario, la decisione della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri; è questa una conseguenza del contratto stesso» ¹⁵.

L'idea di uguaglianza estrema (che Rousseau fa coincidere artatamente con quella di libertà) promossa dal *Contratto sociale*, fu d'ispirazione per i fatti del 1789 nonché per l'implementazione di un vero e proprio esempio di *regime democratico totalitario*, il Terrore Giacobino, come magistralmente dimostrato da Jacob Talmon ¹⁶. Invero, già nel XIX secolo alcuni pensatori iniziarono a mettere in questione la bontà della prospettiva rousseauiana, chiedendosi se il principio di sovranità popolare, per quanto irrinunciabile, non

Luiss University Press, Roma 2020, p. 31 e ss. (ed. or., *The Will of the People. A Modern Myth*, Polity Press, s.l. 2018).

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, pp. 196-197 (corsivi aggiunti).

¹⁵ *Ivi*, p. 196.

¹⁶ Cfr. J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino 2000² (ed. or., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, Paris 1952).

avesse bisogno di essere limitato¹⁷ affinché non si trasformasse in *tirannia della maggioranza*¹⁸.

Cionondimeno, la succitata preoccupazione è presente sin dalle origini in terra statunitense, dove James Madison, all'indomani dalla prima grande *rivoluzione costituzionale*¹⁹, riflette sull'esigenza di evitare simili derive. Non è un caso che, in un articolo apparso nel 2010 sul «Journal of Democracy», Marc Plattner²⁰, in cerca di un possibile antidoto alla tentazione maggioritaria del populismo, proponga di recuperare proprio la lezione del celebre *Federalist 10*, scritto in cui, tra le altre cose, Madison affronta la questione delle fazioni, che definisce come un insieme di cittadini «accomunati per passione o per interesse da un qualche impulso in contrasto con i diritti degli altri cittadini o con l'interesse generale e permanente della comunità». Convinto che la formazione di fazioni sia inevitabile, in quanto «Finché la ragione umana resterà fallibile e l'uomo sarà libero di metterla alla prova, si formeranno sempre opinioni diverse», Madison ritiene necessario operare un bilanciamento tra governo popolare e salvaguardia dei diritti, per evitare lo scivolamento del principio di sovranità popolare in *tirannide della maggioranza*:

Ci sono due metodi per eliminare le cause scatenanti di una fazione: il primo è privarla della libertà necessaria alla sua esistenza; il secondo è trasmettere a ogni cittadino le stesse opinioni, le stesse passioni e gli stessi interessi.

Il primo metodo ci offre un perfetto esempio di rimedio peggiore del male. [...] Tuttavia, se il] primo accorgimento è poco saggio, il secondo è impraticabile²¹.

E aggiunge che, invero, finché si trovano in minoranza le fazioni non sono pericolose, poiché in tal caso interviene quel

principio repubblicano [...] che consente alla maggioranza di intralciarne i piani scellerati per mezzo del voto. [...]

Quando invece la maggioranza è parte di una fazione, il governo popolare – come forma di governo – le permette di sacrificare il bene collettivo e i diritti di altri cittadini in nome della propria passione o del proprio interesse.

¹⁷ Cfr. B. CONSTANT, *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 2020 (ed. or., *Principes de politique: Applicables à tous les gouvernements*, s.e., s.l. 1815).

¹⁸ Cfr. A. TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2021¹⁴ (ed. or., *De la démocratie en Amérique*, s.e., s.l. 1835).

¹⁹ Cfr. B. AKKERMAN, *Revolutionary Constitutions: Charismatic Leadership and the Rule of Law*, Belknap Press, Cambridge 2019.

²⁰ Cfr. M. PLATTNER, *Democracy's Past and Future: Populism, Pluralism, and Liberal Democracy*, in «Journal of Democracy», 2010, n. 21(1), pp. 81-92.

²¹ J. MADISON, *Il Federalista n. 10 e n. 51*, IBL Libri, Torino 2013 (edizione digitale) (ed. or., *The Federalist Papers # 10 and # 51*, s.e., s.l. 1787-1788).

L'oggetto fondamentale delle nostre indagini, dunque, è come assicurare il bene comune e i diritti individuali contro il rischio della faziosità e, allo stesso tempo, preservare lo spirito e la forma del governo popolare²².

La distanza che separa Madison da Rousseau è tanto siderale quanto evidente: se per Rousseau la maggioranza è autorizzata (*per contratto*) a ricondurre la/e minoranza/e recalcitrante/i nei ranghi della volontà generale, per Madison deve essere affatto impedito che la maggioranza possa accordarsi portando a compimento misure oppressive. Con tali riflessioni, l'americano individua *ante litteram* il dilemma che attanaglia da sempre la storia evolutiva dei moderni regimi popolari, vale a dire la difficoltà di coniugare la regola della maggioranza, cardine dei sistemi democratici, con la necessità di riconoscere uguale dignità alle minoranze.

3. Limiti della sovranità popolare: costituzionalismo vs populismo

Negli Stati Uniti la Costituzione svolse questa funzione di limitazione del potere popolare già dagli anni successivi alla Rivoluzione (tant'è vero che la prima applicazione del principio di *judicial review*, vale a dire la prerogativa di invalidamento delle leggi approvate dal Congresso se in contrasto col dettame costituzionale, risale al 1803)²³.

Nulla infatti garantisce che i molti, qualora si raccolgano insieme, sappiano giudicare con saggezza secondo virtù, come invece un noto adagio aristotelico vorrebbe. Una maggioranza può prendere decisioni esecrabili, finanche suicide per la vitalità della democrazia stessa, come accadde effettivamente nel caso dei totalitarismi novecenteschi, che si affermarono percorrendo la via della legalità. Hitler, Mussolini e Pétain conquistarono il potere ottenendo la maggioranza dei voti in Parlamento²⁴, poi lo distrussero: a permettere ciò fu proprio la mancanza di una Legge fondamentale, superiore al Parlamento stesso e impossibile da modificare legittimamente per qualsiasi potere costituito.

La lezione della storia fu recepita dal costituzionalismo garantista affermatosi nel secondo dopoguerra che, prevedendo procedure aggravate in caso di modifica della Costituzione (Cfr., ad esempio, l'art. 138 della Costituzione della Repubblica italiana)²⁵ e blindandone altresì alcune parti (Cfr., ad esempio, l'art. 139 della stessa, che sancisce il divieto di revisione della forma

²² *Ibidem*.

²³ La causa in questione, tra l'altro, vedeva contrapposti il giurista William Marbury e lo stesso James Madison. Su questo si veda E.W. NELSON, *Marbury v. Madison. The Origins and Legacy of Judicial Review*, University Press of Kansas, Lawrence 2018² [2000].

²⁴ Cfr. O.R. PAXTON, *The Anatomy of Fascism*, Alfred H. Knopf, New York 2004.

²⁵ Per la consultazione degli articoli citati della *Costituzione della Repubblica Italiana*, si rimanda a <<https://www.senato.it/istituzione/la-costituzione>>.

Repubblicana), diede luogo a un processo c.d. di *irrigidimento* di tale Legge fondamentale, accompagnato dalla successiva introduzione di un organo di sorveglianza *ad hoc* (in Italia, ad esempio, la Corte costituzionale)²⁶.

Le moderne Costituzioni stabiliscono incontrovertibilmente che la sovranità è una prerogativa popolare. Tuttavia, l'istituzione di un assetto a due livelli che prevede la subordinazione della legge prodotta in Parlamento a quella costituzionale, è venuta a configurarsi quale *limitazione* del potere legislativo²⁷, perciò il «passaggio dallo Stato di diritto di matrice ottocentesca allo Stato Costituzionale si accompagna all'archiviazione dell'idea di sovranità popolare illimitata come fondamento del potere politico»²⁸. Il popolo è il soggetto depositario della sovranità perché considerato fonte dell'autorità nonché della legittimità del potere, ma l'esercizio effettivo di tale prerogativa è altra cosa: esso è infatti ammesso *solo* «nelle forme e nei limiti» previsti dalla Costituzione (come recita, ad esempio, la seconda parte dell'art. 1 della Costituzione della Repubblica italiana). Si potrebbe dunque affermare che nelle moderne democrazie costituzionali il potere, non essendo incardinato in un organo né in una funzione, per assurdo non appartiene a nessuno, neanche a chi lo esercita²⁹, che è legittimato a farlo solo in veste di temporaneo fiduciario dell'autorità pubblica e vincolato dal rispetto delle norme costituzionali.

Se, seguendo la lezione di Nicola Matteucci, ammettiamo che il costituzionalismo contemporaneo possa essere generalmente definito come una «tecnica giuridica attraverso la quale ai cittadini viene assicurato l'esercizio dei loro diritti individuali e, nel contempo, lo Stato è posto nella condizione di non poterli violare»³⁰, ci rendiamo conto che esso dà luogo, paradossalmente, a un sistema in cui a governare sono invero le minoranze, poiché è stabilito anzitutto che alla base del potere del popolo vi sono l'eguaglianza e le libertà dei singoli³¹, nonché i diritti fondamentali a essi riconosciuti, che fungono da argine all'abuso del potere di maggioranze transeunti e prevaricatrici³².

²⁶ Cfr. N. MATTEUCCI, *Breve storia del costituzionalismo*, a cura di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 2010.

²⁷ Cfr. H. KELSEN, *La garanzia giurisdizionale della Costituzione (La giustizia costituzionale)*, in Id., *La giustizia costituzionale*, a cura di G. Geraci, Giuffrè, Milano 1981 (ed. or., *La garantie juridictionnelle de la Constitution (La justice constitutionnelle)*, in «Annuaire Inst. intern. dr. publ.», 1929, pp. 192-201).

²⁸ L. MARCHETTONI, *op. cit.*, p. 88.

²⁹ Cfr. N. URBINATI, *The substantialisation of popular sovereignty*, in «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 2021, n. 1, pp. 31-53.

³⁰ N. MATTEUCCI, *op. cit.*, p. 23.

³¹ Cfr. G. DUSO, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022, p. 53.

³² Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 2014⁴ [1984], *passim*. Su questo punto si veda anche H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, a cura di M. Barberis, trad. it. di G. Melloni, 1995⁵, p. 101 (ed or., *Wom Wesen*

Anzi, a ben vedere, la complessa architettura di *pesi e contrappesi* che struttura gli attuali sistemi democratici non si traduce meramente in una tecnica di protezione delle minoranze, fondando altresì un regime di tutela della maggioranza dai suoi rappresentanti, i quali, altrimenti, data l'assenza di mandato imperativo, potrebbero prendere decisioni che ne mettano a rischio i diritti. Effettivamente, gli esempi storici sopra menzionati avvalorano la bontà di questa tesi, ma le società tendono a dimenticare le lezioni apprese dalle generazioni precedenti, specialmente quando non hanno vissuto direttamente certe esperienze traumatiche³³: ecco allora che si fa strada, *di nuovo*, un modo altro di intendere la sovranità popolare. Infatti, le istanze populiste emerse a partire dagli anni '90 del secolo scorso in risposta alle criticità sottese al processo di globalizzazione, mirano a un modello costituzionale alternativo³⁴, che si sostanzia fundamentalmente nella riproposizione di una prospettiva istituzionale monista.

Infatti, la tensione tra regola della maggioranza e realtà della protezione costituzionale delle minoranze, mai definitivamente superabile, pone una sfida permanente al sistema, e lo sfruttamento di tale criticità consente agli odierni populismi, promotori di una concezione della sovranità popolare intesa come volontà generale, di trovare una base per le loro rivendicazioni. L'impersonalità del potere è pertanto denunciata quale stratagemma progettato per permettere alla minoranza della popolazione di dominare la maggioranza, che invece aspira irresistibilmente a farsi *tutto*, come Rousseau insegna, e come Laclau ribadisce: «Il populismo esige una divisione dicotomica della società in due fronti, uno dei quali presenta se stesso come *parte per il tutto*»³⁵.

Attraverso l'adozione di una tale prospettiva, definibile *pars pro toto*³⁶, è istituita un'associazione tra *maggioranza* e *verità*³⁷: il 'popolo maggioranza' è

und Wert der Demokratie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929): «[la] protezione della minoranza è la funzione essenziale dei cosiddetti diritti fondamentali, o diritti dell'uomo e del cittadino, che vengono garantiti in tutte le moderne Costituzioni delle democrazie parlamentari».

³³ Cfr. POLIBIO, *Storie, libro VI. L'eccellenza della Costituzione romana*, Rizzoli edizioni "Il Corriere della Sera", Milano 1970, § 9.

³⁴ Cfr. G. MARTINICO, *La tensione fra populismo e costituzionalismo post totalitario: il caso italiano in una prospettiva comparata*, in G. Delledonne, G. Martinico, M. Monti, F. Pacini, *Populismo e Costituzione. Una prospettiva giuridica*, Mondadori Education, Milano, pp. 1-39.

³⁵ E. LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 79 (corsivi aggiunti).

³⁶ Secondo M. CANOVAN, *The People, Polity*, Cambridge-Malden 2005, cap. 4, il rapporto tra populismo e democrazia può essere compreso proprio sulla base della dialettica tra il tutto e le parti.

³⁷ Naturalmente, sulla base delle argomentazioni sviluppate sopra, si capisce la fallacia logica sottesa a tale operazione: il principio di maggioranza è sprovvisto di qualunque valore epistemico. Per ulteriori approfondimenti si veda F. VIOLA, *Il principio di maggioranza e la verità nella democrazia*, in «Dialoghi», 2004, n. 3, pp. 1-8.

il *vero* popolo³⁸, l'unico davvero legittimato a essere sovrano, di conseguenza, per conferire concretezza alle norme e alle istituzioni, occorre che esse siano la diretta³⁹ espressione della sua volontà, e ciò induce chi lo rappresenta a sentirsi legittimato a spingere in direzione di un accentramento dei poteri dell'esecutivo e/o a mettere a tacere il dissenso su scelte politiche importanti. Ma in tal modo non è sostenuta la priorità politica della volontà del popolo, bensì la supremazia della volontà della maggioranza del popolo su alcune sue parti (e contro di esse)⁴⁰, con il conseguente slittamento del principio della maggioranza, esistente in democrazia, in *maggioritarismo radicale*.

Svariati studi condotti mediante le categorie interpretative proprie della scienza giuridica e aventi a oggetto l'azione di esecutivi a guida populista⁴¹ attestano come il populismo (segnatamente quello di governo) si proponga di sciogliere la regola della maggioranza da ogni vincolo istituzionale al fine di operare una fusione tra la volontà di una parte del popolo e quella dello Stato⁴². Per quanto non esista un caso uguale all'altro, l'elemento accomunante può essere definito in termini di *iperattività riformatrice*: a prendere corpo attraverso tale attività, consistente nella costante promozione di riforme istituzionali/costituzionali, è precisamente un tentativo di «occupazione delle istituzioni e dello Stato»⁴³.

Perciò, per quanto le narrazioni populiste si basino sull'individuazione di nemici che non permetterebbero al popolo di essere sovrano, nasce il legittimo sospetto che tale operazione sia in realtà strumentale e serva a giustificare il perseguimento di un altro scopo, vale a dire realizzare uno stravolgimento delle procedure del costituzionalismo liberale (reale nemico del populismo e vera sfida della sua agenda) in quanto esso, con il suo focus sui diritti individuali, sullo stato di diritto e sul controllo del potere attraverso un sistema definito di *pesi e contrappesi* e di *istituzioni contro-maggioritarie*, rappresenta l'ostacolo principale da superare.

³⁸ Cfr. N. URBINATI, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna 2020, *passim* (ed. or., *Me the People. How Populism transforms democracy*, Harvard University Press, 2020).

³⁹ L'aggettivo «diretta» non inerisce alla pratica della democrazia diretta, viene qui utilizzato piuttosto nel senso di *coincidente*.

⁴⁰ Cfr. N. URBINATI, *Populism and the Principle of Majority*, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (a cura di), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford academic, 2017, pp. 571-589 (edizione digitale).

⁴¹ Cfr., ad esempio, G. DELLEDONNE, *Il populismo di governo: l'esperienza della XVIII legislatura*, in G. Delledonne, G. Martinico, M. Monti, F. Pacini, *op. cit.*, pp. 73-99; S. GIANELLO, *Quando la democrazia cessa di essere tale: il caso dell'Ungheria e i riferimenti dell'Unione europea*, in «Percorsi costituzionali», Jovene, Napoli 2022, n. 3, pp. 607-623.

⁴² Cfr. N. URBINATI, *Populism and the Principle of Majority*, *cit.*

⁴³ Cfr. J.W. MÜLLER, *Populism and Constitutionalism*, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (a cura di), *op. cit.*, pp. 590-606.

4. Conclusioni

Sulla base dell'indagine svolta, sono stati distinti due possibili modi di concepire la sovranità popolare, rispettivamente, 'monista' e 'pluralista'; le origini di tale dicotomia sono state ricondotte alla "contrapposizione" tra Rousseau e Madison⁴⁴, per argomentare che la storia evolutiva di questo concetto è pervasa, *sin dall'inizio*, dall'antinomia mai perfettamente dialettizzabile tra singolarità e pluralità, nonché dalla tentazione di appiattire il concetto democratico di 'uguaglianza' su quello di 'indifferenziazione'⁴⁵ in nome di un presunto rafforzamento del principio di 'sovranità del popolo': se consideriamo fondate le argomentazioni sin qui esposte, anche le dinamiche conflittuali che dominano l'attualità politica – descrivibili in termini di scontro tra populismo e costituzionalismo – possono essere interpretate come espressione della permanente tensione tra l'esigenza di riconoscere tale principio e quella di limitarlo.

Il più delle volte, gli studiosi di scienza politica tendono a ricondurre l'insorgenza e la diffusione di politiche (*neo*)populiste alle criticità che attanagliano la vita delle liberaldemocrazie contemporanee, considerandole, dunque, una reazione alle trasformazioni socio-economiche che interessano, ormai strutturalmente, il moderno stato liberale. Eppure, per quanto tali fattori rappresentino una componente cruciale⁴⁶, le indagini politologiche interamente schiacciate sull'analisi delle contingenze rischiano di risultare parziali. Per converso, il nostro approccio analitico, inscrivendo l'analisi sul fenomeno politico del populismo nella *storia del concetto di sovranità popolare*⁴⁷, lo concepisce come elemento *strutturale* della moderna politica democratica: in fondo, l'atto di costruzione del popolo è sempre stato un esercizio di esclusione/inclusione⁴⁸, e il populismo non fa altro che amplificarne l'importanza connettendolo in maniera inestricabile alla questione della sovranità.

⁴⁴ In M.G. CARACENI, *Paradigmi della 'sovranità popolare'*, cit., è tracciato un parallelismo tra *monismo* rousseauiano e logica dell'*equivalenza* laclauiana, nonché tra pluralismo *madisoniano* e logica della *differenza* laclauiana, che qui non è possibile riproporre.

⁴⁵ Calzante, a tal riguardo, è la prospettiva di M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, *La storia sacrificale*, SE, Milano 2020, p. 174 (ed. or., *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Fundación María Zambrano, s.l. 1958): «L'uguaglianza di tutti gli uomini, "dogma" fondamentale della fede democratica, dovrà essere l'uguaglianza tra persone umane, non tra qualità o caratteri, perché *uguaglianza non significa uniformità*» (corsivi aggiunti).

⁴⁶ Si pensi al populismo di fine '800, manifestatosi in seguito alla transizione dalla società agraria a quella industrializzata. L'attuale ondata di (*neo*)populismo, invece, può essere ricondotta alla globalizzazione e internazionalizzazione dei flussi di capitale. Per una ricostruzione storica delle c.d. *ondate* populiste, si rinvia al classico M. CANOVAN, *Populism*, cit. Per una ricognizione più recente, si veda M. REVELLI, *op. cit.*

⁴⁷ Cfr. D. KELLY, *Populism in the History of Popular Sovereignty*, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (a cura di), *op. cit.*, pp. 511-534.

⁴⁸ Cfr. G. BONAIUTI, *La parte. Note sulla politica del «popolo» di Jacques Rancière*, in «In nome del popolo sovrano. Meridiana», 2013, n. 77, pp. 145-174.

La nozione interclassista e antipopulista di popolo in don Luigi Sturzo

Nico Spuntoni*

Abstract: This paper provides an overview as to what popularism is. Popularism consists in a conceptualization of the Sturzo's notion of the people. I urge to properly distinguish popularism from populism given that Luigi Sturzo attributes high centrality to political parties and Parliament. This paper aims to make a comparison between popularism and fascism, by analyzing their differences. At the same time, this article deals with the incompatibility between the theoretical perspective of Sturzo with concepts such as "class struggle".

Keywords: The People; Populism; Popularism; Democracy; Antifascism.

1. La distanza con il populismo

Il concetto di popolo ha conosciuto un progressivo processo di trasformazione. Le diverse declinazioni teoriche che lo hanno interessato nel corso del Novecento sono finite alla base di modelli autoritari e totalitari. Ciò non è avvenuto nel caso del popolarismo.

Giuseppe Vedovato, professore di Storia dei trattati e politica internazionale e di Storia e istituzioni dei Paesi afroasiatici all'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma nonché parlamentare di lungo corso della Democrazia Cristiana, era solito parlare di 'populismo di don Sturzo'¹ e addirittura dell'«emergere di un populismo cattolico in contrasto con la Chiesa»² nei primi decenni del Novecento. Si tratta, tuttavia, di una definizione azzardata e

* Dottorando di ricerca in Scienze Giuridiche e Politiche - XXXVIII Ciclo, Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma. Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche (Storia contemporanea).

¹ G. VEDOVATO, *La politica estera italiana*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 1977, n. 4, p. 583.

² ID., *L'Italia in un mondo che cambia*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 1980, n. 1, p. 16.

che non è esagerato definire scorretta. Infatti, come ha ricordato qualche anno fa Flavio Felice:

nella prospettiva sturziana, non vi è spazio per quel populismo contemporaneo in cui il leader presenta sé stesso come l'incarnazione del popolo, categoria mistica, incarnata da un capo carismatico, né per una nozione di popolo organicistica: l'attributo "popolare" sta ad indicare piuttosto il metodo della partecipazione alla vita civile. Il "popolo" per Sturzo esprime una forza sociale di controllo, in quanto esercita la funzione di limite mediante organismi procedurali istituzionali³.

Il populismo punta a unificare politicamente il popolo attraverso il ruolo della leadership, il popolarismo, al contrario, diffida dal leaderismo, prediligendo una gestione collegiale della direzione politica ed esaltando i corpi intermedi. La sua idea stessa di sovranità implica una partecipazione del popolo alla vita pubblica che non si regge su una relazione diretta con il leader, ma necessita dell'intermediazione di organismi di rappresentanza. Alla luce di questa visione, i partiti sono vitali per il funzionamento dello Stato anche perché svolgono un compito di vigilanza sulle decisioni politiche. Per questo la democrazia rappresentativa è l'*habitat* naturale del popolarismo, prevedendo l'interposizione di organismi di varia natura tra il popolo e chi ritiene di interpretarlo. La debolezza che Sturzo rintraccia dello Stato liberale sta proprio nello scollamento tra vita politica e società italiana.

Se il populismo è strutturalmente antiparlamentare, tendendo a negare, come sostenuto da Nadia Urbinati, «autonomia alle istituzioni politiche, ma in particolare al potere legislativo»⁴, il Partito Popolare Italiano nasce nel 1919 con una forte connotazione democratico-parlamentare. Lo spiega efficacemente Gabriele De Rosa quando, ripercorrendo la nascita del Ppi, spiega:

Ecco il vero pericolo, indicato da Luigi Sturzo, in quel momento: che ci si abituasse a fare a meno del Parlamento, che si incominciassero a considerare come effettivi depositari della volontà, dell'anima della nazione le nuove costruzioni "fittizie", i fasci, i comitati interventisti, cioè le organizzazioni volontaristiche dell'antiparlamentarismo⁵.

Nel primo Dopoguerra, specialmente alla luce dell'occupazione di Fiume da parte di Gabriele D'Annunzio e dei suoi cosiddetti legionari, emerge drammaticamente tutta la debolezza delle istituzioni parlamentari, minacciate

³ F. FELICE, *"In mezzo alla gente": come passare dal populismo al popolarismo*, in «La Società», 2016, n. 4, p. 42.

⁴ N. URBINATI, *Democracy and populism*, in «Constellations», 1998, n. 1, p. 119.

⁵ L. STURZO, *Opere scelte*, I, *Il popolarismo*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Bari 1992, p. X.

all'interno dalla perdita di credibilità della vecchia Italia liberale e all'esterno dagli estremismi rossi e neri. In un simile contesto, la proposta di Sturzo si differenzia anche per la sua volontà di riportare il Parlamento al centro della vita politica nazionale perché «male si provvederebbe alla patria nostra, se pretesi comitati nazionali volessero assurgere a focolari di vita a sé; in dissenso e in contrasto col Parlamento stesso, per prendere in momenti difficili la direzione, anche al di sopra del governo»⁶.

A spaventare il presbitero siciliano è il processo di svuotamento del potere legislativo a vantaggio di quello esecutivo che fa da apripista all'affermazione del fascismo. Un timore che lo porta al famoso veto sul ritorno di Giovanni Giolitti, già mal visto per quelli che venivano considerati istinti demagogici, alla presidenza del Consiglio nel 1922 in nome della difesa delle prerogative delle forze parlamentari e con lo scopo di «costituire un governo di collaborazione invece di un governo di Gabinetto, il che trasferiva dal re ai partiti o ai gruppi la designazione del capo di governo»⁷.

2. Popolo e partito

Oltre alla difesa del Parlamento, c'è un altro aspetto a dimostrare l'antipopulismo di Sturzo: la centralità del ruolo dei partiti nella sua dottrina politica. Una caratteristica che, ad esempio, differenzia il popolarismo da una creatura contemporanea con tratti fortemente populistici qual è il fascismo sansepolcrista che si autoproclamava orgogliosamente antipartito al punto che Benito Mussolini, nel primo articolo su "Il Popolo d'Italia" del 3 luglio 1919, rivendicava: «I fasci non sono, non vogliono, non possono essere, non possono diventare un partito»⁸. Un'impostazione ben lontana da quella di Sturzo secondo cui «uno dei difetti fondamentali del nostro Parlamento, nell'ultimo trentennio, è stata la mancanza di partiti nel vero senso della parola»⁹. Nei suoi piani, il partito ha il compito di organizzare forze già esistenti e vitali nella società, instradandole con ordine alla rappresentanza popolare. Ai suoi occhi, la tendenza a occupare i posti di Parlamento e Governo è invece una disfunzione della reale funzione dei partiti. Per Sturzo, come osserva Alessandro Campi,

il partito politico, inevitabilmente destinato ad assumere un carattere organizzato e a radicarsi nel territorio, rappresenta invece lo strumento attraverso il quale incanalare le masse nelle strutture dello Stato demo-

⁶ *Ibidem*.

⁷ ID., *Il veto a Curzon e il veto a Giolitti (1923)*, in ID., *Il Partito Popolare Italiano*, Zanichelli, Bologna 1956, vol. II, p. 144.

⁸ B. MUSSOLINI, *Il «Fascismo»*, in "Il Popolo d'Italia", 3 luglio 1919.

⁹ L. STURZO, *Riforma statale e indirizzi politici*, Vallecchi, Firenze 1923, pp. 165-166.

cratico utilizzando il suffragio universale. Attraverso l'azione di rappresentanza svolta dal partito all'interno del Parlamento si tratta di favorire l'evoluzione dello Stato dalla sua forma aristocratico-liberale a quella popolare e sociale¹⁰.

L'antipopulismo del Ppi non lo rende incompatibile solo coi fascisti, ma anche coi socialisti accusati dal prete di Caltagirone di aver ceduto all'antiparlamentarismo dei massimalisti inseguendo l'obiettivo di «un socialismo di Stato» dove il potere viene gestito «in nome delle masse»¹¹.

Alla base della peculiarità del popolarismo, in grado di distinguerlo nettamente dal liberalismo in declino così come da socialismo e fascismo in ascesa, c'è la nozione di popolo che caratterizza il pensiero di Sturzo. Per il prete siciliano, la sovranità non spetta esclusivamente allo Stato e va declinata in senso plurarchico in base alle funzioni e quindi a Capo dello Stato, Parlamento, magistratura, Governo e anche al popolo. Proprio la nozione di popolo funge da perno del suo concetto di democrazia e conosce come limite il diritto naturale. Sturzo ritiene il popolo detentore del diritto all'autogoverno, così come Maritain al quale, non a caso, viene paragonato da Vittorio Possenti. Una comparazione che però tiene conto dei diversi ambiti di applicazione, perché «Sturzo si muove su un piano prevalentemente storico e sociologico, mentre Maritain su un piano prevalentemente filosofico»¹².

Il popolarismo altri non è che un netto rifiuto dell'identificazione del popolo con lo Stato. Sono significative a questo proposito le parole che il sacerdote scrive negli anni '30, mentre ha di fronte l'immagine del trionfo di autoritarismi e totalitarismi:

Con la sovranità popolare, ingenuamente concepita, si è creduto che il popolo sia investito di ogni potere; e per il popolo i suoi rappresentanti e, attraverso i rappresentanti, il governo. Ne è seguito che le libertà formali esistono ancora, sia pure qua e là di nome, ma le libertà sostanziali in gran parte sono venute meno. Il potere non ha più limiti: né morali né politici né economici né organici e tutto è o può essere oggetto della manomissione da parte dello Stato¹³.

¹⁰ A. CAMPI, *Luigi Sturzo critico della partitocrazia: dall'Italia liberale all'Italia repubblicana*, in «Rivista di Politica», 2020, n. 1, p. 52.

¹¹ L. STURZO, *Crisi e rinnovamento dello Stato, discorso pronunciato a Firenze il 18 gennaio 1922*, in Id., *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, pp. 246-248.

¹² V. POSSENTI, *L'azione umana: morale, politica e stato in J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, p. 164.

¹³ L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, Istituto Italiano Edizioni Atlas, Bergamo 1949, pp. 180-181.

3. L'interclassismo sturziano

A distinguere la nozione di popolo sturziana è anche il suo carattere indiscutibilmente interclassista. Come sostiene Flavio Felice nel suo *I limiti del popolo*, lo Sturzo dell'esilio londinese nel 1936 presenta il People and Freedom Group ricordando che «popolo e libertà è il motto di Savonarola; popolo significa anche democrazia, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell'intero popolo»¹⁴. Da un lato, bisogna riconoscere che il popolarismo non nasconde velleità progressiste laddove si vanta di un «programma cristiano-sociale» che lo differenzia da quei cattolici che «hanno un orientamento puramente conservatore in economia e nelle attività sociali reazionario»¹⁵. Sturzo, infatti, puntualizza che fondando il Ppi non dà vita, contrariamente a quanto auspicato da qualcuno, a

un partito clericale che tenesse in freno le masse operaie con il concorso della religione; contrastasse, anche con la forza, ogni aspirazione popolare, e facesse da puntello, per gli utili servizi, a quel partito dominante, che si compiacesse di tenere un certo equilibrio tra politica e religione¹⁶.

La sua iniziativa politica chiama a una mobilitazione delle masse contadine e della piccola borghesia rurale che punta a offrire loro un'alternativa rispetto alla proposta socialista ritenuta inadeguata a esaltare quell'essenza di socialità di cui devono far parte istituzioni e corpi intermedi, quindi incompatibile con uno Stato accentratore. Il suo obiettivo è proprio quello di rompere il monopolio della rappresentanza politica e sindacale delle classi lavoratrici finito nelle mani dei socialisti. Dal suo punto di vista, l'aspetto sociale ed economico non va scisso da quello politico e i cattolici devono impegnarsi in prima persona per la giustizia sociale all'interno di un contesto democratico.

L'antisocialismo che non implica un'abdicazione dalle lotte a favore dei diritti dei lavoratori viene rivendicato dallo stesso Sturzo quando scrive che «il popolarismo è [...] sociale nel senso di una riforma a fondo del regime capitalista attuale, ma si distacca dal socialismo perché ammette la proprietà privata, pur rivendicandone la funzione sociale»¹⁷.

Nel popolarismo non c'è un rifiuto a priori della lotta di classe e, paradossalmente, su questo punto Sturzo lamenta di essere stato copiato dai fascisti che, dice, «hanno ammesso, han preso da noi il principio che lotta di

¹⁴ ID., *Nazionalismo e internazionalismo*, Zanichelli, Bologna 1971, p. 108.

¹⁵ ID., *Opere scelte*, I, *Il popolarismo*, cit., p. 110.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ ID., *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico, Opera Omnia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, vol. VI, p. 168.

classe non è una ragione fatale assoluta, ma un episodio contingente, limitato e superabile»¹⁸. Dall'altro, però, il prete di Caltagirone prende le distanze pure dai socialisti, incompatibili a causa della loro «concezione materialista della vita, il principio della lotta di classe e il termine della dittatura economica e politica di una sola classe»¹⁹. La nozione interclassista di popolo fa sì che nel pensiero di Sturzo non possa esserci alcuna adesione alla lotta di classe nell'accezione marxista, a cui oppone invece quella che chiama *l'organizzazione di classe*. Nello Stato proletario di Marx, il sacerdote rintraccia il pericolo del totalitarismo e rimane di questa opinione fino alla fine, come si evince quando nel secondo Dopoguerra scrive che

la lotta di classe, quella marxista, è lotta politica, è lotta di struttura sociale (come si dice oggi) e tende di per sé ad una soluzione: o l'assoggettamento della classe padronale (pur mantenendo entro certi limiti la proprietà privata); ovvero l'eliminazione di tale classe attraverso l'economia statizzata o socializzata; ovvero il livellamento generale in una organizzazione economica comunistica. La prima soluzione ci dà il socialismo di stato; la seconda il socialismo di classe; la terza il socialismo comunista [...] Più volte ho ricordato ai lettori che fin oggi non è esistito nei paesi liberi un regime socialista veramente tale. Il regime che si afferma socialista è solamente quello dei paesi non liberi [...] si tratta di dittature²⁰.

La caratteristica interclassista, invece, ereditata nel secondo Dopoguerra dalla Democrazia cristiana, si rivelerà vincente a trasformare in diritti riconosciuti le necessità delle classi lavoratrici. Ciò a dispetto di quanto, invece, sostenuto da don Giuseppe De Luca che in un articolo dall'emblematico titolo di *Il fallimento del Partito popolare* pubblicato sulla rivista "Dibattito politico" antesignana del cosiddetto *cattocomunismo*, individuò nell'interclassismo uno degli errori di Sturzo²¹. L'argomento si era presentato alle origini del Ppi, durante il Congresso di Bologna del giugno 1919 e la proposta di trasformarlo in una forza classista ribattezzata «partito del proletariato cristiano»²², avanzata da Guido Miglioli, venne bocciata. Sempre in quell'occasione, fu Filippo Crispolti a rispondere a quelle istanze di sinistra, delineando una concezione più fedele all'idea originaria di Sturzo e dicendo che «il Partito popolare ita-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ ID., *Democrazia e socialismo*, in Id., *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1954-1956)*, *Opera omnia*, Zanichelli, Bologna 1972, vol. XIII, p. 387.

²¹ Cfr. A. OSSICINI, *Il «colloquio» con don Giuseppe De Luca. Dalla Resistenza al Concilio Vaticano II*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 114.

²² F. MALGERI, *Gli atti dei congressi del Partito Popolare Italiano*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 93.

liano è il partito di tutte le classi cristiane, le quali vogliono arrivare alla loro meta senza cadere negli errori del liberalismo da una parte e del socialismo dall'altra»²³.

L'azione sociale auspicata dal popolarismo non vede protagonista una classe tra le altre, ma il popolo nella sua interezza, definito *l'elemento del divenire*. È interessante notare che tra le ricette in campo sociale propugnate dal prete siciliano c'è la compartecipazione degli operai agli utili dell'azienda, una soluzione esclusa dai socialisti e che invece viene poi adottata dal fascismo repubblicano di Salò con la socializzazione delle imprese annunciata il 15 gennaio 1944 e divenuta una sorta di *totem* ideologico del neofascismo nel Dopoguerra, fulcro del mito della *terza via* tra marxismo e capitalismo che, in realtà, aveva già individuato Sturzo. In questo senso l'accusa sturziana ai fascisti di aver preso dal popolarismo la sua componente interclassista sembra trovare conferma. Ma lo spirito di collaborazione tra classi, rivendicato almeno sulla carta dal fascismo, si differenzia da quello di matrice popolare: quest'ultimo, infatti, presenta un concetto di eticità che «deriva dal Cristianesimo e che dà il fondamento ai rapporti di giustizia e di carità»²⁴. Inoltre, la *terza via* tracciata dal popolarismo non è solo tra marxismo e capitalismo ma anche tra individualismo e Stato etico, la forma individuata dall'ideologo del fascismo Giovanni Gentile per superare quello che chiamava «lo Stato agnostico del vecchio liberalismo»²⁵. Ecco perché Sturzo critica l'idea di Stato forte che contrassegna il fascismo e gli altri totalitarismi: lo preoccupa, infatti, l'affermarsi di uno Stato al di sopra della legge positiva e della legge naturale.

Se nel campo della politica, proprio in funzione antifascista, Sturzo apre in alcune fasi ad un'unità d'azione con le sinistre, per ciò che riguarda il terreno sociale mai viene meno a rimarcare il distinguo con le forze socialcomuniste, fedele a quanto scritto nell'articolo *Il nostro programma ai lavoratori italiani*, pubblicato nel dicembre del 1900:

I democratici cristiani non fanno come i socialisti, che promettono quasi il paradiso in terra, lusingando il popolo; essi riconoscono quel che si può e quel che si deve fare, perché, nonostante le disuguaglianze di ciascuno, siano rispettati i diritti e i doveri che la natura e la civiltà largiscono a tutti²⁶.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ G. GENTILE, *Politica e cultura*, a cura di H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1991, vol. I, p. 34.

²⁶ L. STURZO, *Il nostro programma. Ai lavoratori italiani*, in Id., «La Croce di Costantino». *Primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e sulle autonomie comunali*, a cura di G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, p. 60.

Una linea coerente con l'idea di popolo interclassista ed antipopulista alla base del popolarismo, una dottrina politica nettamente opposta all'«atteggiamento politico parlaiuolo e follaiuolo»²⁷ degli estremismi di destra e di sinistra di ieri, oggi e domani.

²⁷ L. STURZO, *Relazione al secondo congresso PPI a Napoli*, 1920, in G. De Rossi, *Il primo anno di vita del Partito popolare italiano*, Francesco Ferrari Editore, Roma 1920, p. 350.

Per una democrazia del conflitto Lefort, Manin, Rancière e Rosanvallon: sviluppi, aperture e aporie della teoria democratica

Domenico Simeoli*

Abstract: This paper explores the concept of democracy in the works of Claude Lefort, Bernard Manin, Jacques Rancière, and Pierre Rosanvallon, highlighting their distinctive yet interrelated perspectives. Lefort conceptualizes democracy as an “empty place of power,” emphasizing its indeterminate and conflictual nature, where no single entity can fully embody sovereignty. Manin, in contrast, focuses on the evolution of representative government, arguing that modern democracy operates through mechanisms of selection rather than pure electoral accountability. Rancière critiques this system, contending that democracy is inherently disruptive and consists of moments of egalitarian assertion against hierarchical structures. Rosanvallon, meanwhile, analyzes democracy beyond elections, stressing the role of counter-democratic mechanisms such as oversight, prevention, and evaluation to maintain legitimacy. Together, these theorists illustrate democracy as a dynamic and contested process rather than a fixed regime, shaped by tension between institutional frameworks and popular participation. Their perspectives reveal democracy’s fragility and its need for continuous reinvention.

Keywords: Legitimacy; Disagreement; Participatory democracy; Conflict; Government.

1. La democrazia come simbolismo del vuoto

Claude Lefort iniziò la sua carriera come studente e collaboratore di Maurice Merleau-Ponty, condividendo inizialmente un interesse per il marxismo. Tuttavia, a partire dagli anni Cinquanta, si allontanò dalle interpretazioni dogmatiche del marxismo, critiche che lo portarono a rompere con il Partito

* Dottore di ricerca in Scienze Giuridiche e Politiche, Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma, Settore Scientifico SPS/01.

Comunista Francese e successivamente con il movimento trotskista. Egli riteneva che il marxismo, nella sua realizzazione pratica nei regimi comunisti, avesse tradito i principi di emancipazione e libertà che inizialmente lo caratterizzavano.

La sua critica al marxismo si concentrava sul rischio intrinseco di trasformare l'ideologia in una nuova forma di oppressione totalitaria. Lefort sviluppò quindi una teoria del totalitarismo che metteva in luce come i regimi totalitari si fondino sulla pretesa di rappresentare la società nella sua totalità, eliminando ogni differenza e ogni spazio per il dissenso.

Una delle più celebri formulazioni del suo pensiero è la sua concezione della democrazia come “luogo vuoto del potere”. Secondo il pensatore francese, la grande innovazione della democrazia moderna è stata quella di separare simbolicamente il potere politico dalla sua incarnazione in una figura o in un'istituzione specifica, come avveniva nelle monarchie assolute o nei regimi totalitari. In una democrazia, il potere non appartiene a nessuno: è conteso, negoziato e sempre aperto al cambiamento.

Incorporato nel principe, il potere dava corpo alla società. E in questo modo vi si stabiliva un sapere latente, ma efficace, di quello che l'*uno* era per l'*altra*, per tutta l'estensione della società. È rispetto a questo modello che si disegna il tratto rivoluzionario e senza precedenti della democrazia. Il luogo del potere diventa un *luogo vuoto*.

Inutile insistere sui dettagli del dispositivo istituzionale. L'essenziale è che esso impedisce ai governanti di appropriarsi e identificarsi con il potere. Il suo esercizio è sottoposto alla procedura di una rimessa in gioco periodica. Si produce al termine di una competizione formale, le cui condizioni vengono preservate in modo permanente. Questo fenomeno crea un'istituzionalizzazione del conflitto¹.

Questa idea del “luogo vuoto” si collega alla visione di Lefort della società democratica come intrinsecamente conflittuale. La democrazia, in questi termini, è definita dalla pluralità e dall'incertezza. Non esiste un'unica verità politica che possa essere imposta: la società democratica è un campo in cui le differenze e i conflitti sono riconosciuti come legittimi e strutturali. Uno degli aspetti più originali della teoria di Lefort è la valorizzazione del conflitto come elemento essenziale della democrazia: il conflitto non è un elemento accidentale o da eliminare, ma una caratteristica intrinseca di una società democratica. Egli sottolinea che la democrazia moderna nasce dal riconoscimento della divisione e della pluralità, in contrapposizione alla pretesa totalitaria di un'unità assoluta.

¹ C. LEFORT, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, trad. it. di B. Magni, il Ponte, Bologna 2007, p. 27 (ed. or., *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Seuil, Paris 1986).

Nella visione del filosofo francese, il conflitto si manifesta su diversi livelli: politico, sociale e simbolico. A livello politico, esso si traduce nella competizione tra partiti, ideologie e interessi, che garantisce il dinamismo del sistema democratico. A livello sociale, il conflitto si esprime attraverso la lotta per il riconoscimento e la redistribuzione delle risorse, evidenziando la necessità di affrontare le disuguaglianze e di integrare le diverse istanze della società civile. A livello simbolico, il conflitto riguarda il significato stesso della democrazia, che resta aperto a interpretazioni e reinterpretazioni costanti.

In buona sostanza, il conflitto è ciò che impedisce alla democrazia di cristallizzarsi in una forma chiusa e autoritaria. La pluralità delle voci e la presenza di tensioni irrisolte garantiscono che il potere resti “vuoto”, cioè privo di un’incarnazione definitiva che ne monopolizzi la legittimità. In questo senso, la democrazia è un sistema sempre in divenire, che si alimenta della capacità di rimettere in discussione le proprie strutture e valori.

Lefort osserva inoltre che il conflitto democratico non deve essere inteso come distruttivo, ma come creativo. Esso è un motore di innovazione, capace di generare nuove forme di solidarietà e di aprire spazi per il riconoscimento di diritti e libertà. Proprio in questa apertura al cambiamento risiede la forza della democrazia, che si distingue dai regimi totalitari incapaci di tollerare la diversità e la contestazione: «In altri termini, la legittimazione del conflitto puramente politico contiene il principio di una legittimità del conflitto sociale in tutte le sue forme»².

Egli ha dedicato ampie riflessioni al fenomeno del totalitarismo, che considerava non come una semplice dittatura ma come un sistema politico e simbolico che tenta di abolire la distinzione tra società civile e Stato. Nei regimi totalitari, secondo questa prospettiva, il potere non è più separato dalla società, ma pretende di incarnare l’unità del popolo. Questa pretesa si traduce nella negazione di ogni pluralità e nella soppressione delle libertà individuali. Per questo egli descrisse il totalitarismo come una forma di “rappresentazione chiusa” della società, in cui il partito unico o il leader si pongono come incarnazione della volontà collettiva. Questa chiusura simbolica contrasta radicalmente con l’apertura della democrazia, che invece accetta il carattere irriducibilmente incompiuto e conflittuale della società.

Un altro elemento centrale del pensiero di lefortiano è la sua attenzione alla dimensione simbolica della politica. Egli sostiene che ogni società si costituisce attraverso un ordine simbolico che definisce le relazioni di potere, i valori condivisi e le modalità di legittimazione. Nelle società democratiche, questo ordine simbolico è caratterizzato dalla contingenza e dalla contestabilità, mentre nelle società totalitarie è rigidamente determinato e non ammette alternative. Lefort collega questa visione simbolica alla sua lettura della mo-

² *Ivi*, p. 28.

dernità. Con l'avvento della modernità, la certezza di un ordine trascendente è venuta meno, lasciando spazio a una condizione di radicale incertezza. La democrazia, seguendo queste coordinate, è l'unica forma di organizzazione politica che accetta e istituzionalizza questa incertezza, facendo della pluralità e del conflitto una fonte di vitalità piuttosto che una minaccia.

Letta in questi termini la democrazia non è un sistema statico ma un processo aperto e dinamico. Essa richiede una continua vigilanza per evitare che il potere venga monopolizzato o che le differenze vengano soffocate. In un mondo in cui le certezze ideologiche sono sempre più rare, la visione di Lefort offre un potente antidoto contro le tentazioni totalitarie e un invito a riconoscere la bellezza e la complessità della pluralità democratica, distinguendo tra politica (*la politique*) e politico (*le politique*):

- *Politica*: è l'ambito specifico delle attività politiche, delle istituzioni, delle elezioni, dei partiti e dei conflitti quotidiani legati al potere.
- *Politico*: è invece una dimensione più profonda e fondamentale, che riguarda la costituzione simbolica della società stessa. È ciò che rende possibile la coesistenza sociale, organizzando il rapporto tra i membri di una comunità attraverso il riconoscimento di un ordine simbolico.

Il politico, quindi, non si riduce alle istituzioni o ai meccanismi di governo, ma è una sfera più ampia che riguarda il significato e la legittimità dell'ordine sociale.

2. Bernard Manin e i principi del governo rappresentativo

Il concetto di conflitto occupa una posizione centrale nella teoria democratica di Bernard Manin, il quale ha analizzato le dinamiche della rappresentanza e della competizione politica nel quadro della democrazia moderna. Nel suo celebre testo *Principi del governo rappresentativo*³, egli esplora le tensioni intrinseche tra il principio della rappresentanza e quello della partecipazione diretta, mostrando come il conflitto sia una componente strutturale e imprescindibile del funzionamento democratico. Uno degli aspetti fondamentali della sua riflessione riguarda la natura della rappresentanza democratica, che egli distingue nettamente dalla democrazia diretta dell'antichità. A differenza dei sistemi ateniesi basati sull'estrazione a sorte, la democrazia moderna si fonda su un modello competitivo in cui il conflitto tra élite politiche è essenziale per garantire il ricambio e la responsabilità delle istituzioni.

³ B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, trad. it. di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna 2011 (ed. or., *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, New York 1997).

La competizione elettorale non è soltanto un meccanismo di selezione dei governanti, ma rappresenta anche un'arena in cui si confrontano visioni diverse del bene comune, generando uno spazio di conflitto regolato che permette il mantenimento della pluralità politica.

Rimane il fatto, tuttavia, che il governo rappresentativo non fu inventato come sistema in cui i rappresentanti, una volta eletti, avrebbero completamente sostituito i rappresentati fino alle elezioni successive. Si intendeva che i cittadini avrebbero conservato il diritto di far sentire le loro voci o le loro proteste in *qualsiasi* momento⁴.

Egli evidenzia inoltre il ruolo del dissenso nell'ambito della rappresentanza. Egli sostiene che il conflitto tra governanti e governati non è un'anomalia del sistema, ma una sua caratteristica costitutiva. La democrazia rappresentativa, infatti, non mira a eliminare le divergenze tra cittadini e classe politica, bensì a canalizzarle in un processo di mediazione istituzionale. Questo aspetto si lega a una critica implicita al modello deliberativo puro, che presuppone un consenso razionale e progressivo. Al contrario, Manin riconosce che il conflitto è inevitabile e, anzi, benefico, in quanto stimola la discussione pubblica e impedisce l'omogeneizzazione del dibattito politico.

Un ulteriore elemento di interesse nella sua teoria è il rapporto tra il conflitto e l'indipendenza dei rappresentanti, sottolineando come la democrazia rappresentativa contempli una tensione tra la volontà popolare e l'autonomia decisionale degli eletti. Questo scarto, che può essere fonte di malcontento e contestazione, è tuttavia essenziale per garantire un'effettiva deliberazione politica, evitando che i rappresentanti si riducano a meri esecutori della volontà immediata della maggioranza.

Inoltre, il conflitto non si manifesta esclusivamente nella sfera elettorale e istituzionale, ma pervade anche il discorso pubblico e i processi decisionali quotidiani. Il confronto tra idee diverse, la dialettica tra interessi contrapposti e la competizione tra visioni alternative del bene comune sono aspetti che definiscono il funzionamento stesso delle democrazie. La pluralità delle opinioni e la loro conflittualità sono elementi necessari per evitare derive oligarchiche o populistiche.

Un altro punto rilevante è la dimensione storica del conflitto nella democrazia rappresentativa. Manin analizza come le istituzioni democratiche si siano evolute nel tempo proprio grazie alle dinamiche conflittuali che hanno caratterizzato i diversi contesti storici. Dalle prime forme di governo rappresentativo nell'Inghilterra del XVII secolo fino alle moderne democrazie costituzionali, il conflitto tra poteri e tra visioni della società ha svolto un ruolo propulsore nell'ampliamento dei diritti e nella stabilizzazione delle istituzioni.

⁴ *Ivi*, p. 286.

Di grande impatto è l'importanza del ruolo dei media nella gestione del conflitto democratico. Con la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, il confronto politico è divenuto più accessibile al pubblico, ma al tempo stesso è stato soggetto a nuove dinamiche di polarizzazione e manipolazione. La costruzione del consenso attraverso i media introduce nuove sfide nella gestione del dissenso e nella rappresentazione della pluralità delle posizioni politiche.

Infine, Manin riflette sulle possibili evoluzioni future del conflitto democratico alla luce delle trasformazioni digitali e della crescente disintermediazione politica. La diffusione delle piattaforme social ha reso il conflitto ancora più visibile e immediato, ma ha anche generato nuovi problemi legati alla frammentazione dell'opinione pubblica e alla difficoltà di costruire un discorso collettivo coerente. Le implicazioni di questa evoluzione sono ancora oggetto di dibattito, ma confermano la centralità del conflitto nella vita democratica⁵.

In definitiva, il concetto di conflitto in questa innovativa teoria democratica non è visto come un elemento da superare o risolvere, ma come una dimensione imprescindibile della politica democratica. Lungi dall'essere un segno di disfunzione, il conflitto è il motore del processo democratico, in quanto garantisce il pluralismo, il controllo reciproco tra istituzioni e l'evoluzione del dibattito pubblico. La sua prospettiva permette dunque di superare visioni eccessivamente armoniche della democrazia, riconoscendone il carattere dinamico e contestato. Il conflitto, lungi dall'essere un problema da eliminare, è una condizione necessaria per il progresso delle istituzioni democratiche e per il mantenimento di una società aperta e inclusiva.

3. Jacques Rancière: Il conflitto come essenza della politica e il disaccordo come principio di emancipazione

Per Jacques Rancière la democrazia è un processo di *rottura e conflitto* che si oppone alla stabilità delle gerarchie politiche. Non è una semplice forma di governo, ma un evento che accade ogni volta che si ridefinisce il concetto di uguaglianza e partecipazione. La politica, dunque, è sempre una lotta tra chi è incluso e chi è escluso, e il dissenso è il suo elemento essenziale.

Questa visione rende il suo pensiero fondamentale per comprendere i movimenti sociali contemporanei, le rivolte popolari e le lotte per il riconoscimento politico.

Il concetto di disaccordo si sviluppa come una nozione centrale della sua riflessione politica e filosofica, ponendosi in contrasto con l'idea classica di consenso e di ordine gerarchico della società. Nella sua opera *Il disaccordo* (*La méésentente*, 1995), il filosofo francese propone una visione della politica

⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 286-287.

non come una semplice amministrazione del sociale o come la gestione di interessi divergenti, ma come un campo di lotta in cui si definisce chi ha voce e chi invece è ridotto al silenzio: «La politica esiste nel momento in cui l'ordine naturale del dominio viene interrotto dall'istituzione di una parte dei *senza-parte*»⁶.

Egli distingue nettamente la *politica* dalla *polizia*. Quest'ultima non va intesa nel senso comune di forza dell'ordine pubblico, bensì come l'insieme delle pratiche e delle istituzioni che regolano e distribuiscono i ruoli, gli spazi e i modi di espressione in una società. La "polizia" rappresenta quindi la gestione dell'ordine esistente, il mantenimento di un assetto in cui ogni soggetto ha un posto definito e non vi è spazio per una reale contestazione dell'organizzazione sociale.

Ci sono due maniere di contare le parti della comunità. La prima si limita a contare delle parti reali, dei gruppi effettivi definiti attraverso le differenze nella nascita, nelle funzioni, nei posti e negli interessi che costituiscono il corpo sociale, con l'esclusione di ogni supplemento. La seconda conta "in più" una parte dei senza-parte. Chiameremo la prima polizia, la seconda politica⁷.

La politica, al contrario, emerge quando questo ordine viene contestato attraverso un atto di *disaccordo* (*mésentente*), ossia quando coloro che erano esclusi dal discorso pubblico affermano la propria voce e si riconoscono come soggetti politici. Il disaccordo non è semplicemente un'opinione divergente all'interno di un dibattito già dato, ma una vera e propria *rottura del quadro consensuale* che determina chi può parlare e chi invece è considerato non avente diritto alla parola.

Rancière insiste sul fatto che il disaccordo non è una divergenza di opinioni all'interno di un linguaggio condiviso, ma un fenomeno più radicale: riguarda la ridefinizione stessa di ciò che è dicibile e pensabile. Chi è escluso dal discorso politico non è semplicemente qualcuno che non viene ascoltato, ma qualcuno la cui stessa parola non è riconosciuta come legittima. Il disaccordo accade quando coloro che erano privi di parola si impongono sulla scena pubblica e rivelano l'arbitrarietà delle gerarchie esistenti.

Un esempio emblematico proposto da Rancière è quello dell'Antica Grecia, dove la politica si manifesta nel momento in cui i *demos*, ossia coloro che non avevano diritto di parola nella *pólis*, si affermano come soggetti politici. La politica, in questo senso, è sempre una *rottura dell'ordine stabilito*, un atto

⁶ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. di B. Magni, Maltemi, Roma 2007, p. 33 (ed. or., *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995).

⁷ ID., *Aux bords du politique*, La Fabrique Éditions, Paris 1998 (trad. it. P. Primi, in «La Rosa di Nessuno», 3, 1, 2008, p. 162).

di ri-configurazione del “*regime del sensibile*”, cioè del sistema che stabilisce chi può vedere, sentire e dire cosa.

Il disaccordo si contrappone alla logica del consenso, che per il filosofo non è altro che un’illusione che neutralizza il conflitto e preserva l’ordine dominante. Le democrazie contemporanee, nella misura in cui cercano di eliminare il dissenso attraverso meccanismi di mediazione e razionalizzazione, tendono a ridurre la politica a mera governance, a una gestione tecnica dell’esistente, escludendo ogni possibilità di vera trasformazione sociale.

Il consenso, infatti, presuppone che i conflitti possano essere risolti all’interno di un quadro predefinito di regole e negoziazione, mentre il disaccordo mostra che, in molti casi, il problema è proprio nella definizione stessa del quadro e dei suoi partecipanti. Se alcuni individui non sono riconosciuti come aventi diritto alla parola, allora il conflitto non può essere risolto nei termini di un semplice confronto di opinioni, ma solo attraverso una trasformazione più profonda delle condizioni di partecipazione.

In ultima analisi, il concetto di disaccordo non è solo una teoria politica, ma un principio di *emancipazione*: esso indica il momento in cui gli esclusi si auto-affermano come soggetti politici, ridefinendo il senso stesso di ciò che è politico. Il disaccordo è dunque una forza creativa, un atto di libertà che disarticola le gerarchie esistenti e apre nuovi spazi di espressione e di azione. Il filosofo ci invita così a ripensare la politica non come un terreno di pacificazione, ma come un processo di continua ri-articolazione del possibile, dove l’emergere di nuove soggettività e voci è il vero motore della trasformazione sociale.

4. Pierre Rosanvallon, la Controdemocrazia: una nuova forma di vigilanza democratica

Pierre Rosanvallon ha sviluppato un’analisi articolata della democrazia contemporanea, soffermandosi in particolare sulle sue tensioni interne, sulle sfide della rappresentanza e sui meccanismi di legittimazione del potere. Uno dei suoi concetti più rilevanti e influenti è quello di ‘controdemocrazia’, elaborato nel suo lavoro *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*⁸. Questo concetto descrive una trasformazione fondamentale della democrazia moderna, caratterizzata da una crescente sfiducia nei confronti delle istituzioni rappresentative e da nuove forme di partecipazione civica e controllo politico.

Egli osserva che la democrazia moderna non si esaurisce più nel voto e nella delega ai rappresentanti eletti. Accanto a questi meccanismi tradizionali,

⁸ P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia. La politica nell’era della sfiducia*, trad. it. A. Bresolin, Castelveccchi, Roma 2012 (ed. or., *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006).

si sono sviluppate pratiche di controllo, sorveglianza e valutazione dell'operato delle istituzioni da parte della cittadinanza. Egli definisce questo fenomeno 'controdemocrazia', intendendolo non come un'opposizione alla democrazia, ma come un suo completamento e, al tempo stesso, un sintomo delle sue crisi interne. La controdemocrazia si esprime attraverso tre modalità fondamentali:

- *Il potere di sorveglianza*, i cittadini, attraverso media, movimenti sociali e organizzazioni non governative, monitorano l'operato delle istituzioni, segnalando eventuali abusi di potere e mancanze nella gestione pubblica.
- *Il potere di interdizione* che si manifesta nelle forme di mobilitazione popolare, come le proteste e le petizioni, che impediscono ai governi di adottare determinate misure considerate inaccettabili dalla popolazione.
- *Il potere di giudizio* quando i cittadini non solo esprimono dissenso, ma valutano costantemente le azioni delle istituzioni, attribuendo loro una legittimità variabile e dinamica, basata sulla fiducia pubblica⁹.

Questi tre strumenti di controdemocrazia mostrano come la partecipazione democratica si sia spostata dalla semplice elezione dei rappresentanti a un controllo continuo e diffuso sulla loro azione politica. Tuttavia, questa trasformazione non è priva di rischi. Se da un lato rafforza il senso di responsabilità delle istituzioni e garantisce maggiore trasparenza, dall'altro può sfociare in una crisi di legittimità democratica, alimentando il sospetto sistematico verso il potere e la paralisi decisionale. Rosanvallon collega strettamente il concetto di controdemocrazia alla questione della legittimità democratica. Nelle democrazie moderne, la legittimità del potere non si fonda più esclusivamente sulla sovranità popolare espressa nel voto, ma su una continua negoziazione tra cittadini e istituzioni. La tradizionale legittimità "elettorale" è sempre più affiancata da una legittimità "di esercizio", basata sulla capacità delle istituzioni di rispondere alle aspettative della società civile e di mantenere la fiducia pubblica nel tempo.

La crisi della rappresentanza è una delle principali cause dell'espansione della controdemocrazia. Il crescente divario tra governanti e governati, l'inefficacia percepita delle istituzioni e il dominio delle élite tecnocratiche hanno contribuito a indebolire la fiducia nella politica tradizionale. In risposta, i cittadini si sono appropriati di nuove forme di espressione politica, come l'attivismo online, il fact-checking indipendente, le proteste di massa e le campagne di sensibilizzazione su questioni globali.

Vengono identificati dal politologo francese tre tipi di legittimità democratica emergente: *legittimità di imparzialità* in cui le istituzioni devono dimostrare di essere neutrali e orientate all'interesse generale, evitando favoritismi e corruzione; *legittimità di competenza* quando il governo deve apparire

⁹ Cfr. *Ivi*, cap. III, pp. 133 e ss.

efficace e capace di risolvere problemi complessi, rispondendo alle esigenze della società; *legittimità di prossimità* dove le istituzioni devono avvicinarsi ai cittadini, rendendo le decisioni più accessibili e comprensibili, attraverso consultazioni pubbliche e trasparenza amministrativa¹⁰.

Uno degli aspetti più interessanti di questa analisi è il modo in cui la controdemocrazia si intreccia con la democrazia rappresentativa. Se da un lato il controllo e la sorveglianza pubblica rafforzano la trasparenza e la responsabilità delle istituzioni, dall'altro possono generare una situazione di instabilità politica e indebolire la capacità decisionale dei governi. Il rischio è che la politica diventi una gestione perennemente sotto pressione, incapace di prendere decisioni impopolari ma necessarie.

In questo contesto viene introdotto il concetto di *conflitto democratico* che considera una componente essenziale della vita politica. Egli sostiene che la democrazia non deve essere intesa come un sistema che persegue l'unità e il consenso assoluto, bensì come un processo dinamico che si nutre di conflitti e divergenze di opinioni. Il conflitto democratico non è sinonimo di instabilità o disfunzione, ma rappresenta una forza che spinge le istituzioni a evolversi e a migliorarsi. Una democrazia matura deve essere in grado di canalizzare i conflitti in forme costruttive, attraverso il dibattito pubblico, il pluralismo delle opinioni e la partecipazione civica.

La soluzione non risiede né in un ritorno al modello classico di democrazia rappresentativa né in una supremazia delle dinamiche controdemocratiche. Occorre piuttosto un equilibrio tra rappresentanza, partecipazione e gestione del conflitto, che valorizzi il ruolo del cittadino senza annullare la funzione delle istituzioni. Per questo motivo, egli propone il concetto di "democrazia reflexiva", un modello in cui il governo e i cittadini dialogano costantemente, attraverso strumenti di consultazione, deliberazione e valutazione.

L'opera di Pierre Rosanvallon offre una chiave di lettura fondamentale per comprendere le trasformazioni della democrazia nel XXI secolo. Il concetto di controdemocrazia evidenzia la centralità della partecipazione civica e del controllo pubblico sulle istituzioni, mentre il conflitto democratico mostra come il pluralismo e la divergenza di opinioni siano elementi vitali per la crescita di una società democratica. La sfida per le democrazie contemporanee è quella di bilanciare le esigenze di sorveglianza e controllo con la necessità di una leadership efficace e legittima. In un'epoca segnata da sfiducia e populismo, la riflessione dello storico francese suggerisce che la legittimità democratica non può più essere garantita una volta per tutte, ma deve essere continuamente riconquistata attraverso il dialogo tra istituzioni e cittadini.

¹⁰ Cfr. ID., *La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità*, trad. it. di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino 2015 (ed. or., *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, Paris 2008).

Il sovranismo come antidoto alla limitazione della sovranità

Fabrizio Galasso*

Abstract: Sovereignism indicates a political idea that advocates the defense of national sovereignty by a State, in antithesis to the dynamics of globalization and supranational and European concertation policies. Sovereignist movements aspire to present themselves as the defenders of the sovereignty of the people and as the advocates of a true democracy based on national, ethnic and religious affiliations. The term sovereignty refers to the ability of the State to act, i.e. the abstract possibility of producing modifications in the legal system, without limits other than those placed by itself, or towards other political systems foreign to it. The two terms, having the same terminological root, differ profoundly; sovereignty provides for the possibility for the State to sign international treaties and participate in supranational organizations, while sovereignism excludes this hypothesis due to a fear of the loss of power and rights.

Keywords: International Treaties; Supranational Politics; Limitation of democracy; Globalization; European Union.

1. Sovranismo

Il termine sovranismo ha origine dal francese *souvranisme*, identificato come una dottrina politica che sostiene la preservazione o la ri-acquisizione della sovranità nazionale da parte di un popolo o di uno Stato, in contrapposizione alle istanze e alle politiche delle organizzazioni internazionali e sovranazionali¹ e in particolare un'avversione verso l'Unione Europea. Il sovranismo, in altri termini, si oppone al trasferimento di poteri e competenze dallo Stato nazionale a un organo internazionale. I cittadini considerano infatti questo processo una minaccia all'identità nazionale o un attentato ai

* Dottore di Ricerca in Scienze Giuridiche e Politiche presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma.

¹ Cfr. M. GERVASONI, *La rivoluzione sovranista*, Giubilei Regnani editore, Roma 2019, p. 71.

principi della democrazia e della sovranità popolare. Si tratta di un concetto ambiguo e polisemico, sotto il quale possono essere fatte rientrare, oltre all'ideale democratico di sovranità popolare, anche istanze di tipo federalista, autonomista, nazionalista e anche indipendentista. Il sovranismo, se portato alle estreme conseguenze, può tradursi in posizioni di isolazionismo politico-militare e di protezionismo economico. Negli ultimi tempi assistiamo in diversi stati europei all'ascesa e all'affermazione di un fronte sovranista, come l'insieme cioè dei governi che rivendicano un ritorno alla sovranità statale a fronte della perdita decisionale degli Stati dovuta ai fenomeni della globalizzazione incontrollata² e dell'espansione delle realtà sovranazionali. Sotto molti profili è un'impresa alquanto ardua mettere insieme realtà spesso distanti, prive peraltro di un comune progetto attorno all'Europa. Gli unici elementi che sembrano accomunarli è che si tratta di Paesi retti da quelle forze politiche che nel linguaggio corrente vengono definite come populiste e che appaiono inoltre accomunate dalla volontà di difesa dei confini nazionali contro l'eccessivo e incontrollato flusso migratorio, oltre che dall'evidenza della progressiva normalizzazione che li caratterizza rispetto al tema dell'appartenenza o meno all'Unione Europea, soprattutto quando tali forze si trasformano da forze di opposizione in forze di governo. L'altra questione centrale che si rende necessario affrontare è se, sovranismo, o meglio, i diversi sovranismi oggi esistenti, e Unione Europea, siano necessariamente oggetti contrapposti e, eventualmente, in cosa si traduca nei fatti tale contrapposizione. Mentre con riferimento alla realtà politica odierna non può che tornarsi a confermare la diversità dei sovranismi politici presenti in Europa e l'assenza di un vero e proprio progetto comune, con riferimento al piano del dibattito teorico non si può fare a meno di segnalare la presenza di diverse declinazioni di sovranismo. Vi è infatti, per un verso, un'elaborazione teorica più incline ad appuntare le critiche sull'Europa nella deriva antisolidaristica, e secondo alcuni anticostituzionale, cui avrebbe condotto l'affermazione di una economia sovrana al di là della sovranità degli Stati-Nazione. Secondo questa prima impostazione si evidenzia, infatti, come l'Unione Europea, soprattutto a partire dal Trattato di Maastricht, sia divenuta geneticamente antitetica a quella democrazia economica, presente nel nostro testo costituzionale, che postula l'eguaglianza sostanziale e la solidarietà all'interno del mercato³. La Costituzione italiana si caratterizzerebbe infatti per il suo sforzo di superare i limiti della democrazia formale, cioè della democrazia senza demos, attingendo a una democrazia reale, intesa come autogoverno del po-

² Cfr. E. J. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002, p. 81.

³ Cfr. G. OTTAVIANO, *Geografia economica dell'Europa sovranista*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 64.

polo al quale appartiene la sovranità, e che affonda le sue radici nelle dimensioni del lavoro, che tende cioè a invadere gli spazi tradizionalmente tenuti al riparo della sovranità popolare, come in particolare l'impresa o l'apparato amministrativo: è considerando questi spazi che si può misurare il grado di sviluppo di una democrazia, senza dubbio dipendente dal numero di coloro che hanno diritto di partecipare alle decisioni che li riguardano, ma anche e soprattutto dall'incremento degli spazi in cui possono esercitare questo diritto. L'unico modo per recuperare lo spazio della democrazia economica sarebbe quindi quello di recuperare la sovranità nazionale attraverso l'uscita dall'euro e dall'Unione Europea. A questa teorica del sovranismo democratico si accompagna una lettura anch'essa critica dell'evoluzione del processo di integrazione europea, ma radicata soprattutto nell'esigenza di recupero dell'identità quale strumento di affermazione della sovranità popolare e con essa della democrazia. Si afferma così che questa Europa rifiuta ogni discorso identitario, attua il più grande tentativo mai fatto di distruzione delle identità esistenti senza neppure proporre in alternativa la costruzione di un'idea di nazione europea, a priori negata con la negazione di ogni richiamo al passato e a una comune civiltà. Nel contempo sviluppa una mole imponente di regole frutto dell'elaborazione di organi burocratici, approvate da organismi non rappresentativi o poco rappresentativi e tuttavia imposte ai Parlamenti e agli Stati nazionali e infine applicate e sviluppate dalla giurisprudenza della Corte di Giustizia il cui ruolo creativo di diritto è sempre più forte e diffuso fino al punto di potersi parlare di una vera e propria oligarchia giudiziaria. La posizione di chi postula il recupero della sovranità popolare quale strumento per recuperare la democrazia⁴ è però non quello della rinuncia a qualunque appartenenza a realtà sovranazionali come l'Unione Europea, quanto piuttosto orientata a una riforma dei meccanismi di funzionamento dell'Unione, a una riscoperta delle ragioni che ne sono alla base attraverso la valorizzazione delle identità dei singoli Stati.

2. Rapporto tra sovranismo e populismo

Il termine sovranismo è molte volte associato al termine populismo; in alcuni casi vengono, erroneamente, addirittura usati come sinonimi. Sicuramente condividono la stessa sorte: entrambi sono utilizzati, molto spesso a torto, in senso dispregiativo ed entrambi sono la degenerazione dei due concetti che, insieme al territorio, costituiscono gli elementi fondamentali di uno Stato: il popolo e la sovranità. Ciò che unisce simbioticamente populismo

⁴ Cfr. G. VALDITARA, *Sovranismo. Una speranza per la democrazia*, Book Time, Roma 2018, p. 124.

e sovranismo è, invece, rappresentato dall'attaccamento allo stato e al popolo che vanno sempre serviti in quanto alla base dell'idea di democrazia⁵. Secondo il sociologo e politologo britannico Colin Crouch⁶, la crisi della democrazia sarebbe oggi a tal punto profonda da far ritenere che ci si avvii irrimediabilmente verso la cosiddetta postdemocrazia, cioè, almeno tendenzialmente, verso un modello minimalista di democrazia nel quale, pur se le elezioni continuano a svolgersi e a condizionare i governi, «il dibattito elettorale è uno spettacolo saldamente controllato, condotto da gruppi rivali di professione esperti nelle tecniche di persuasione» e che «si esercita su un numero ristretto di questioni selezionate da questi gruppi». In questo contesto la massa dei cittadini svolgerebbe «un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai segnali che riceve». A parte lo spettacolo della lotta elettorale, nella postdemocrazia la politica sarebbe quindi decisa in privato, cioè dall'interazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici. Anche il filosofo e sociologo Zygmunt Bauman è d'accordo con questa visione e afferma che l'attuale crisi dello Stato sia connessa alla globalizzazione che determina la separazione tra potere e politica e, con essa l'incapacità dello Stato di compiere scelte adeguate⁷. Sostiene, infatti, Baumann che nelle attuali condizioni «lo Stato non ha i mezzi né le risorse per svolgere i compiti che una vigilanza efficace sui mercati e il loro controllo richiederebbero». Ecco che allora, inevitabilmente, le decisioni sono prese altrove, da poteri che per loro natura sono sovranazionali, con conseguente effetto paralizzante del sistema politico di competenza locale, rappresentativo dei cittadini e quindi democratico. Tuttavia, è al pari ben difficile oggi comprendere se la crisi della democrazia sia un processo irreversibile o, se, piuttosto, ci si trovi di fronte a una fase di trasformazione, di metamorfosi, come da altri prospettato, che contiene in sé i germi per essere potenzialmente, nel senso puramente aristotelico del termine, una positiva occasione di adeguamento delle istituzioni democratiche alla realtà contemporanea; una realtà, con la quale le istituzioni democratiche sono chiamate a confrontarsi, che non è immobile e irreversibile ma che, al pari di un organismo vivente, si trasforma e si evolve. Le istituzioni democratiche, in questa prospettiva, non potrebbero allora che trasformarsi anch'esse, secondo un'evoluzione naturale e fisiologica, al fine di essere maggiormente rispondenti alle nuove esigenze che emergono dalla realtà sociale e che, come tali, richiedono adeguate risposte.

⁵ Cfr. M. ZULIANELLO, P. GUASTI, *Capire il populismo*, Utet, Milano 2024, p. 41.

⁶ C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza editore, Roma-Bari 2009, p. 79.

⁷ Z. BAUMAN, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando editore, Roma 2005, p.

3. Rapporto tra sovranismo e conservatorismo

Negli ultimi tempi si è anche diffusa una corrente di pensiero che tenta di collegare il sovranismo con il conservatorismo. Sono nettamente contrario a questa operazione per i seguenti ordini di motivi:

- 1) Motivo temporale: Mentre infatti il conservatorismo⁸ nasce prima come idea, con Edmund Burke⁹ e con Joseph De Maistre¹⁰, alla fine del XVIII secolo e poi come concetto, a introdurlo nel linguaggio politico europeo è la rivista “Le Conservateur” fondata da Chateaubriand nel 1918, il termine sovranismo è assai più recente e risalente, nel senso tutt’ora utilizzato, agli anni Novanta del secolo scorso, anche se poi si è diffuso a partire dagli anni Dieci di quello successivo. Quanto alle idee a cui il concetto di sovranismo rimanda, gli studi di qualche peso teorico sono ancora più recenti;
- 2) Motivo geografico: Mentre conservatorismo è un termine presente, anche se con connotati diversi, in tutti i sistemi politici occidentali, fino a identificare partiti importanti o loro correnti, il termine sovranismo lo ritroviamo esclusivamente nel linguaggio politico dei paesi dell’Europa mediterranea e anche qui nessuna formazione l’ha finora utilizzato per ribattezzare il proprio partito o le associazioni collegate;
- 3) Motivi ideologici: Il conservatorismo, fin dalla sua fondazione, è ostile alla sovranità del popolo che è invece a fondamento del nazionalismo di matrice giacobina e, ovviamente, del sovranismo. Un’ostilità comprensibile visto che il conservatorismo nasce in reazione alla Rivoluzione francese di cui contesta, tra i molti aspetti, proprio la sovranità popolare.

Ancora più essenziale per il pensiero di De Maistre il concetto di sovranità, «la più alta potenza che domina tutte le altre e da cui tutte derivano; che governa e non è governata; che giudica e non può essere giudicata». La sovranità, scrive De Maistre già in una delle sue prime opere¹¹, fonda il legame sociale, tanto che «la società non potrebbe esistere senza di essa». Non proviene tuttavia dal popolo ma dalla «volontà del Creatore emanazione della potenza divina». Quindi si incarna in una figura unica e al tempo stessa

⁸ Cfr. F. GIUBILEI, *Storia del pensiero conservatore*, Giubilei Regnani editore, Roma 2016, p. 27.

⁹ E. JONES, *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830 1914: An Intellectual History*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 98.

¹⁰ Cfr. J. DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, Editori Riuniti, Roma 2013, p. 125.

¹¹ J. DE MAISTRE, *Stato di natura, Contro Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano 2013, p. 89.

concreta come il Sovrano e non astratta come il Popolo, anche perché, come De Maistre scrive nel suo celeberrimo libro *Considerations sur la France*, la sovranità è un blocco, e una volta divisa si disintegra: la sua mutilazione porta con sé anche la fine della società.

4. Sovranità

Il termine sovranismo è legato ad altri termini che gli sono in qualche modo affini, ad esempio sovrano, sovranità. Anche la sovranità è tema discusso e contestato, tanto che Jacques Maritain¹², in un interessante capitolo sul concetto di sovranità contenuto in *L'uomo e lo Stato* scritto nel 1951, dice che tale termine dovrebbe venire bandito a causa della sua ambiguità filosofica. Nel Dizionario di politica leggiamo la seguente caratterizzazione della sovranità, dovuta al politologo Nicola Matteucci¹³: «In senso lato, il concetto politico-giuridico di sovranità serve ad indicare il potere di comando in ultima istanza in una società politica e, conseguentemente, a differenziare questa dalle altre associazioni umane, nella cui organizzazione non vi è un tale potere supremo, esclusivo e non derivato. Pertanto, tale concetto è strettamente collegato a quello di potere politico». La sovranità esprime, dunque, il potere di comando in ultima istanza. Il filosofo Jean Bodin, uno dei più grandi teorici dello stato assoluto e autore dell'opera *Six livres de la République*, asserisce che «la sovranità è assoluta, senza limiti che non siano quelli imposti dalle leggi di Dio e di natura» e la caratterizza come «il potere assoluto e perpetuo di uno Stato»¹⁴. La tendenza moderna alla limitazione della sovranità ha trovato un'espressione felice, ad esempio, nel primo articolo della Costituzione Italiana, per il quale la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione e nell'articolo 11 della stessa, per il quale la Repubblica consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie e a un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le nazioni¹⁵. La sovranità viene perciò limitata direttamente dalla legge fondamentale e dall'istituzione di una relazione fra i corpi politici mediata da valori condivisi e da istituzioni comuni¹⁶. La sovranità limitata è

¹² Cfr. J. MARITAIN, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, traduzione italiana, *L'uomo e lo Stato*, Marietti editore, Torino 2003, p. 71.

¹³ N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, TEA editore, Milano 1990, p. 145.

¹⁴ J. BODIN, *I sei libri della Repubblica*, UTET editore, Torino 1997, p. 149.

¹⁵ Cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 93.

¹⁶ Cfr. G. STELLA, *Sovranità e diritti. La dottrina dello stato da Jellinek a Schmitt*, Giappichelli, Torino 2013, p. 137.

precisamente l'antidoto a una concezione della sovranità come potere assoluto, che non riconosce un livello superiore a sé stesso. Il sovranismo, quindi, si presenta oggi volentieri come il difensore, o l'avvocato del popolo, che avrebbe finalmente abolito la separazione fra élite e popolo e avrebbe, in ultima analisi, realizzato la piena e perfetta democrazia.

5. Varie tipologie di sovranismo

Il sovranismo può essere inteso in varie accezioni, oltre a quello politico che si è analizzato fino adesso. Esistono altre forme di sovranismo e in particolare:

- 1) Il sovranismo giuridico. Oggetto del contendere, in questo caso specifico, è la ritrosia alla cessione della sovranità dell'ordinamento giuridico nazionale a vantaggio dell'ordinamento giuridico sovranazionale, europeo in particolare¹⁷. Questa tendenza ad assumere posizioni di sovranismo giuridico discende in parte dalla crescente insofferenza nei confronti di regole percepite come limitanti la sfera di azione degli Stati, e in altra parte da vere o presunte mancanze che si imputano all'Unione Europea. Ad esempio, quotidianamente viene messa in risalto l'insufficienza delle politiche di ricollocazione dei migranti che sbarcano sulle coste degli Stati di frontiera meridionale (soprattutto Grecia, Italia e Spagna) e che, in capo a questi ultimi, pongono oneri ritenuti ormai insostenibili. Ma si pensi anche alle richieste spesso inevase di aiuti economici europei durante le crisi economiche che hanno interessato il continente dal 2010 a oggi. Nella gerarchia delle fonti nel diritto italiano, infatti, le norme di diritto europeo, e in particolare i regolamenti comunitari, rientrano tra le fonti primarie rinforzate¹⁸. Ossia vengono gerarchicamente prima delle leggi ordinarie e delle leggi regionali con la conseguenza che queste ultime non possono abrogare e non possono andare in contrasto con le norme comunitarie, pena il giudizio di incostituzionalità della Corte Costituzionale. E anche il Trattato di Funzionamento dell'Unione Europea viene ad assumere pari grado con la Costituzione Repubblicana e con le leggi di revisione costituzionale. Tutto ciò grazie a una espressa previsione della nostra *magna charta* che, come già detto, all'articolo 11 prevede la limitazione della sovranità necessaria a un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni, favorendo nel contempo le organizzazioni

¹⁷ Cfr. G. MARTINICO, L. PIERDOMINICI, *Miserie del sovranismo giuridico. Il valore aggiunto del costituzionalismo europeo*, Castelveccchi editore, Roma 2023, p. 79.

¹⁸ Cfr. S.M. CICCONE, *Le fonti del diritto italiano*, Giappichelli, Torino 2019, p. 179.

internazionali rivolte a tale scopo. Interessante, inoltre, è ciò che viene previsto dalla legge costituzionale n. 3/2001 la quale ha riformulato l'art. 117 comma 1 della Costituzione, disponendo che l'esercizio della potestà legislativa dello Stato e delle Regioni è condizionata dal rispetto degli obblighi internazionali. Appare di immediata evidenza come la portata innovativa di tale disposizione non sia, a dispetto del dato meramente empirico della sua collocazione nel titolo V della Costituzione, limitata alla equiparazione della potestà legislativa regionale a quella statale, né all'introduzione di un esplicito riferimento all'ordinamento comunitario, ma si colga soprattutto in relazione all'introduzione del vincolo costituzionale, rivolto al legislatore ordinario, statale e regionale, del rispetto degli obblighi internazionali. Quindi, si può affermare con forza che la limitazione giuridica del diritto interno a favore del diritto internazionale ed europeo è stata espressamente prevista e voluta dal legislatore costituzionale sia nel 1946 che nel 2001;

- 2) Il sovranismo economico. Oggetto del contendere, in questo caso, è la volontà di proteggere le varie economie nazionali dalle presunte ingerenze infauste delle politiche economiche che l'Unione Europea ha posto in essere durante gli ultimi 25 anni circa¹⁹. Basti pensare alla spinosa questione degli aiuti di stato, disciplinati dagli articoli 107 e 108 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea. In particolare, l'articolo 107 comma 1 prevede che gli aiuti concessi sotto qualsiasi forma dagli Stati membri, attraverso l'uso di risorse statali, che favorendo alcune imprese o alcune produzioni falsino o minaccino di falsare la concorrenza, sono incompatibili con la normativa comunitaria. Tale disposizione, seppur mitigata dai successivi commi 2 e 3, ha più volte impedito agli stati membri di intervenire *motu proprio* per aiutare e proteggere determinate categorie produttive che, a causa di congiunture economiche negative, versavano in condizioni critiche (per esempio il settore agricolo e allevamento e quello siderurgico). Altri esempi di interferenze dell'Unione Europea sono le famigerate quote latte, il credito d'imposta per investimenti produttivi di imprese da localizzare nel mezzogiorno d'Italia e la più recente questione delle *case green*. Una delle critiche più feroci rivolte alla Unione Europea è proprio questa sua vocazione fortemente economicista unita ad una minore attenzione ai diritti sociali, complice anche la crisi globale dell'economia che ha aggravato negli anni più recenti uno dei principali limiti genetici dell'Unione. Tale orientamento efficientista ed economicista è d'altronde ben lontano anche da alcune culture politiche che origi-

¹⁹ Cfr. C. STAGNARO, A. SARAVALLE, *Contro il sovranismo economico. Storia e guasti di statalismo, nazionalismo, dirigismo, protezionismo, unilateralismo, antiglobalismo (e qualche rimedio)*, Rizzoli editore, Milano 2020, p. 104.

nariamente hanno contribuito alla nascita dell'Europa unita, in particolare da quelle cristiano-democratiche e dunque dagli stessi valori posti a fondamento della dottrina sociale della Chiesa, pur presenti all'origine. All'origine, infatti, come scrisse Joseph Ratzinger nel suo volume *Europa*²⁰, scritto nel 2005 prima di salire al Soglio Pontificio, si riconosce la presenza di una comune eredità culturale, morale e religiosa dell'Europa che avrebbe dovuto «plasmare la coscienza delle sue nazioni e dischiudere come identità comune di tutti i popoli la via della pace». Quel che si cerca è, in ultima analisi, un'identità europea che non dissolva le identità nazionali ma che le unisca «ad un livello più alto in un'unica comunità di popoli» e non vi è dubbio che per i padri fondatori l'eredità cristiana rappresenti il nucleo di questa eredità storica;

- 3) Il sovranismo monetario. Collegato in maniera inscindibile al sovranismo economico, il sovranismo monetario propugna un ritorno al periodo storico precedente al 2002 quando erano ancora in corso le monete nazionali²¹. In particolare, la moneta unica è additata quale principale colpevole dell'aumento dei prezzi, della conseguente diminuzione del potere di acquisto e dello squilibrio della bilancia commerciale, causata da una notevole contrazione delle esportazioni dovuta ad una moneta molto forte rispetto alle altre, e principalmente rispetto al dollaro ed allo yen. Ovviamente tutti questi succitati fenomeni hanno prodotto reazioni a catena decisamente nefaste a carico dell'intero sistema economico²² dei diversi stati membri (inflazione, diminuzione dei consumi e della domanda, ecc.).

6. Conclusioni

Arrivando alle conclusioni, la domanda fondamentale che ci dobbiamo porre è la seguente: il sovranismo è da intendersi come un fenomeno negativo a tutto tondo, che propugna una sorta di novellata autarchia del terzo millennio, oppure si erge quale faro in difesa delle identità dei popoli e degli stati? Ovviamente, come in tutte le cose, la verità e gli errori concettuali non potranno mai essere totalmente da una parte soltanto. Perciò, considerando le politiche attuate dall'Unione Europea e i giudizi negativi molto spesso giustificati e condivisibili rivolti alle stesse, è giusto e doveroso riconoscere al sovranismo una funzione politica che mira ad arginare le pretestuose limita-

²⁰ J. RATZINGER, *Europa*, San Paolo edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2004, p. 71.

²¹ Cfr. G. CONTI, L. FANTI, *Sovranità, credito e Mercato. Verso L'arte del governo economico totale*, Pisa University Press, Pisa 2021, p. 354.

²² Cfr. L. GALLINO, *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2022, p. 67.

zioni della sovranità dei singoli stati e le imposizioni, a volte molto gravose, a carico degli stessi. Il tutto, ovviamente, a condizione che le istanze portate avanti dai sovranisti siano basate non su preconcetti o illazioni pretestuose e non siano soprattutto delle mere critiche distruttive bensì su problematiche concrete e circoscritte e, soprattutto, siano avvalorate da valide e ragionevoli proposte alternative. Quindi, il movimento sovranista può e deve, al pari di qualsiasi movimento democratico, partecipare attivamente con idee e proposte al miglioramento e alla equità delle politiche sociali ed economiche europee riconoscendo che, come più volte ribadito, la limitazione della propria sovranità a favore delle organizzazioni sovranazionali è e rimane una libera scelta fortemente voluta dagli stati. L'auspicio è che l'Unione Europea sappia contemperare la nobile missione di crescita economica, sociale e culturale dell'Europa con il rispetto e la cura delle singole identità nazionali. Solo in questo modo è possibile arginare estremismi e rigurgiti ultranazionalisti e prevenire situazioni incresciose come la Brexit.

Sezione terza

Giustizia

Giustizia. Introduzione al concetto

Giulia Fiorucci*

La giustizia può essere definita come la «virtù eminentemente sociale che consiste nella volontà di riconoscere e rispettare i diritti altrui attribuendo a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo la ragione e la legge»¹.

Conformemente a tale definizione, la dea della giustizia è rappresentata bendata e portatrice di una bilancia e di una spada.

Una dea che – poiché bendata – non può essere parziale, non conoscendo colui che ha davanti, raggiungendo, dunque, l'imparzialità (cui sono chiamati coloro che svolgono l'odierna funzione giurisdizionale); una dea che conosce il valore dei principi che applica, potendo bilanciarne il significato quando necessario e, ancora, che conosce il contenuto dell'espressione "punizione" (rappresentata dalla spada), utilizzata quando indispensabile strumento per risolvere la controversia chiamata a dirimere.

Sono numerose le teorie della giustizia, formulate per cogliere il significato del concetto. La giustizia, invero, è innanzitutto un concetto teologico che spesso è stato collegato alla diversa nozione di probità e che ha trovato, nell'Ottocento, anche una declinazione filosofica. Altresì in tale accezione, la giustizia è tradotta nella morale dei singoli o della collettività o, facendo una sottile distinzione, nella stretta adesione che gli individui sono chiamati ad agire in favore della morale trascritta in regole comportamentali (primitiva versione della giustizia).

Hume fu il primo a svincolare il senso di giustizia da qualcosa di naturale e a porlo in relazione con qualcosa di convenzionale, normativo, qualcosa di deciso dall'uomo e non facente parte di un ordine naturale, prestabilito o presunto².

* Dottoranda in Scienze giuridiche e politiche presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi, profilo procedura penale

¹ La definizione è del dizionario on-line Treccani, <<https://www.treccani.it/vocabolario/giustizia/>>.

² Cfr. D. HUME, *A treatise of Human Nature*, New York 2018, III, pt. 2, sez. I-II, p. 353; F.E. OPPENHEIM, voce *Giustizia*, in *Dizionario di Politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1976, p. 437.

Ponendosi in quest'ottica, seppure si tratta di un'evoluzione lunga e complessa, il concetto in questione deve – con una metafora – considerarsi più un contenitore che un contenuto, più una cornice che un quadro³.

In questo senso sono due le caratteristiche fondamentali che connotano il concetto di giustizia: la presenza di un gruppo e la soggettività del pensiero.

Invero, in primo luogo, il concetto è un contenitore di aspettative, ideali e principi di una comunità; solo in relazione a quest'ultima, infatti, l'espressione trova un senso positivo e duraturo. Si tratta, dunque, di un sentimento o di un'esperienza condivisi, nel senso più reale del termine: percepiti da tutti.

In secondo luogo, il concetto appartiene soggettivamente a una specifica comunità; rappresenta ciò che quel gruppo (e non un altro) condivide e ritiene giusto. Non vi sarà mai una diversa comunità avente i medesimi valori, perché se così fosse, se la giustizia fosse “universale”, sarebbe anche “naturale” e, dunque, predeterminata, contenuto e non contenitore di bisogni della comunità.

Orbene, decise e scritte le norme chiamate a regolare la comunità che condivide il contenuto della giustizia, è necessario che vi siano strumenti idonei a farle rispettare.

In questo senso, una delle declinazioni della giustizia è quella della giustizia “riparativa” e in particolare, della giustizia “correttiva”; dunque, la giustizia penale, intesa come l'insieme di regole “punitive”, costruite dall'uomo con lo scopo di disciplinare la repressione di azioni illegali e il relativo giudizio⁴.

L'ordinamento giuridico, perciò, ha la funzione di assicurare l'applicazione di ciò che, su base consensuale, in un determinato periodo storico-politico, è considerato giusto o corretto, se non si volesse utilizzare un termine moralmente connotato, garantendo che la decisione assunta da ogni giudice non sia soggettiva o, meglio, soggettivamente orientata, ma risponda alle norme di diritto dal legislatore enucleate.

La funzione della giustizia penale è, quindi, di tutelare la società da coloro che violano norme penali poste a garanzia di interessi fondamentali e di svolgere tale compito tenendo presenti e attuando una serie di principi e, a sua volta, regole che garantiscano i diritti e l'uguaglianza di tutti coloro che si avvicinano all'esercizio della giustizia, o meglio, della funzione giurisdizionale.

La giustizia penale, proprio perché fenomeno umano, complesso e proveniente dall'accordo e consenso della comunità, è una cornice estremamente variabile considerando non solo il proprio mutevole contenuto, ma anche lo stesso legame con la politica. In questo quadro, infatti, cambiano le tipolo-

³ Cfr. J. N. FENOLL, *Le origini della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2025, p. 143 ss.

⁴ Cfr. F. E. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 439.

gie di condotte punite e – spesso – è proprio a seconda delle scelte politiche che il novero di questi si amplia o si restringe; mutano le modalità con cui si racconta l'amministrazione della giustizia penale e, a volte, ne variano anche gli esiti.

In ragione di ciò, è la stessa società che ha individuato delle pre-condizioni di azioni, dei principi fondamentali, dei cardini che, al mutare della sensibilità e delle percezioni della collettività che è alla base dello stesso esercizio della funzione legislativa e giurisdizionale, debbono necessariamente rimanere fermi.

Si pensi a quanto scritto in Costituzione circa la terzietà, imparzialità e indipendenza del giudice chiamato a incarnare la funzione ora menzionata⁵. In primo luogo, la necessità che sia equidistante dalle parti; in secondo luogo, non coinvolto e parziale in favore dell'una, dell'altra o della causa e, in terzo luogo, non dipendente da alcun altro potere e, dunque, non “manipolabile” nella decisione che è chiamato ad assumere⁶.

Ancora, è sufficiente operare un rapido riferimento al significato della motivazione che rievoca evidentemente al concetto di giustizia quale fenomeno della collettività. Il giudice è chiamato a motivare ogni propria decisione per rendere conoscibile non solo a colui che è interessato al processo, ma a tutta la comunità quanto accaduto nello svolgimento del processo penale. Ciò significa spiegare quale “contenuto” condiviso (di cui la giustizia è contenitore) è stato leso e come si intende riaffermarlo. In questo senso, dunque, la collettività – prima costruttrice della cornice giustizia – deve poter assistere a come viene amministrata quest'ultima, considerando che è proprio in suo nome che viene amministrata⁷.

In più, è altrettanto necessario che la società conosca le conseguenze delle decisioni giudiziarie e, dunque, che ricordi quali funzioni sono state attribuite all'infrazione di una pena. Il raggiungimento della verità processuale, infatti, quando si conclude con una condanna a seguito dell'accertamento della violazione di una delle regole condivise, determina l'applicazione di una sanzione. Quest'ultima, che in alcuni casi potrebbe essere addirittura definita lo scopo della giustizia, ha quattro funzioni: retributiva, di prevenzione speciale, di prevenzione generale e rieducativa. La punizione del colpevole è necessaria sia perché egli deve “pagare” per il male causato, in una declinazione piuttosto vicina al principio dell’“occhio per occhio, dente per dente”, sia perché allo stesso deve essere impedito di commettere altri delitti. Ancora, occorre dis-

⁵ Il riferimento è all'art. 111 della Costituzione.

⁶ Cfr. F.R. DINACCI, *Giudice terzo e imparziale quale elemento “presupposto” del giusto processo tra Costituzione e fonti sovranazionali*, in *Arch. pen. (web)*, 2017, 3, *passim*.

⁷ Cfr. G. GIOSTRA, *Prima lezione sulla giustizia penale*, Laterza, Frosinone 2025, pp. 25-26.

suadere i consociati dalla commissione di reati e, dunque, evitare la violazione delle regole che essi stessi hanno contribuito a costruire⁸.

Certamente, però, la principale è la funzione rieducativa della pena che impone alla comunità di favorire il reinserimento sociale del condannato attraverso la promozione dello sviluppo personale⁹.

Tale funzione può essere validamente attuata sia attraverso la previsione di modalità alternative di inflizione della pena, modalità che ne garantiscano la proporzionalità e adeguatezza alla violazione commessa, evitando che si possano realizzare effetti deleteri in capo a coloro che vengono condannati, sia attraverso la costante garanzia delle libertà e dei diritti proprio di ogni uomo.

Così la funzione rieducativa non deve essere immaginata come esclusivamente esercitabile una volta che il condannato ha terminato di scontare la propria pena in un istituto detentivo. Invero, in carcere, non diversamente che in libertà, occorre garantire diritti e facoltà che permettono il valido e costante esercizio dei primi anche a coloro che hanno agito in spregio delle regole comuni.

I contributi che compongono questa sezione del volume affrontano, più nel dettaglio, le tematiche solo rapidamente menzionate, analizzandone le più interessanti e complesse sfaccettature. L'ordine dei contributi segue, come ha tentato di fare tale premessa che volge alla conclusione, l'ordine delle fasi in cui si articolano i procedimenti penali.

Partendo, quindi, dal cuore del procedimento, Giulia Fiorucci affronta il tema della pubblicità delle udienze e del meccanismo di controllo diretto esercitabile dai cittadini; Carolina Teresi si focalizza sul controllo indiretto dei *mass media* sul processo e, dunque, sugli aspetti positivi e negativi della comunicazione e del linguaggio di massa inerente ai processi penali. Viene, poi, da Niccolò Faccini, sviscerata la funzione della pena e la relativa irrogazione tra presente e passato, tentando di declinarne differenze e analogie, in particolare, soffermandosi sul senso riparativo. Infine, con Evelina Cataldo, si approda, allo studio delle questioni concernenti l'esecuzione della pena e l'istituzione carceraria; nello specifico, sono esaminate le difficoltà di attuazione dell'istituto democratico della rappresentanza all'interno di una società chiusa quale quella dei penitenziari.

⁸ Cfr. G. MARINUCCI, E. DOLCINI, G.L. GATTA, *Manuale di diritto penale*, Giuffrè, Milano 2022, XI ed., p. 99 ss.

⁹ Il riferimento è all'art. 27 della Costituzione.

Il binomio collettività-giustizia. Controllo diretto sulla giurisdizione tra pubblicità delle udienze e obbligo di motivazione

Giulia Fiorucci*

Abstract: Studying the relationship between criminal proceedings and democracy is certainly not easy. This is because in criminal proceedings, individual interests, collective demands, and political issues intertwine.

By reading Article 101, paragraph 1 of the Constitution, it is understood that: “Justice is administered in the name of the people”, and therefore, there is no doubt that every citizen has the right to know what happens in the courtroom, to be aware of the outcomes of proceedings, and to monitor the proper exercise of jurisdiction. But how can an individual citizen monitor the proper course, including the timely conduct, of jurisdiction and the application of fundamental principles (other than through the so-called indirect control exercised by journalists)?

The first tool identified by the legislator is the publicity of hearings during the trial phase of the process (in line with European fundamental principles); the second tool is the obligation for the judge to provide reasoning when deciding a case.

Keywords: Hearings control; Publicity; Rights; Duties.

1. Introduzione

Di solito il processo penale si dimostra interessante solo quando diventa “famoso”, “noto”, quando c’è qualche elemento che intriga, che cattura l’attenzione dei singoli, della collettività e dei media e, quando accade, si inizia a vedere spezzoni di programmi in tv o si seleziona una serie televisiva che rappresenta, più o meno fedelmente, la storia processuale di qualcuno.

* Dottoranda in Scienze Giuridiche e politiche presso l’Università Guglielmo Marconi, avvocato.

Eppure, forse non tutti sanno che nel codice di procedura penale, il codice di rito, che regola il processo penale e le modalità di svolgimento, vengono disciplinati due sistemi, volti proprio a garantire che vi sia un controllo diretto del processo da parte della collettività.

I due sistemi citati sono disciplinati da due articoli differenti, un articolo ammette o, meglio, garantisce la presenza del pubblico nelle aule di tribunale e l'altro norma l'obbligo in capo al giudice di motivare la decisione presa nel processo penale che presiede (la funzione di tale obbligo verrà meglio spiegata nei successivi paragrafi).

2. La pubblicità delle udienze quale partecipazione collettiva al processo penale

Partendo dal primo dei due sistemi che creano un legame tra collettività e giustizia, la partecipazione del pubblico alle udienze, quest'ultima non è – come si potrebbe pensare – solo una partecipazione “a distanza”, a mezzo di uno schermo, può essere ed è una partecipazione diretta.

Quando si parla di pubblicità del processo penale, infatti, occorre fare delle distinzioni.

La pubblicità può essere sia interna sia esterna. La prima (interna) attiene alla conoscenza delle parti processuali; dunque, la conoscenza del processo da parte di coloro che sono direttamente coinvolti, a tutela di una delle sfaccettature del diritto di difesa. La seconda, quella esterna, può essere a sua volta suddivisa in pubblicità esterna immediata e pubblicità esterna mediata. Nel primo caso il riferimento è alla conoscibilità diretta da parte di chiunque di quanto accade nell'*iter* procedimentale, nel secondo caso alla conoscenza divulgata tramite i mezzi di informazione¹.

Venendo alla pubblicità di cui si occupa il presente contributo, quella esterna immediata, il codice di rito, nel titolo III del Libro VII, disciplina il dibattimento e, tra le disposizioni generali, l'articolo 471 co. 1 c.p.p. afferma che «*L'udienza è pubblica a pena di nullità*».

Dunque, il legislatore ha immaginato un dibattimento totalmente aperto al pubblico. Tanto che si è impegnato a elencare – nel medesimo articolo e in quello successivo – il 472 c.p.p., i limiti soggettivi e i casi in cui si procede a porte chiuse².

¹ L'argomento verrà trattato più approfonditamente dal contributo che segue, C. TERESI, *Democrazia, media e processo: il controllo indiretto dell'opinione pubblica*, in questo volume, pp. 177-186.

² Cfr. A. MUSCELLA, *Quali confini per la pubblicità delle udienze?*, in *Arch. pen. (web)*, 2017, n. 2, pp. 5 ss.

Tra i limiti soggettivi (riferibili a singole categorie di persone) vi è la minore età; i minorenni necessitano di una tutela peculiare quando inseriti nel contesto processuale, seppure in qualità di testimoni (e non di persone offese o imputati) e, dunque, non è prevista alcuna partecipazione dei medesimi al processo se non nel momento della loro testimonianza. Ancora è esclusa la presenza di persone armate, persone sottoposte a misure di prevenzione e persone che appaiono in stato di ubriachezza o intossicazione.

I casi in cui si verificano delle eccezioni, in cui si deroga alla regola generale, sono previsti – appunto dall’art. 472 c.p.p. Si tratta di ipotesi in cui la pubblicità dell’udienza potrebbe nuocere al buon costume o alla pubblica igiene; quando la pubblicità dell’udienza potrebbe comportare la diffusione di notizie che – nell’interesse dello Stato – dovrebbero rimanere segrete e vi è espressa richiesta dell’autorità competente. Ancora, quando è prevista (in udienza) l’assunzione di prove che potrebbero determinare un pregiudizio alla riservatezza e alla sicurezza dei testimoni (e dell’imputato nel caso della sicurezza) e, infine, quando avvengono manifestazioni che potrebbero turbare il regolare svolgimento dell’udienza. In più, l’udienza si svolge sempre a porte chiuse quando la persona offesa è minorenne e può svolgersi a porte chiuse quando vi è l’esame di un minorenne.

Insomma, si comprende come il legislatore abbia scelto di selezionare una serie di ipotesi, tassative, in cui nel bilanciamento tra interessi contrapposti – quantomeno durante una fase processuale – a prevalere non è la presenza del pubblico in udienza, bensì la sicurezza dei testi, dell’imputato e – più in generale – del processo. Ciò sulla base della considerazione per cui la mancanza di pubblico è chiamata a tutelare diritti fondamentali dell’ordinamento, come il buon costume, il segreto di stato, la pubblica igiene e la salute pubblica, oltre che i diritti fondamentali dei singoli individui nei casi di autonoma e regolare determinazione del singolo che si trova a testimoniare, anche in termini di riservatezza del racconto, ancor di più alla presenza di soggetti minorenni.

A ben vedere, la partecipazione del pubblico alle udienze (come rapidamente descritta) è un vero e proprio diritto piuttosto che una sorta di concessione operata dal legislatore e ciò non solo perché – come detto – addirittura viene sancita la forma più grave di invalidità processuale, la nullità, in caso di mancata pubblicità, ma anche perché quest’ultima è definita e trattata come tale – come un diritto – in alcune delle Carte internazionali più importanti, come la Convenzione EDU, la Carta di Nizza e il Patto internazionale sui Diritti Civili e Politici.

La prima (la Convenzione EDU) prevede all’art. 6 par. 1 che «la causa sia esaminata equamente, pubblicamente ed entro un termine ragionevole [...]»; la seconda (la Carta di Nizza) disciplina, all’art. 47, comma secondo, che «ogni individuo ha diritto a che la sua causa sia esaminata equamente, pubblicamente ed entro un termine ragionevole da un giudice indipendente e

imparziale, precostituito per legge»; il terzo (il Patto internazionale sui Diritti Civili e Politici) ritiene, come si legge nell'art. 14, comma secondo, che: «ogni individuo ha diritto ad un'equa e pubblica udienza dinanzi a un tribunale competente, indipendente e imparziale, stabilito dalla legge, allorché si tratta di determinare la fondatezza di un'accusa penale che gli venga rivolta, ovvero di accertare i suoi diritti ed obblighi mediante un giudizio civile».

Dalla lettura di quanto previsto dalle Carte sovranazionali ora citate, appaiono due le direttrici che segnano la *ratio* delle norme in questione: da un lato, la garanzia per l'imputato di non essere giudicato da «una giustizia segreta, sottratta al controllo del pubblico», dall'altro, la garanzia che l'amministrazione possa definirsi trasparente; in questo senso la pubblicità è «il mezzo per realizzare la trasparenza dell'amministrazione della giustizia» e per mantenere alta «la fiducia nelle corti e nei tribunali da parte della collettività, rassicurata sul fatto che lo sforzo di stabilire la verità sarà massimo» (Corte EDU, 25 luglio 2000, Tierce e altri c. San Marino).

Emerge, dunque, che attraverso la pubblicità delle udienze sia l'indagato sia la collettività ottengono la percezione (veritiera) di assistere a un giudizio in cui il decidente è indipendente e imparziale perché direttamente controllato (il richiamo è alla medesima sentenza, Corte EDU, 25 luglio 2000, Tierce e altri c. San Marino).

Considerato che la partecipazione all'udienza è un vero e proprio diritto e non una mera concessione, è necessario che il processo si tenga «in un luogo facilmente accessibile, in un'aula capace di contenere un certo numero di spettatori, normalmente raggiungibile e riconoscibile attraverso adeguata informazione» (Corte EDU, caso Riepan c. Austria, 14 novembre 2000). Ciò così che, da un lato, venga preservata la fiducia che la collettività ripone nella giustizia (concetto astratto) e nelle Corti e nei Tribunali (soggetti concreti), dall'altro, venga tutelata la legittimità della decisione nei confronti dell'accusato, il quale sarà intimamente convinto che la propria causa sia stata giudicata da un organo di cui egli ha potuto saggiare direttamente indipendenza e imparzialità³.

Fino a ora sono state citate la legge ordinaria interna e la legge sovranazionale, ciò che appare mancare è una copertura a livello costituzionale di tale pubblicità. A ben vedere, nella Carta costituzionale non vi è un espresso richiamo alla pubblicità delle udienze e del giudizio, seppure tale garanzia venga riconosciuta e tutelata.

In effetti, già dal 1965 la Corte costituzionale si era pronunciata con la sentenza n. 25 del 14 aprile 1965 sostenendo che la «regola della pubblicità dei dibattimenti giudiziari [...] sia coessenziale ai principi ai quali, in un

³ Sull'importanza attribuita al principio dalla Corte EDU, cfr. V. GRIGIONI, *La pubblicità dell'udienza*, in www.questionegiustizia.it, *passim*.

ordinamento democratico fondato sulla sovranità popolare, deve conformarsi l'amministrazione della giustizia che in quella sovranità trova fondamento (art. 101, co. 1, Cost.).».

Il fondamento costituzionale di tale tutela sarebbe da rinvenirsi nell'art. 1 co. 2 della Costituzione vista «l'esigenza, in un regime libero e democratico, di assicurare il controllo alla pubblica opinione su tutte le modalità di esternazione e manifestazione della sovranità popolare» (C. Cost., 10 febbraio 1981, n. 17), così come nell'art. 101 co. 1 della Costituzione in cui si legge che «La giustizia è amministrata in nome del popolo» e, allora, non vi è dubbio che ogni cittadino abbia il diritto di controllare il regolare esercizio della giurisdizione e di conoscere gli esiti processuali (seppure la funzione giurisdizionale sia stata necessariamente demandata a tecnici del diritto)⁴.

Non diversamente, peraltro, la Corte costituzionale si è espressa di recente (nel 2020 e nel 2022 per quanto riguarda la pubblicità nel processo tributario e, ancora, con sentenza 12 marzo 2010, n. 93 e 15 aprile 2015, n. 109), affermando che «l'assenza di un esplicito richiamo in Costituzione non scalfisce [...] il valore costituzionale del principio di pubblicità delle udienze giudiziarie», confermando la tesi che definisce il giusto processo anche come la necessità di «porre a fondamento del procedere il rispetto di sostanziali principi di civiltà giuridica» e definendo il quadro costituzionale una «cornice di valori» in cui si affermano i principi del giusto processo⁵.

Ancora, proprio in questo senso la stessa Corte ha ribadito, con le sentenze 93 del 2010 e 135 del 2014, che la tutela costruita in sede sovranazionale non contrasta con le garanzie offerte nell'ordinamento interno (pur costruite a livello di normativa ordinaria e non di rango costituzionale), bensì è in linea – anche in ottica applicativa – con il principio di pubblicità delle udienze rinvenibile anche nel nostro ordinamento.

Come detto, il principio in questione non è assoluto, ma è bilanciabile, potendo cedere di fronte a necessità particolari, come ammesso anche dalla stessa Corte EDU nel caso *Ripean c. Austria*, caso 35115/1997 e dalla stessa Corte nel caso *Diennet c. Francia* del 26 settembre 1995, in cui si legge che «l'ingresso nella sala d'udienza può essere vietato alla stampa e al pubblico per tutto o parte del processo nell'interesse della moralità, dell'ordine pubblico o della sicurezza nazionale in una società democratica, quando lo esigono gli interessi dei minori o la protezione della vita delle parti in causa, o in quella misura ritenuta strettamente indispensabile dal tribunale, quando in

⁴ Cfr. A. MUSCELLA, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁵ In dottrina, cfr. A. ANDRONIO, *Sub. Art. 111*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di Bifulco-Celotto-Olivetti, Utet, Torino 2006, p. 2110; A. GAITO, S. FURFARO, *Consensi e dissensi sul ruolo e sulla funzione della pubblicità delle udienze penali*, in *Giur. cost.*, 2010, p. 1072.

circostanze speciali la pubblicità potesse ledere gli interessi della giustizia».

Per quanto riguarda le deroghe al principio si è assistito a una disciplina eccezionale proprio di recente, con l'insorgenza dell'emergenza sanitaria dettata dal Covid. Sono state introdotte una serie di prescrizioni speciali che hanno inciso sull'ordinario svolgimento del processo, basti pensare allo strumento del collegamento da remoto e alla restrizione dei possibili partecipanti alle udienze⁶.

Ma se ciò non ha posto problemi a livello sovranazionale, diverse sono state – al contrario – le pronunce di condanna da parte della Corte EDU nei confronti dell'Italia per alcuni meccanismi di esclusione della pubblicità delle udienze non dettati da contingenze particolari, bensì da modalità diverse di svolgimento del processo, come nel caso dei procedimenti camerali (tra cui il giudizio abbreviato), del procedimento di prevenzione e di sicurezza⁷.

Insomma, al netto delle deroghe e forse anche proprio per questo, non bisogna mai dimenticare che «con la pubblicità non si attua certamente un controllo in senso tecnico, ma di sicuro, consentendo la conoscibilità delle modalità di esercizio del potere giudiziale, si impedisce l'influenza dei politici, si alimenta la fiducia dei cittadini nell'obiettività della magistratura e, in definitiva, si garantisce l'indipendenza dei giudici»⁸.

3. L'obbligo di motivazione

Il secondo sistema di costruzione del binomio collettività/giustizia consiste nell'aver – lo stesso legislatore – previsto l'obbligo per il giudice di motivare la propria decisione.

Infatti, l'art. 111 co. 6 della Costituzione recita che «tutti i provvedimenti giurisdizionali devono essere motivati». Si comprende, dalla lettura di tale comma e – in particolare – dal verbo “devono” che la redazione della motiva-

⁶ Sul punto, in particolare, cfr. J. FERRACUTI, *L'emergenza Covid-19 e l'udienza pubblica 'da remoto'. Profili di costituzionalità*, in «nomos-leattualitaneldiritto», *passim*, <<https://www.nomos-leattualitaneldiritto.it/wp-content/uploads/2022/01/Ferracuti.-L'emergenza-Covid-19-e-ludienza-pubblica-da-remoto.pdf>>; N. CANESTRINI, *Pubblicità delle udienze, valore irrinunciabile in uno stato di diritto. Sui rischi della normativa emergenziale che impone “porte chiuse” ex lege*, in *Giur. pen. (web)*, 2020, 10, *passim*.

⁷ Sul punto, cfr. V. GRIGIONI, *La pubblicità dell'udienza*, cit.; S. CIAMPI, *Alla ricerca di un procedimento camerale “giusto”: l'udienza pubblica tra esigenze di garanzia e obiettivi di funzionalità*, in *Dir. pen. proc.*, 2014, n. 12, *passim*; P. BRONZO, *La pubblicità delle udienze, in Regole europee e processo penale*, a cura di D. Chinnici, A. Gaito, Cedam, Padova 2018, pp. 133-169.

⁸ La frase viene citata da J. Ferracuti, *L'emergenza Covid-19 e l'udienza pubblica 'da remoto'*, cit., p. 25 appartiene ad A. MELONCELLI, *Pubblicità (dir. pubbl.)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVII, Milano 1970, 1037.

zione non è una facoltà del decidente o un diritto di coloro che ne fruiscono, bensì un onere del giudice.

Dunque, non un diritto – una posizione soggettiva di qualcuno – ma un dovere – una garanzia oggettiva.

Si tratta, a ben vedere, di una garanzia ordinamentale, una sorta di imperativo rivolto agli estensori delle pronunce, che assolve tradizionalmente a una duplice funzione di controllo sulla decisione dell'organo giudicante.

Il legislatore ha immaginato la posizione del giudice come una medaglia: su una faccia della medaglia vi è il potere di decidere, sull'altra il dovere di motivare. Ciò è evidente se si considera che ai sensi dell'art. 101 della Costituzione «La giustizia è amministrata in nome del popolo». Dunque, all'assunzione di un potere di così penetrante rilevanza corrispondono – inevitabilmente – specifici doveri, come quello, per il giudice, di motivare la decisione che si trova a prendere.

Volendo guardarla sotto altro punto di vista, forse ancor più suggestivo, si potrebbe dire che l'«adeguata motivazione costituisce la forma attributiva del legittimo potere di decidere»⁹.

In questo senso, quindi, se l'assunzione della decisione all'esito di un processo penale è un potere conferito a colui che (con precise indicazioni) è chiamato a esercitarlo in nome della collettività, chiaramente non può essere esercitato senza limiti o senza un controllo; insomma, la motivazione è l'antidoto all'esercizio arbitrario della giurisdizione.

Ed è proprio ciò che assegna all'obbligo di motivazione la specifica funzione di consentire una verifica sull'esecuzione del potere giurisdizionale e tale verifica deve realizzarsi sia all'interno sia all'esterno del processo. Per quanto concerne il controllo *endoprocedimentale*, attraverso la motivazione si tutela il diritto di difesa, garantendo alle parti coinvolte di comprendere le ragioni della decisione e, di conseguenza, di impugnare il provvedimento, con l'obiettivo di riformare il vaglio operato dal decidente nella parte in cui non appare adeguato. Per quanto riguarda, invece, il controllo *extraprocedimentale*, con la motivazione si garantisce che la collettività possa valutare l'operato del giudice, dunque, non solo e non tanto la decisione in sé per sé, ma anche la modalità attraverso la quale si è pervenuti a tale decisione. Ciò, in combinazione evidente con la partecipazione all'udienza¹⁰.

Il controllo collettivo, come in apertura accennato, è sempre più sfumato, se non obliato, dai tempi e dalle movenze dell'odierno processo penale. In effetti, parlare di controllo da parte dell'opinione pubblica sul corretto esercizio

⁹ F.R. DINACCI, *Il valore costituzionale dell'obbligo di motivazione quale limite ad espansionismi operativi in tema di inammissibilità dell'impugnazione tra diritto interno e sensibilità europea*, in *Arch. pen. (web)*, 2020, 1, p. 6.

¹⁰ Cfr. ID., *Il valore costituzionale dell'obbligo di motivazione*, cit., 6.

della giurisdizione, anche a mezzo della lettura della motivazione di sentenze relative a processi che – magari – non hanno la mediaticità cui si faceva in origine riferimento, è piuttosto complesso.

Questo controllo è divenuto tale non solo per il disinteresse della collettività a tale attività, ma anche per la “nuova” stagione del processo penale, sempre più concentrato verso la fase investigativa, soprattutto se in presenza di una eventuale vicenda cautelare, e sempre meno concentrato sulla fase dibattimentale. Il processo, quantomeno oggi, infatti, si consuma rapidamente, quando alla funzione giudiziaria viene chiesto di rispondere a esigenze e domande di giustizia immediate, lì dove sono concentrati i riflettori della collettività¹¹.

La partecipazione al giudizio anche con il controllo della motivazione è invece la traduzione di un vero e proprio controllo democratico.

In questo senso, il giudice – quando esercita la propria funzione, che ricomprende l’attività di redazione della motivazione – non deve pensare di avere come destinatari solo le parti del processo, bensì tutti cittadini.

La motivazione, infatti, è uno dei caratteri fondamentali della giurisdizione, è il cardine insostituibile del giusto processo, è l’esplicazione razionale della decisione, consiste nell’atto esplicativo attraverso cui il giudice “rende conto” della decisione adottata, espressione razionale del momento emotivo del giudizio, inevitabilmente condizionato da quel sistema di valori di cui è portatore il dato probatorio¹².

Motivare una decisione significa spiegarla, giustificarla, per porre il destinatario nelle condizioni, se del caso, di criticarla esercitando una difesa effettiva. Due gli elementi che più di tutti garantiscono un efficace controllo democratico alla decisione: la concisione e la comprensibilità della motivazione¹³.

La motivazione deve essere concisa, deve contenere in un breve spazio i motivi di fatto e di diritto su cui si fonda la decisione. Deve, dunque, essere completa, avere la capacità di argomentare e spiegare la logica del ragionamento seguito, optando per la qualità della spiegazione piuttosto che sulla quantità delle informazioni fornite. La motivazione è un dovere, tuttavia, della

¹¹ Cfr. G. SPANGHER, *Riforma Cartabia: un processo a “trazione anteriore”*, in *Dir. pen. proc.*, 2022, n. 12, *passim*.

¹² Corte EDU, 6 febbraio 2020, *Felloni c. Italia*; in dottrina, tra gli altri, cfr. E. AMODIO, voce *Motivazione della sentenza penale*, in *Enc. dir.*, XXVII, Milano 1977, *passim*; M. MENNA, *La motivazione del giudizio penale*, Napoli 2000, *passim*.

¹³ Sulle caratteristiche della motivazione, per un maggiore approfondimento, cfr. R. BRICCHETTI, *Il modello di motivazione della sentenza di merito e il più rigoroso regime della specificità e della inammissibilità dell’atto di impugnazione*, in «Sist. pen.», 16 dicembre 2019, p. 3 ss., <<https://www.sistemapenale.it/it/documenti/modello-di-motivazione-sentenza-merito-e-rigorous-regime-specificita-e-inammissibilita-atto-impugnazione>>.

motivazione (come in genere del processo, degli strumenti processuali) non si deve abusare, infarcendola di ragioni che non siano quelle funzionali alla decisione.

Ancora, la motivazione deve essere comprensibile¹⁴; essa, vista la funzione ricoperta – dovrebbe essere scritta in modo chiaro perché i lettori dell'atto, le parti e la collettività nel cui nome la giustizia è amministrata, ne comprendano agevolmente ogni significato. Bisognerebbe, quindi, rifuggire la complessità della lingua giudiziaria perché il “giusto” processo è fatto di atti comprensibili¹⁵.

Chiaramente, occorre dare del tempo al giudice per formulare una motivazione che rispecchi tutti i canoni (non solo quelli ora citati); ciò spesso non garantisce altri principi fondamentali del giusto processo, come la ragionevole durata.

Ebbene, occorre chiedersi quale sia il prezzo che si pagherebbe se al posto di giudici onerati di decidere secondo il proprio convincimento, si arrivasse a costruire una giustizia più veloce, ma agita da burocrati o dall'utilizzo di algoritmi.

Pensando all'utilizzo che si potrebbe fare dell'intelligenza artificiale in fase decisoria, il rischio è che il controllo democratico sarebbe totalmente azzerato se lo scopo dell'utilizzo di tali mezzi è quello di rendere “infallibile” la decisione, che diverrebbe più rapida e oggettiva, tanto da non necessitare più di un controllo esterno.

In conclusione, occorre riscoprire i valori sottesi alla partecipazione della collettività nell'amministrazione della giustizia, sia attraverso la partecipazione alle udienze sia attraverso la lettura della motivazione dei provvedimenti giurisdizionali.

In questo senso, non si tratta solo di obblighi per gli operatori del diritto, ma anche di doveri, sia dell'apparato giurisdizionale di rendere l'operato della giurisdizione verificabile da parte di una “collettività sociale” sia da quest'ultima di agire al fine di poter esercitare un effettivo controllo.

Non bisogna dimenticare, infatti, l'importanza di tale vaglio, ancor più necessario considerando che viene esercitato su una funzione “garantita”.

Le due modalità di controllo affrontate hanno, dunque, la funzione di “sussidiarietà costituzionale”, con l'obiettivo di evitare che nell'ordinamento possano essere esercitate specifiche funzioni o agiti poteri senza limiti.

In conclusione, proprio nella Costituzione è chiara la garanzia di autonomia e indipendenza della magistratura, cui seppure non venga espressamente affidato un valore finale, è chiaramente legata ai principi di uguaglianza e legalità. Principi che possono essere attuati solo quando l'imparzialità della

¹⁴ Cfr. R. BRICCHETTI, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁵ Cass., Sez. Un., 23 giugno 2016, n. 40516, Del Vecchio.

magistratura può essere controllata nell'esercizio delle proprie funzioni, non per minarne l'autonomia, ma per controllare che non si verifichino abusi¹⁶.

E in questo si trova il senso dell'articolo 101 co. 1 della Costituzione secondo cui la giustizia è amministrata in nome del popolo, da coniugarsi con l'articolo 111 co. 6 della Costituzione, introduttivo del dovere di motivare¹⁷.

Da tale combinazione si genera un vincolo tra il dovere di decidere e quello di motivare.

¹⁶ Tra gli altri, cfr. F. GIUNTA, *La legittimazione del giudice penale tra vincolo di soggezione alla legge e obbligo di motivazione*, in «discrimen.it», 19 settembre 2018, <<https://discrimen.it/la-legittimazione-del-giudice-penale-tra-vincolo-di-soggezione-alla-legge-e-obbligo-di-motivazione/>>.

¹⁷ Cfr. P. DELL'ANNO, *Obbligo di motivazione e "ragionevole dubbio"*, in *Proc. pen. giust.*, 2017, n. 3, *passim*; R. D'ONOFRIO, *La motivazione della sentenza penale*, intervento presso la Scuola Superiore di Magistratura, 19 settembre 2024.

Democrazia, media e processo: il controllo indiretto dell'opinione pubblica

Carolina Teresi*

Abstract: The contribution analyzes the relationship between the administration of justice and the role of journalism, retracing the main issues that have been known for a long time but remain unresolved. The eternal conflict between the protection of confidentiality and the right to report takes on new dimensions due to the evolving face of digital information. From a contemporary perspective, the discussion focuses on the recent criminal justice reform, the so-called Nordio reform, which aimed to strengthen privacy protections for individuals who, directly or indirectly, become involved in criminal proceedings. It becomes evident that the legislative response is unsatisfactory, ultimately shifting the core of the issue from a cultural framework to a purely political one. On the contrary, it is necessary to invest in the training of journalists who cover judicial reporting and, even more importantly, in the education of citizens so they can distinguish true news from fake news.

Keywords: Media justice; Right to report; Right to privacy; Journalism 4.0; Reforms.

1. Un difficile rapporto mai risolto

È nell'essenza stessa del moderno concetto di Democrazia¹ che si rintracciano le origini del complesso rapporto tra diritto di cronaca giornalistica e funzione giudiziaria. Una società aperta e plurale richiede la partecipazione di tanti – se non di tutti – all'amministrazione della cosa comune e, di conseguenza, alla sua rappresentazione.

Quando la narrazione si interessa di giudizio penale, la sfera della riservatezza individuale è posta potenzialmente a repentaglio da operatori dell'informazione poco oculati.

* Dottoranda di ricerca presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma.

¹ Lo sosteneva mirabilmente A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, UTET giuridica, Milano 2017, p. 348 e ss. Per una disamina completa del rapporto tra diritto di cronaca e tutela della riservatezza risulta ancora attuale il risalente contributo, G. GIOSTRA, *Processo penale e informazione*, Giuffrè, Milano 1989.

Il diritto di informare trae origine dalla norma costituzionale che sancisce la libertà di manifestazione del pensiero. I costituenti, memori della politica di censura perpetrata durante il periodo fascista, vollero garantire una tutela rafforzata e superiore per la stampa, che «non può essere soggetta ad autorizzazioni o censure»². L'ulteriore fondamento indiretto della prerogativa dei *media* è rappresentata dall'art. 101, comma 1 cost., il quale impone che «la giustizia è amministrata in nome del popolo» e, dunque, la collettività deve essere posta in condizione di comprenderne il funzionamento.

Paradossalmente la contemporaneità ha acuito le distanze tra queste due opposte esigenze, rendendo ciascun cittadino un potenziale divulgatore di notizie attraverso l'uso dei *social media* e mettendo in crisi i confini di liceità della professione grazie all'attenzione oggi riservata alla tutela della *privacy* e dei dati personali con il GDPR.

Atavici e numerosi appaiono i problemi, ancora privi, tuttavia, di una concreta soluzione³.

In primo luogo, il linguaggio impiegato dai *media* nella narrazione giudiziaria si rivela spesso inadeguato e scorretto. Per soddisfare l'accessibilità, si tradiscono anche quei tecnicismi ineliminabili, che qualsiasi linguaggio tecnico-scientifico impone.

La corsa contro il tempo e contro “gli avversari” porta a una maggiore attenzione a «non bucare la notizia», piuttosto che a soffermarsi sulla sua veridicità e sull'attendibilità delle fonti, con la quasi totale irrilevanza delle successive smentite.

Né può tacersi il rischio di un effetto distorsivo sul libero convincimento del giudice, sulla memoria dei testimoni⁴, nonché sull'opinione pubblica, causato da un giornalismo alluvionale e poco attento.

La distinzione tra giustizia effettiva e cd. giustizia percepita⁵ corre necessariamente sulla linea di confine che distingue il sano esercizio della professione dall'uso distorto dei mezzi di informazione di massa.

² Art. 21, comma 2 cost.

³ L'unica soluzione consisterebbe nel connubio tra libertà di stampa ed equo processo: *free press/free trial*, così E. BRUTI LIBERATI, *Delitti in prima pagina. La giustizia nella società in trasformazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, p. 214.

⁴ I testimoni rischiano una sorta di “subornazione mediatica” che li conduce a rielaborare inconsapevolmente i loro ricordi alla luce degli *input* provenienti dai *media*. Nel processo Stasi, la Corte di Cassazione ha confermato l'esclusione della prova testimoniale perché «la decisività del mezzo istruttorio richiesto in rinnovazione [...] hanno fatto registrare, nel corso degli anni, deficienze nel ricordo, in virtù della indicata contaminazione», così Cass., sez. I, 12 dicembre 2015, P.G. n. 25799, da G. GIOSTRA, *Prima lezione sulla giustizia penale*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2020, p. 36.

⁵ Cfr. G. GIOSTRA, *Riflessi della rappresentazione mediatica sulla giustizia “reale” e sulla giustizia “percepita”*, in «Legislazione penale», 17/09/2018.

Sovente si assiste a processi mediatici caratterizzati da sdegno collettivo, generatori di verdetti senza appello e di sentenze di condanna pronunciate prima ancora che il dibattimento abbia inizio. Così, data l'eccessiva attenzione alla fase investigativa, specie nelle sue prime battute con privilegio per la rapidità informativa, è ben possibile che la sfera della riservatezza dell'indagato sia violata e che il giornalista incaricato sia sottoposto a sua volta a un procedimento penale per aver violato i limiti fissati dalla legge.

Ad ogni buon conto, attualmente gli unici rimedi sanzionatori previsti dal sistema penale sono i reati di diffamazione a mezzo stampa (art. 595, comma 3 c.p.)⁶, l'ipotesi di responsabilità del direttore o del vice-direttore responsabile per i reati commessi a mezzo stampa (art. 57 c.p.), nonché quella di pubblicazione arbitraria di atti di un procedimento penale (art. 648 c.p.). Quest'ultima è una contravvenzione, punita solo nei casi più gravi con un arresto pari a trenta giorni e con un'ammenda di € 258: una pena evidentemente irrisoria per qualsiasi testata giornalistica.

Queste sono solo alcune delle problematiche sollevate dai due contrapposti interessi e a esse può aggiungersi una recentissima novità: Mark Zuckerberg, presidente e AD di Meta, ha annunciato la decisione di rimuovere il *fact-checking* dalle piattaforme digitali della propria azienda⁷. La verifica puntigliosa di fatti e fonti, realizzata tramite migliaia di lavoratori dipendenti, non è più ritenuta conforme alla libera espressione sul *web* e anzi qualificata come strumento di censura, sebbene molti abbiano ritenuto che questo non sia stato altro che un modo per avvicinarsi alla nuova presidenza degli Stati Uniti.

2. I risvolti processuali del bilanciamento tra diritto di cronaca e tutela della riservatezza

Nelle varie fasi che compongono il processo penale, il legislatore ha tentato di assicurare l'equilibrio tra diritto di cronaca e tutela della riservatezza,

⁶ L'art. 13 L. 8 febbraio 1948, n. 47 è stato depenalizzato dall'art. 32 Legge 24 novembre 1981, n. 689. Sulla stessa norma si è pronunciata la Corte costituzionale, con la sentenza n. 150 del 12 luglio 2021, che ne ha dichiarato l'incostituzionalità nella parte in cui prevede la obbligatoria pena congiunta della reclusione e della multa per la diffamazione a mezzo stampa consistente nell'attribuzione di un fatto determinato anche rispetto a diffamazioni non particolarmente odiose. Per una disamina completa, F. VERRI, V. CARDONE, *Diffamazione a mezzo stampa e risarcimento del danno. Online, blog e social forum*, Giuffrè, Milano 2013³, p. 155 e ss.

⁷ Cfr. R. COSENTINO, *Zuckerberg chiude il programma di fact-checking di Meta (e strizza l'occhio a Trump e Musk): «Torniamo alle radici sulla libertà di espressione»*, in "Corriere della Sera – online", 07/01/2025.

prevedendo, sin dall'introduzione del codice di rito del 1988⁸, uno specifico regime per la segretezza degli atti procedurali e processuali⁹, descritto all'art. 114 c.p.p., rubricato «divieto di pubblicazione di atti e di immagini».

Per quanto attiene agli atti raccolti nella fase investigativa, la dottrina distingue tra segreto cd. *interno* e segreto cd. *esterno*¹⁰.

La nozione di segreto interno attiene alla non conoscibilità degli atti da parte dell'indagato a norma dell'art. 329 c.p.p., onde favorire il corretto svolgimento delle indagini e impedire che il soggetto, avvertito prematuramente dei sospetti a suo carico, si adoperi per rimuovere eventuali tracce di reato o si allontani divenendo irreperibile.

Il segreto interno permane fino alla conclusione delle indagini preliminari, a seguito dell'invio dell'avviso di conclusione delle stesse, il quale deve contenere, a pena di nullità, «l'avvertimento che la documentazione relativa alle indagini espletate è depositata presso la segreteria del pubblico ministero e che l'indagato e il suo difensore hanno facoltà di prenderne visione ed estrarne copia» (art. 415-bis, comma 2 c.p.p.). Risulta però possibile che il soggetto sia stato previamente posto al corrente delle indagini a suo carico, qualora gli sia stata notificata l'ordinanza di applicazione di una misura cautelare o un'informazione di garanzia (art. 369 c.p.p.) per il compimento di un atto investigativo a cui la difesa ha diritto di assistere.

Con l'espressione segreto esterno si allude alla non divulgabilità degli atti procedurali a chiunque e, dunque, soprattutto attraverso l'uso dei *mass media*.

Una volta caduto il segreto interno, gli atti processuali, dunque quegli atti acquisiti al fascicolo per il dibattimento (art. 430 c.p.p.), nonché tutti i verbali di udienza, ancora coperti dal segreto esterno, non sono pubblicabili integralmente fino alla conclusione delle indagini preliminari o dell'udienza preliminare, fatta eccezione per l'ordinanza cautelare ex art. 292 c.p.p. Di tali

⁸ Il codice di stampo accusatorio ha segnato una decisiva svolta rispetto a quello inquisitorio del 1930, caratterizzato dalla celebrazione delle udienze a porte chiuse e della segretezza assoluta degli atti, prevista all'art. 164 c.p.p. 1930 che espressamente disponeva: «è vietata la pubblicazione, col mezzo della stampa o con altri mezzi di divulgazione, fatta da chiunque in qualsiasi modo, totale o parziale, anche per riassunto o a guisa di informazione, del contenuto di qualunque documento e di ogni atto scritto od orale relativo: [...] 3. All'istruzione o al giudizio se il dibattimento è tenuto a porte chiuse, fino a che siano trascorsi i termini stabiliti dalle norme sugli archivi di Stato».

⁹ La distinzione non è di poco conto: gli atti processuali sono solamente gli atti raccolti a seguito del rinvio a giudizio e dunque in dibattimento o quelli acclusi nell'apposito fascicolo. Gli atti procedurali attengono alla fase antecedente. Cfr. M BARGIS, *Compendio di procedura penale*, Cedam, Padova 2023¹¹.

¹⁰ Cfr. N. TRIGGIANI, *Segreto processuale e divieto di pubblicazione (diritto processuale penale)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali, vol. II, tomo 1, Giuffrè, Milano 2008, pp. 1075-1095.

atti può essere solo riassunto il contenuto all'interno di un articolo o di un servizio giornalistico. Una volta pronunciata la sentenza di primo grado, viene poi meno anche il segreto esterno (art. 114, comma 3 c.p.p.)¹¹.

È in questa fase che si realizzano i possibili illeciti da parte degli esponenti dell'informazione¹², qualora riescano indebitamente a ottenere copia degli atti ancora coperti da segreto esterno. Al fine di contemperare l'esercizio della libertà di espressione con il dovere di segretezza del processo penale, sono le Procure a curare i rapporti con le testate giornalistiche¹³, attraverso apposite conferenze stampa nelle quali divulgano il contenuto dei risultati investigativi e rispondono alle domande loro poste.

Tra i mezzi di ricerca della prova è la disciplina delle intercettazioni a destare maggiori contrasti: sovente il legislatore ne ha modificato il regime¹⁴, aumentando o riducendo le maglie di tutela dell'intercettato. Questo strumento particolarmente invasivo si presta alla lesione della libertà personale e, per tale ragione, soggiace a degli stretti vincoli per essere impiegato.

Occorre, infine, precisare che non tutti gli atti assumono decisività ai fini della celebrazione del futuro processo: gli atti non rilevanti, come intercettazioni relative a conversazioni di carattere squisitamente privato, non vengono inclusi tra gli atti utili al dibattimento, rimangono sempre coperti dal segreto e non sono divulgabili *ab externo* né integralmente né sommariamente.

3. Parola al legislatore: la modifica rafforza la tutela del privato (?)

Nel già complicato quadro qui brevemente ripercorso si è inserita di recente la Legge 9 agosto 2024, n. 114, nota come riforma Nordio, che ha apportato modifiche al Codice penale, al codice di procedura penale, all'ordinamento giudiziario e al codice dell'ordinamento militare.

In particolare, per quanto qui di interesse, l'art. 2 della suindicata riforma prevede variegati interventi sulle disposizioni del codice di procedura penale.

¹¹ La disposizione prevede un regime parzialmente diverso per gli atti acquisiti al fascicolo del P.M., non pubblicabili fino alla pronuncia di grado di appello. Inoltre, a norma dell'art. 329, comma 2 c.p.p. il P.M. può derogare con apposito decreto al regime di divieto di pubblicazione quando strettamente necessario ai fini dell'indagini e, in tal caso, gli atti sono depositati presso la sua segreteria.

¹² Cfr. G.P. VOENA, *Processo penale e mezzi di comunicazione di massa: un instabile stato dell'arte*, in «Proc. pen. giust.», 2017, p. 1113 e ss.

¹³ In particolare l'art. 5 del d. lgs. 20 febbraio 2006, n. 106 regola i rapporti tra le Procure della Repubblica e gli organi di informazione.

¹⁴ Per una ricostruzione della normativa, AA. VV., *Nuove norme in materia di intercettazioni* (a cura di) G. GIOSTRA et al., Giappichelli editore, Torino 2018, *passim*. Per le recenti modifiche si rinvia al paragrafo successivo.

All'art. 2, comma 1, lett. b) si dispone che nell'art. 114, comma 2-bis c.p.p. le parole «non acquisite ai sensi degli articoli 268, 415-bis o 454» siano sostituite dalle seguenti: «se non è riprodotto dal giudice nella motivazione di un provvedimento o utilizzato nel corso del dibattimento».

Alla successiva lettera c) si dispone che all'articolo 116, comma 1 c.p.p. sia aggiunto, in fine, il seguente periodo: «Non può comunque essere rilasciata copia delle intercettazioni di cui è vietata la pubblicazione ai sensi dell'articolo 114, comma 2-bis, quando la richiesta è presentata da un soggetto diverso dalle parti e dai loro difensori, salvo che la richiesta sia motivata dall'esigenza di utilizzare i risultati delle intercettazioni in altro procedimento specificamente indicato», mentre alla lettera d) che all'art. 268, comma 2-bis c.p.p. dopo le parole: «degli interlocutori,» siano inserite le seguenti: «nonché quelle che consentono di identificare soggetti diversi dalle parti»; mentre al comma 6 della stessa disposizione, dopo le parole: «dati personali» sono inserite le seguenti: «o soggetti diversi dalle parti».

All'art. 3 della L. n. 114/2024 è prevista una modifica all'art. 89-bis, comma 2, primo periodo disp. att. c.p.p., relativo all'archivio delle intercettazioni, che ora prevede che: «L'archivio è gestito con modalità tali da assicurare la segretezza della documentazione relativa alle intercettazioni non necessarie per il procedimento, e a quelle irrilevanti o di cui è vietata l'utilizzazione ovvero riguardanti categorie particolari di dati personali come definiti dalla legge o dal regolamento in materia o, comunque, dati personali relativi a soggetti diversi dalle parti».

Merita rilievo, ai fini della presente trattazione, anche una delle modifiche apportate all'art. 291, comma 1-ter c.p.p., nel quale dopo le parole «conversazioni intercettate» sono aggiunte le seguenti: «in ogni caso senza indicare i dati personali dei soggetti diversi dalle parti, salvo che ciò sia indispensabile per la compiuta esposizione»; così infine, l'art. 2, comma 1, lett. n) prevede che all'art. 369 c.p.p. sia aggiunto il comma 1-quinquies, per cui «All'informazione di garanzia si applica l'articolo 114, comma 2».

Con quest'ultima modifica, è osservabile una linea di continuità con la direttiva 2016/343/UE¹⁵, relativa al rafforzamento della presunzione di innocenza. La normativa euro-unitaria vieta di presentare pubblicamente l'indagato o l'imputato come colpevole finché la sua colpevolezza non sia stata accertata con sentenza definitiva, violazione a cui gli organi di stampa si prestano facilmente¹⁶.

¹⁵ Cfr. F. DE MARTIS, *Intercettazioni: un correttivo che rafforza la riservatezza delle comunicazioni e tutela l'attività del difensore...ma scontenta i "curiosi"*, in «Diritto penale e processo», 9/2024, p. 1170 e ss.

¹⁶ Per una disamina sul punto: E. LORENZETTO, *Informazione di garanzia e impugnazioni dopo la Legge Nordio: l'eterno ritorno*, in «Diritto penale e processo», 9/2024, p.

Di tale direttiva era mancato un pieno recepimento benché avviato nel 2016: con il d.lgs. 10 dicembre 2024, n. 198, entrato in vigore il 7 gennaio 2025, è stato realizzato un compiuto adeguamento¹⁷.

Emerge *ictu oculi* come l'intento del legislatore sia stato quello di rafforzare la tutela della sfera della riservatezza di soggetti terzi che restino coinvolti nelle attività investigative, in particolare ma non solo nelle intercettazioni telefoniche o ambientali¹⁸.

Nel dettaglio, la modifica dell'art. 114, comma 2-bis c.p.p. impedirà la pubblicazione anche parziale di intercettazioni non rilevanti per la decisione, ossia non menzionate nella motivazione del giudice o utilizzate nel corso del dibattimento: si allude all'intercettazione di conversazioni di carattere strettamente privato, ininfluenti ai fini della corretta ricostruzione del fatto di reato¹⁹.

A essa si aggiungono le novità inserite nell'art. 116, comma 1 c.p.p., disposizione dedicata alle copie degli atti procedurali. Le due norme devono essere lette in combinato disposto, dal momento che quest'ultima contiene uno specifico rinvio all'art. 114, comma 2-bis c.p.p.: la *ratio legis* consiste nell'impossibilità di rilasciare copia degli atti coperti dal segreto in favore di soggetti diversi dalle parti o dai loro difensori, a eccezione dell'ipotesi in cui le risultanze probatorie debbano essere utilizzate in un altro procedimento specificamente indicato, come uno connesso o collegato, in cui l'imputato abbia avuto attinenza con il fatto per cui si procede.

Dunque la modifica colpisce particolarmente la categoria giornalistica, principale interessata a visionare il contenuto di atti investigativi, al di fuori di chi esercita la professione forense. Come è stato acutamente osservato, «il nuovo regime sarà criticato dai *mass media* che lamenteranno un “bavaglio all'informazione”, scatenando l'ennesimo dibattito su quali conversazioni intercettate siano pubblicabili. Ma non sembra che le notizie riconosciute dal giudice come processualmente irrilevanti possano essere date in pasto al pubblico per soddisfare la morbosa curiosità, in pregiudizio della riservatezza di terzi estranei

1155, nonché T. RIZZO, *La riforma dell'informazione di garanzia, il diritto alla riservatezza, il giusto processo e l'avvento dell'I.A.*, Il penalista, Giuffrè 2024.

¹⁷ In senso critico, L. FILIPPI, *Ma quale presunzione di innocenza?*, in «Penale Diritto e Procedura», 13/01/2025. In senso favorevole, invece la riforma sembra realizzare un monito da tempo agognato dalla Corte Edu, che in plurime sentenze ha condannato l'Italia per violazione del principio della presunzione di innocenza. Per una completa disamina si rimanda a G. TARLI BARBIERI, *Libertà di informazione e processo penale nella giurisprudenza della Corte costituzionale e della Corte Edu: problemi e prospettive*, in «Diritto penale contemporaneo», 3/2017, par. 6.

¹⁸ Cfr. G. ILLUMINATI, *Le modifiche al processo penale nel D.D.L. Nordio: una prima lettura*, in «Rivista italiana di diritto e procedura penale», fasc. 3, 01/09/2023, p. 883.

¹⁹ Cfr. L. LUDOVICI, *Disegno di legge c.d. Nordio, nuove garanzie processuali tra fughe in avanti e false partenze*, in «Legislazione penale», 07/05/2024, par. 3.

alle indagini o anche delle stesse parti ma su fatti e circostanze processualmente non pertinenti»²⁰.

4. Conclusioni: una risposta errata a una domanda mal posta

A dispetto dei propositi dichiarati, non sono mancate osservazioni critiche su tali interventi normativi, non ritenuti bastevoli per il raggiungimento dell'obiettivo e perfino controproducenti.

Risulta invero ancora attualissima questa affermazione del professor Giostra: «Se crediamo al controllo democratico sul modo di amministrare la giustizia dovremmo trovare paradossale che il controllato decida rispetto a quali processi, quando e su quali atti far esercitare questo controllo»²¹.

L'intervento normativo rischia di realizzare «un'eterogenesi dei fini»²², ledendo la libertà di stampa e comprimendo la funzione giornalistica entro confini eccessivamente stringenti.

In primo luogo, la modifica legislativa sembra porsi in contrasto con l'insegnamento tracciato dalla Corte costituzionale nella sentenza n. 59 del 1995 con cui ha statuito che: «i divieti di pubblicazione hanno la finalità di temperare gli interessi dell'informazione con quelli delle investigazioni e dunque non possono ragionevolmente riferirsi alla pubblicazione di quanto contenuto nel fascicolo per il dibattimento che contiene atti che, per definizione, il giudice deve conoscere. Gli atti processuali che sono acquisiti al processo devono essere, insomma, sempre pubblicabili»²³.

Quanto, poi, alla novità prevista in materia di rilascio di copie, di cui all'art. 116, comma 1 c.p.p., gli organi di informazione sarebbero costretti a esercitare il loro controllo istituzionale soltanto sulle intercettazioni usate da quegli stessi soggetti che essi hanno il compito di controllare, ossia i componenti della magistratura.

La riforma si inserisce perfettamente in quel fenomeno che è stato variamente definito come populismo penale²⁴, in cui l'accertamento della verità è

²⁰ L. FILIPPI, *Intercettazioni: un intervento legislativo all'insegna della tutela della privacy*, in G. SPANGHER (a cura di), *Il Penalista – Le novità della Legge Nordio*, Officine del diritto, Giuffrè, Milano 2024, p. 24.

²¹ G. GIOSTRA, *Prima lezione sulla giustizia penale*, cit., p. 174.

²² M. GIALUZ, *Le novità della “manovra Nordio” in materia processuale: quando l'ideologia rischia di provocare un'eterogenesi dei fini*, in «Sistema penale», 22/07/2024, par. 3.

²³ P. BRONZO, *Brevi note sul “disegno di legge Nordio”*, in «Sistema Penale», 12/04/2024, par. 3.

²⁴ Cfr. M. BERTOLINO, *La rappresentazione mediatica della giustizia penale: dalla narrazione del crimine a quella del processo*, in «Dis crimen», 26/02/2024, p. 4, in cui

arretrato nella fase investigativa e l'unica risposta ragionevole sembra essere l'accanimento e l'inasprimento del sistema sanzionatorio²⁵.

La disciplina contenuta nel Codice penale è da tempo considerata inadeguata: ad avviso della migliore dottrina²⁶, non è sufficiente un ripensamento dell'art. 648 c.p., ma si potrebbe immaginare un sistema di sanzioni interdittive e amministrative affidate al Garante della *privacy*. Solo così si potrebbe superare «l'imbarazzante immagine di un ordinamento che, mentre pone un divieto, sembra strizzare l'occhio agli eventuali trasgressori prevedendo per la sua inosservanza il "buffetto sanzionatorio" di una contravvenzione obblazionabile»²⁷.

Appare dunque che sotto il vessillo della tutela della riservatezza, si rischi di porre un freno evidente al diritto all'informazione, direzionando le coscienze della collettività.

Con questa riforma si tenta di risolvere attraverso lo strumento della legislazione penale quello che è un problema prima di tutto di carattere culturale.

Se è corretto affermare che il ruolo del giornalista è imprescindibile in una società che possa definirsi democratica, occorre rifuggire da forme di pseudo-giornalismo o di asfittico intrattenimento che conducono l'opinione pubblica verso un atteggiamento sospettoso e aggressivo innanzi al fenomeno della devianza e verso individui percepiti come "diversi", primi fra tutti i migranti. Si assiste a una «grossolana ingerenza dell'attività di informazione in quella giudiziaria»²⁸, col risultato di fornire un'immagine distorta della realtà contemporanea invece di accrescerne la conoscenza²⁹.

Il giornalista che si occupa di cronaca giudiziaria deve avere una solida formazione giuridica per divulgare correttamente lo svolgimento e le conclusioni di un processo penale.

In un sistema in cui, lo si ripete, l'asse si è inesorabilmente spostato dalla fase dibattimentale a quella delle indagini, in cui la condanna sembra già pro-

«per populismo penale si intende quell'approccio legislativo che assume provvedimenti particolarmente severi, facendo leva sull'approvazione popolare, il consenso sociale appunto, promosso dal clamore mediatico che circonda il fenomeno delinquenziale che viene rappresentato come un problema allarmante».

²⁵ Cfr. C. CUPELLI, *Il bilanciamento tra diritto di cronaca e dignità della persona: tra dis-informazione giudiziaria e l'ingiustizia mediatica*, in «Danno e responsabilità», 4/2024, p. 415.

²⁶ Cfr. M. GIALUZ, *op. cit.*, pag. 7, con cui il professore osserva come dal Disegno di legge siano assenti interventi in tal senso, ma ci si imiti a intervenire nuovamente sul codice di rito.

²⁷ G. GIOSTRA, *I nuovi equilibri tra diritto alla riservatezza e diritto di cronaca nella riformata disciplina delle intercettazioni*, in «Riv. it. dir. proc. pen.», 2018, p. 536.

²⁸ M. BERTOLINO, *op. cit.*, p. 8.

²⁹ Cfr. G. GIOSTRA, *La giustizia penale nello specchio deformante della cronaca giudiziaria*, in «Media Laws», 2018, n. 3.

nunciata – a dispetto di quanto previsto dall'art. 27, comma 2 cost. in tema di presunzione di innocenza, il giornalismo contemporaneo, che potremmo definire 4.0 – sia nella forma televisiva che in quella digitale, fagocita la sostanza per offrire maggiore spazio alla forma, in particolare ai titoli sensazionalistici. Piuttosto che la precisione e la qualità si tende a privilegiare la quantità, la rapidità della notizia, tradendo l'essenza stessa della funzione giornalistica di «cane da guardia della democrazia»³⁰.

Se lo scopo è “controllare” come la giustizia viene amministrata e la narrazione si discosta eccessivamente dalla verità, pur non potendo scendere nei tecnicismi e dovendo privilegiare la funzione divulgativa per chi non frequenta le aule di tribunale, l'effetto è proprio quello opposto: l'accrescimento della distanza tra la società civile e le stanze del potere.

In conclusione, occorre infatti investire sulla formazione specifica dei giornalisti in materia di processo di modo che essi possano spiegare effettivamente come esso si realizzi. Spesso l'opinione pubblica non accetta l'esito di procedimenti penali che sono ritenuti ingiusti o non sufficientemente severi innanzi a crimini efferati.

Questo perché nessuno spiega – con linguaggio accessibile – perché il giudice è addivenuto alla decisione finale.

³⁰ Espressione impiegata da Corte EDU sentenza 27 marzo 1996, ric. 17488/90, *Godwin c. Regno Unito*.

Per una riconcettualizzazione di verità, obbedienza, responsabilità. Il paradigma riparativo quale vettore di una nuova giustizia senza benda

Niccolò Faccini*

Abstract: The vindictive justice of the continental legal systems is limited to an arithmetic response to the illicit conceived as *malum pro malo*, considering human freedom in a merely retrospective sense: in the punitive logic of traditional justice there is a deliberate ostracism towards the interpersonal concreteness of conflicts: justice must not see. The highly topical archetype of restorative justice aims at a path of healing of the relational fracture caused by the illicit act which, by charging the sanction with a planning value, allows the parties to co-define the conflict and responsibly re-adhere to the system, thus reinforcing the obsequiousness to the precepts by choice and attesting to the persuasive capacity of the system regarding the reasonableness of its prescriptions.

Keywords: Justice; Reparation; Democracy; Coercion; Re-education.

1. Introduzione

Se è vero, come sostenuto da eminenti maestri del pensiero filosofico e giuridico, che molto della democrazia di uno Stato si può evincere dai meccanismi di reazione alla violazione alle sue norme, è doveroso partire dalla considerazione per cui il diritto penale continentale – e, per i nostri fini, quello nostrano – è un diritto penale del fatto: il reato è, nel suo costrutto semplicistico, un'aggressione – una lesione – a un bene giuridico, congegnato come entità astratta: la vita, il patrimonio, la personalità dello Stato, l'amministrazione¹.

* Dottorando in Law and Business – Filosofia del diritto (LUISS Guido Carli, Roma).

¹ Cfr. G. FIANDACA, E. MUSCO, *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli, Bologna 2014 [1985].

Dal giugno del 2023 – nel solco di un diritto che ha guardato alle persone nella mera fissità dei loro ruoli processuali – è (come noto) entrata in vigore una riforma organica che contamina un lessico freddo e iper-oggettivo con degli insospettabili semi di umanesimo, con dei lemmi che hanno suscitato anche diffidenza e che da alcuni sono stati tacciati di sentimentalismo giuridico, ma che hanno una portata – almeno a livello sistematico – quasi rivoluzionaria. Si legge all'art. 42 del d.lgs 150/2022 che le parti possono accettare di intraprendere un percorso riparativo che mira a un «esito riparativo», definito «qualunque accordo volto alla riparazione dell'offesa e idoneo a rappresentare l'avvenuto riconoscimento reciproco e la possibilità di ricostruire la relazione tra i partecipanti».

La riforma, nello svincolarsi dal binomio reato-pena per abbracciare la diade conflitto-riparazione, ci fornisce un appiglio per saggiare la possibilità di una penalità *democraticamente orientata*. Si parta da una concisa ricostruzione dello stato dell'arte.

2. Il vincolo del diritto penale del fatto

La giustizia rivendicativa dei sistemi giuridici continentali si è perlopiù limitata a una risposta aritmetica all'illecito, concepita come *malum pro malo*, considerando la libertà umana in senso meramente retrospettivo: nella logica punitiva della giustizia tradizionale si consuma un deliberato ostracismo nei confronti della concretezza interpersonale dei conflitti: Δίκη non deve vedere. Il colpevole è mero portatore di una valutazione sull'illecito commesso – formalizzata attraverso l'entità della condanna – e condannato a un *pati*, e l'ordinamento resta indifferente, nella gestione dei reati, all'occasione di ri-acquistare una valutazione partecipata circa la loro intollerabilità umana, così desistendo dall'incentivare l'autorevolezza delle norme e capitolando davanti al fulcro della prevenzione, cioè abdicando all'anelito di poter coagulare attorno alle norme il consenso dei cittadini².

Si finge di non comprendere che la ritorsione del male *ex se* non abbia alcun potere di riattivare il bene. È l'affresco sugli effetti del buon governo del Lorenzetti nel Palazzo Pubblico di Siena, dove più in alto di tutti v'è la *Securitas* che tiene nella mano sinistra un uomo impiccato, segno che l'attrazione della pena – al fine di placare le pulsioni securitarie – finisce per prendere il sopravvento sulla ricerca della verità.

² Cfr. L. EUSEBI, *Dirsi qualcosa di vero dopo il reato: un obiettivo rilevante per l'ordinamento giuridico?*, in «Criminalia. Annuario di scienze penalistiche», 2010, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 647 ss., <<https://discrimen.it/dirsi-qualcosa-di-vero-dopo-il-reato-un-obiettivo-rilevante-per-lordinamento-giuridico/>>.

Il diritto della repressione diventa, in ultima analisi, terribilmente simile proprio all'oggetto che vorrebbe dominare, e il rapporto tra diritto e violenza diventa qui persino chiaro: la violenza che lo ha costituito si trasforma in forza legittima che lo conserva. L'impronta iper-formalistica del penale contemporaneo tratta gli illeciti come entità astratte in base a una pretesa oggettivizzante che si è illusa di svilire le esperienze emotive delle persone coinvolte. Ne è derivato un «fallimento comunicativo trasparente»³, oltre al fraintendimento del vero obiettivo di offensori e vittime: né l'impunità né la richiesta di risarcimento, bensì il bisogno di riconoscimento – che per Bruno Romano è «la relazione giuridica fondamentale»⁴. Come ha notato il Cordero, è tipica dei discorsi giuridici questa eclissi del sentimento, sopraffatto dal tecnicismo dell'apparato valutativo: la logica deduttiva che permea la motivazione non consente di dar rilievo alle componenti emotive del caso: è un meccanismo inveterato⁵.

Per Paul Ricoeur «anche le operazioni più civilizzate della giustizia mantengono ancora il segno visibile della vendetta e dell'economia»⁶. Le parole del diritto penale hanno la *vis* del diritto pubblico: sono performativi della coercizione. La parola giuridica ascrive, valuta, soppesa, giudica, conferisce un prezzo, separa e quindi semplifica, cioè volutamente ignora che il conflitto è spesso la punta di un iceberg di complessi processi cognitivi, affettivi, motivazionali e identitari profondi⁷.

Oggi il primato dell'*economico* ha provocato un appiattimento della giustizia sull'equilibrio contabile e una distorsione della democrazia, fatta coincidere con un principio meramente numerico-quantitativo: la dimensione dell'economico reca in sé un'idea di giustizia che tende inevitabilmente a coincidere con l'equilibrio contabile, ossia con un 'giusto rapporto' tra entrate e uscite⁸. Concezione radicata, al punto che il De Maistre rintracciava l'etimologia di "*supplicium*" in "*sub + pleo*", cioè "rendere pieno di nuovo", quasi come se l'illecito avesse aperto nell'essere dell'autore una voragine da colmare⁹.

³ D. MELLINKOFF, *The Language of Law*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1963, p. 27.

⁴ B. ROMANO, *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Corso universitario di filosofia del diritto, Bulzoni, Roma 1983.

⁵ Cfr. F. CORDERO, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, La nave di Teseo, Milano 2024 [1967].

⁶ P. RICOEUR, *Il Giusto*, SEI, Torino 1998, p. 163.

⁷ Cfr. L. EUSEBI, *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

⁸ Cfr. G. FORTI, S. PETROSINO, *Logiche folle. Sacrifici umani e illusioni della giustizia*, Vita e Pensiero, Milano 2022, p. 19 ss.

⁹ Cfr. M. CACCIARI, *Due passi all'inferno. Brevi note sul mito della pena*, in AA.VV., *Diritto penale minimo*, a cura di U. Curi, G. Palombarini, Donzelli, Roma 2002, pp. 243-244.

E del resto, Δίκη nasce come compensazione immanente al corso degli eventi, patimento necessario a fungere da corrispettivo della colpa. In un frammento di Eraclito si legge che quand'anche il sole dovesse abbandonare il suo corso, le Erinni, ministre della giustizia, saprebbero come ritrovarlo: neppure il movimento degli altri e del sole potrà sottrarsi all'ordine inflessibile stabilito da Δίκη, ordine della compensazione, del contrappasso¹⁰. Ancora oggi la sanzione penale interrompe, di fatto contraddicendolo, il messaggio comunicato dal precetto. Il processo è atto di brutale semplificazione della complessità (e in questo, se ci riflettiamo, assomiglia molto all'atto criminale). Esiste un nesso negativo tra comunità e diritto: sembra si possa salvaguardare la vita della comunità solo usando uno strumento che contiene un elemento della stessa sostanza di quella da cui ci si vuole difendere, come accade per la vaccinazione, che immette nel corpo una porzione del virus da cui intende proteggerlo¹¹. È come se il diritto, per salvaguardare la vita della comunità, dovesse di continuo farle assaggiare la morte.

La tendenza del diritto penale moderno è schivare il concreto: Δίκη mantiene la benda, raffigura il freddo dell'esperienza penale, dove, citando Wittgenstein «anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche avessero avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancor neppur toccati»¹².

3. Tra diritto e fiducia, per una nuova linfa vitale dell'obbedienza

L'obiezione più radicale allo schema del potere sotteso al nostro Codice penale è mossa da Hannah Arendt, che in *Sulla violenza* riprende quella che Habermas definiva «concezione comunicativa del potere»¹³. Perché vi sia democrazia è necessario il sostegno del popolo e tale sostegno non è cieco: si fonda sulla fiducia. Compito di ogni Stato è produrre e mantenere costante la fiducia anche in relazione all'apparato giudiziario. Lo Stato dovrebbe legare potere e diritto a una componente affettiva, rompere la metafisica vetusta sottesa alle odierne categorie penali, cioè l'idea di riferirsi a un agente razionale che vada ogni volta, prima di agire, a soppesare pro e contro della decisione. Non sono neppure da menzionare gli studi delle neuroscienze sulla

¹⁰ Cfr. M. CACCIARI, N. IRTI, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, La nave di Teseo, Krisis, Milano 2019, p. 25.

¹¹ Cfr. R. ESPOSITO, *La comunità e la funzione immunizzante del diritto*, in AA. VV., *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità. Introduzione di Pietro Barcellona*, Dedalo, Bari 2001.

¹² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, pp. 146-147.

¹³ H. ARENDT, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2017 [1967]; cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.

rivalutazione delle emozioni, che da fattori di inquinamento o distorsione del ragionamento sono oggi componenti essenziali di un rinnovato concetto di razionalità.

L'autentica missione di uno Stato democratico coinciderebbe, dunque, con la capacità di produrre e mantenere costante la fiducia dei consociati nella bontà dei suoi precetti, quindi di legare potere e diritto a una componente affettiva¹⁴. Risuona il monito di Weil per cui non potrebbe esserci un ordine che laddove il sentimento di un'autorità legittima e il sentimento di appartenenza ai valori sottesi alle norme permettano di obbedire senza abbassarsi: l'obbedienza non è adesione acritica al comando, bensì atto identitario per antonomasia, conferma di fedeltà alla propria vocazione valoriale, atto sommamente democratico¹⁵.

Negli ultimi lavori Natalino Irti mostra magistralmente come l'autentica origine dell'obbedienza – quale pietra miliare affinché gli ordini *si facciano ordinamenti* – sia da ricercare non tanto nella durezza della regola o nel riconoscimento di una suprema autorità, né tantomeno nella percepita soggezione ad una gerarchia di poteri, quanto invece nel fatto che il destinatario della norma si riconosca nel contenuto della stessa e ritenga quest'ultimo coerente con l'identità – costruita processualmente – che ha impresso direzione alla sua vita¹⁶. Dunque, come ha notato Karl Lüderssen, il fatto che i bisogni emotivi di punizione siano diffusi e dunque popolari non li rende per ciò solo democratici: urge una qualche riflessione per una prevenzione dei reati «democraticamente ispirata»¹⁷.

Le scienze criminologiche e sociali, sfortunatamente troppo impegnate a scoprire i meccanismi della devianza piuttosto che le dinamiche di adesione alle norme, hanno mostrato da tempo come le scelte individuali di conformità all'ordinamento dipendano in prevalenza da giudizi di valore, da convinzioni soggettive e dal riconoscimento proprio dell'autorevolezza delle regole. Su qualsiasi forma di 'controllo esterno formale' esercitato dal legislatore, magistratura e forze dell'ordine, prevalgono le variabili interne (corrispondenti al legame tra soggetto e sistema di valori, tra soggetto e norma) e le variabili informali (relative al legame tra soggetto e ambiente familiare, amicale, sociale). La fissità sterile e senza ritorno del punire e la prevenzione basata solo sulla minaccia della sanzione sembrerebbero incompatibili con la saggezza 'critica' tipica della democrazia.

¹⁴ Cfr. M. NUSSBAUM, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna, 2017, p. 254 ss.

¹⁵ Cfr. S. WEIL, *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta e con una nota di G.L. Podestà, Marietti, Genova 1997, p. 23.

¹⁶ Cfr. N. IRTI, *Viaggio tra gli obbedienti*, La nave di Teseo, Milano 2021.

¹⁷ K. LÜDERSSEN, *Il declino del diritto penale*, a cura di L. Eusebi, Giuffrè, Milano 2005.

In uno Stato democratico, quindi, il tratto saliente del diritto penale non può ridursi alla tragica somiglianza con l'oggetto che esso vorrebbe combattere e sconfiggere. Infatti, solo lo Stato democratico può ambire – diversamente dai regimi totalitari e dalle aggregazioni criminali che perseguano il controllo del territorio – a ottenere un'adesione libera dei singoli individui nei confronti delle sue norme, e pertanto a convincere piuttosto che a costringere; ciò anzi ne rappresenta la forza autentica. La giustizia formalizzata dei tribunali trascura proprio questo aspetto: la trasgressione della norma e la lesione formale del bene giuridico rappresentano solo una parte del disvalore (e se vogliamo dell'ingiustizia) di un atto criminale.

Le degenerazioni illiberali di una giustizia corrotta e iniqua hanno reclamato la benda, a garanzia di una punizione giusta e priva di favoritismi, ma la più recente filosofia del diritto si chiede se non sia ora di slegare la benda e riconoscere la dimensione qualitativa del conflitto che è sotteso all'illecito. Ci siamo abituati a un'idea impoverita del diritto, un'idea che vede in esso solo l'autorizzazione all'uso della forza e dimentica che il diritto ha una dimensione relazionale che non solo viene prima di quella coercitiva, ma serve anche per giustificarla¹⁸.

In fondo, la relazione di proporzionalità tra colpa e pena si regge solo se si accetta che la pena possa funzionare come espiazione, solo a condizione dunque che alla pena-espiazione venga assegnata la stessa funzione attribuita alla purificazione in ambito religioso. Di qui l'aporia alla base del diritto penale: l'equivalenza tra colpa e pena non testimonia affatto l'assunzione di un criterio massimamente razionale, rigorosamente proporzionalistico, di tipo calcolistico-matematico, ma al contrario manifesta la condivisione di un presupposto razionalmente infondato. E, come ha scritto Irti, il diritto non può non cercare anche di apparire giusto, di volersi giustificare. Il diritto deve voler essere giusto, se non vuole apparire il mero prodotto di una potenza occasionale, di una proliferazione bulimica teleologicamente disorientata e disorientante. Il riferimento alla Giustizia resta perciò immanente alla stessa positività della norma.

4. Verso un approccio *riparativo*

Qui, l'archetipo attualissimo e ancora in fase embrionale, *in fieri*, della *restorative justice* mira a un percorso di risanamento della frattura relazionale arrecata dall'illecito che, caricando la sanzione di una valenza progettuale, consenta alle parti una co-definizione del conflitto e una ri-adesione responsa-

¹⁸ Cfr. T. GRECO, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2023.

bilizzante all'ordinamento, e così di rinsaldare l'ossequio per scelta ai precetti e attestare la capacità persuasiva del sistema circa la ragionevolezza delle proprie prescrizioni.

Di fronte al conflitto quale accadimento de-socializzante, il modello riparativo si configura come processo di riattivazione comunicativa. Si vuole smascherare la tendenza dell'ordinamento a fornire una lettura oggettivizzante della responsabilità, secondo una concezione de-responsabilizzante della pena. Oggi la responsabilità penale è un meccanismo inadatto a svolgere una funzione "liberante". Essa, al contrario, inchioda l'individuo al reato, fissa il reo in una colpa che esige espiazione, «marca uno stigma», un solco¹⁹.

Ma il vero lavoro sulla propria responsabilità inizia in un secondo tempo, quando l'offerta di un percorso risocializzante consente al condannato di avviare una rivisitazione critica del fatto delittuoso. La giustizia riparativa lavora sulla dimensione della responsabilità non passivizzandola tramite la sanzione né riducendola a sola questione economica tramite il risarcimento, ma riattivandola tramite la possibilità di pensare e di realizzare la riparazione: finalmente una pena agita²⁰. Si tratta *in primis* di concepire il reato come realtà sulla quale intelligentemente lavorare piuttosto che come realtà semplicisticamente da ripagare, e in secondo luogo di un modello di visione progettuale della pena, quale itinerario potenzialmente trasformativo – che mi sembra particolarmente calzante con la formula costituzionale della «rimozione degli ostacoli alla persona».

Dove la Giustizia Riparativa può farsi vettore di un diritto penale democraticamente orientato? Innanzitutto, si incrina l'assolutismo statalistico che finisce per ridurre la dimensione offensiva del fatto a interessi concepiti in termini totalmente pubblicistici e per bandire la vittima dalla dimensione della penalità. In termini di linguaggio, ad un linguaggio intrinsecamente autoritario e funzionalmente impositivo fa da contraltare un linguaggio intrinsecamente empatico e funzionalmente cooperativo.

L'idea è di recuperare una valutazione partecipata circa l'intollerabilità della condotta illecita; che le persone che sono parte del conflitto sotteso al reato partecipino alla ricostruzione della verità del fatto, nella consapevolezza che la sola afflizione non sia in grado di rompere le cristallizzazioni legate dal reato. Se storicamente, col monopolio statale dello *ius puniendi*, l'automatismo sanzionatorio classico non è stato concepito come iter significativo

¹⁹ M. DONINI, *Le logiche del pentimento e del perdono nel sistema penale vigente*, vol. II, in AA.VV., *Scritti in onore di Franco Coppi*, Jovene, Napoli 2011, pp. 889-955, p. 879.

²⁰ Cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, il Mulino, Bologna 2015, p. 338. Cfr. M. DONINI, *Riparazione e pena da Anassimandro alla CGUE. Un nuovo programma legislativo per la giustizia penale*, in AA.VV., *Riflessioni sulla giustizia penale. Studi in onore di Domenico Pulitanò*, Giappichelli, Torino 2022.

per le parti coinvolte, la giustizia riparativa ritiene che nulla più di un agente di reato che abbia saputo prendere le distanze dalla sua pregressa esperienza criminosa possa consolidare la credibilità delle norme violate, in quanto il suo percorso attesta la capacità di persuasione del sistema giuridico circa la ragionevolezza delle sue prescrizioni²¹. Il soggetto recuperato alla legalità rappresenta un fattore di accreditamento della norma trasgredita e di contrasto rispetto alla forza seduttiva insita nell'infrangere la legge, fattore che mina la solidità delle stesse organizzazioni criminose, le quali, non a caso, temono soprattutto le dinamiche di defezione.

Nel parlare del «tendere alla rieducazione del reo», l'art. 27 della Carta Costituzionale palesa una strategia di prevenzione generale positiva e reintegratrice; e postula un'idea del giusto che non è retributore bensì liberatore. Ai sensi dell'art. 27, co. 3, Cost., il condannato non è inteso come oggetto passivo di un intervento correzionale, oppure come individuo da *incapacitare*, ponendolo definitivamente nell'impossibilità fisica di delinquere, bensì costituisce un interlocutore del quale si tratta di promuovere scelte personali, non coercibili, di adesione ai precetti penali. In sintesi, l'opzione preventiva fatta propria dalla Costituzione con riguardo alla criminalità si rivela di tipo *motivazionale*, l'unica potenzialmente stabile nel tempo e non legata a fattori contingenti di mera coazione. Non restituire il colpo, ma ristabilire l'idea del limite, ma il limite deve essere sentito esistenzialmente: devo sentirlo come qualcosa che mi appartiene perché esiste l'altro, poiché laddove fosse solo etero-imposto, sarebbe difficilmente abbracciabile in via autentica.

Direi che la posta in gioco è altissima: il terreno primario su cui la giustizia riparativa sfida il sistema penale come tradizionalmente inteso inerisce, infatti, all'intima architettura della legittimazione alla sua sovranità: essa richiede allo Stato – con proposta per certi versi scabrosa e radicale – di restituire parzialmente il conflitto ai suoi legittimi proprietari, in una sorta di parziale detronizzazione. Rifiutando la logica binaria del potere per cui debbano essere sempre previsti un vincente e un perdente, l'interrogativo più attuale della filosofia del diritto è se, in fondo, l'uomo che cerca la giustizia non debba essere, con parole di Tommaso Greco, un «*essere che si ritrae*»²², consapevole che essere giusti significhi, tutto sommato, far risaltare la cura quale dimensione essenziale e primigenia della giustizia. Si tratta di vincere delle resistenze e inverare una progressiva estensione del «possibile giuridico», incarnando il prototipo di una giustizia aperta a spazi di concertazione²³.

²¹ L. EUSEBI, *Appunti minimi in tema di riforma del sistema sanzionatorio penale*, in P. Pisa (a cura di), *Verso una riforma del sistema sanzionatorio? – Atti del convegno in ricordo di Laura Fioravanti*, Giappichelli, Torino 2008, p. 284.

²² T. GRECO, *Curare il mondo con Simone Weil*, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 19.

²³ L. MENGONI, *Diritto e valori*, il Mulino, Bologna 1985, p. 97.

Il cardinal Martini evidenziava come ci si educi alla responsabilità dando responsabilità, tramite un itinerario di responsabilizzazione del reo, reo che non funga da corpo su cui esercitare una pretesa di simmetria, ma da agente in grado di incidere attivamente sulla propria condizione²⁴. E gli input riparativi menzionati all'inizio reclamano una sovversione dell'iconografia tradizionale, un ritorno di Δίκη al suo etimo primigenio, che deriva dal verbo greco δείκνυμι (indicare, mostrare). Slegare la benda e seguire lo storico monito che Piero Calamandrei – oltre quaranta anni dopo la denuncia del Turati sullo stato delle nostre carceri – rivolgeva alla Camera dei Deputati, secondo il quale la giustizia dovrebbe tornare a vedere²⁵.

La recente riforma reclama, in estrema sintesi, una risemantizzazione di concetti aporetici e spesso sapientemente sviliti quali obbedienza, responsabilità, riparazione. Ciò non significa propugnare una trasposizione di concetti di stampo teologico in una giustizia che sarebbe priva del retroterra culturale per abbracciarli, ma perlomeno iniziare a prendere le distanze da una rappresentazione solo autocratica e patibolare della legge e della pena, che nulla ha a che vedere con l'impianto solidaristico e il rilievo della dignità umana che costituiscono forse la linfa vitale di una democrazia qualitativa.

²⁴ Cfr. C.M. MARTINI *Sulla giustizia*, Mondadori, Milano 2002.

²⁵ Cfr. P. CALAMANDREI, *L'inchiesta sulle carceri e sulla tortura*, in «Rivista mensile di politica e letteratura: Il Ponte», 1949, III, La Nuova Italia, p. 228, <http://www.ristretti.it/areestudio/cultura/libri/riviste/il_ponte.pdf>.

Carcere e comunità: Il ruolo della rappresentanza politica e del riconoscimento sociale

Evelina Cataldo*

Abstract: The role of political representativeness moves us to consider the social acknowledgement. Looking at it, we can try to understand the complex meaning attributed to it. In particular, it may be useful to question the concepts of political representativeness and the institutional method present into the Italian prison system. By comparing internal and external perspectives of society, we can find the representativeness expressed in the prison community and in the political one. We can also understand if they both answer to democratic principles. Can we really talk about representativeness as a topic related to an effective democratic pluralism? The prison comparison could open up a socio-political reflection on this topic.

Keywords: Political representativeness; Prisoners representativeness; Social acknowledgement; Pluralism; Role of politics.

1. Introduzione

Per quanto azzardato, il parallelismo sul tema della rappresentanza nell'istituzione carceraria e nella comunità libera può sollecitare un approccio socio-politologico alle dinamiche rappresentative: La politica, seppure in crisi, conserva la sua velleità di «studio della natura umana nel tentativo di controllare quegli impulsi che possono prevalere nella prassi politica»¹. Prima di addentrarci nella questione, definiamo quale tipo di rappresentanza analizzeremo. Le questioni in gioco sono numerose ma rinviando a una domanda specifica: La rappresentanza è oggi legata alle istanze collettive? Il popolo

* Dottoranda di ricerca in Scienze giuridiche e politiche presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi di Roma, funzionaria della professionalità giuridico-pedagogico presso il Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria.

¹ L. CEDRONI, *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubbettino Editore, Messina 1996, p. 175.

sovrano è interessato alle dinamiche rappresentative? Quanto incide il tema del riconoscimento sociale? In questa breve disamina, il tema politico della rappresentanza verrà differenziato come campo del sapere e come luogo di esistenza concreta. Nel confronto tra dentro e fuori la società, si potranno cogliere delle sfumature legate al riconoscimento sociale, ai meccanismi di influenza e alle deformazioni tipiche dell'ambito politico.

2. Rappresentanza politica e riconoscimento sociale: cenni generali

La rappresentanza assume rilievo in riferimento al significato che vede attribuito in un determinato contesto storico e situazionale. In senso giuridico, significa agire per nome e per conto di qualcuno ma nel linguaggio comune corrisponde a rispecchiare, somigliare e riflettere. Se parliamo di democrazia rappresentativa, *rappresentanza* e *rappresentazione* diventano un unicum, tanto da coniugarsi «nel duplice senso di avere un organo in cui le decisioni collettive vengono prese da rappresentanti e di rispecchiare attraverso questi rappresentanti i diversi gruppi di opinione e di interessi che si formano nella società»². In passato, la filosofia si è interrogata muovendo da interpretazioni più oggettive – Kant intende la rappresentanza come un sostituto della capacità giuridica – a soggettive, si pensi a Hegel, che considera il rappresentante quella figura che incarna gli interessi della società civile. Si tratta dell'ingragnaggio che consente di trasformare l'espressione del volere popolare, alcuni direbbero più puntualmente – dei cittadini che esercitano i propri diritti politici – in una formazione politico-istituzionale. Alcuni degli studiosi della rappresentanza citati nel presente articolo hanno però distinto due orientamenti: in uno, considerano gli interessi generali del popolo, nell'altro, soltanto quelli relativi alle formazioni sociali distinte in gruppi, associazioni, comunità territoriali. Molteplici, dunque, le interpretazioni sul ruolo e l'importanza della rappresentanza che, in via generica, viene considerata come risposta al funzionamento dei sistemi elettivi nei paesi democratici, tanto da aver assistito al passaggio da una rappresentanza fondata sulla fiducia a quella sul consenso. «La rappresentanza politica moderna appare così come esito di un processo [...] costitutivo dello status politico della collettività, [...] atto ad esprimere la specifica relazione che si stabilisce a partire dalla differenza che si produce tra governanti e governati»³. L'analisi che mi appresto a condurre tenterà di integrare la visione sociologica del riconoscimento sociale con la teoria della rappresentanza, tracciando nuovi quesiti in ordine a un tema così importante

² N. BOBBIO, *Rappresentanza e interessi*, in G. Pasquino (a cura di), *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Bari 1998, p. 8.

³ L. CEDRONI, *op. cit.*, p. 9.

per le formazioni collettive. Il confronto con la rappresentanza dei detenuti in carcere aprirà dei varchi di riflessione rispetto al paradigma della democrazia rappresentativa.

Come chiarito da Dogliani, la rappresentanza è un fenomeno bidirezionale, che si proietta non solo dal basso verso l'alto ma anche al contrario, tanto che «Gli individui [...], le formazioni sociali e i corpi intermedi, di per sé, non generano, da soli, alcuna rappresentanza. Ed è per questo che la crisi della rappresentanza non è mai crisi del rappresentato, ma è sempre crisi del rappresentante»⁴. Se in passato il richiamo alla rappresentanza derivava dalla necessità di riflettere la presenza di legami di gruppo all'interno delle istituzioni, oggi, invece, emergono come limiti la solitudine del cittadino globale⁵ e l'individualismo diffuso. Queste condizioni creano sempre meno legami sociali e, di conseguenza, anche meno relazioni politiche. La rappresentanza dovrebbe essere intesa come un confronto tra parti sociali e non tra meri individui come accade durante le odierne competizioni elettorali. Ci troviamo pertanto a individuare nella figura politica più popolare o spettacolarizzata a livello di comunicazione di massa – generalmente nel segretario di partito o del movimento politico – il significato diretto della cultura politica espressa dalla formazione cui egli è associato. Le caratteristiche personali e culturali tendono a confondersi, fino ad assumere il tono di peculiarità specifiche. Per approfondire le dinamiche sociali collegate al ruolo della rappresentanza, possiamo servirci del tema del riconoscimento sociale, inteso come identità che si lega *all'altro comunitario*. Il filosofo Mario Manfredi evidenzia che

Il senso dell'identità come convenzione o costruito sta appunto nel consenso dei molti sull'identità di uno [...] L'identità costituita – il prodotto delle operazioni riconoscitive – si presenta come immagine pubblica sulla quale, in avvenire, il riconoscimento si eserciterà sempre di nuovo come atto puramente cognitivo, vale a dire come identificazione ripetuta⁶.

Riportando il ragionamento del filosofo ai meccanismi della rappresentanza democratica, appureremo che il ruolo del politico, che ha già assunto la funzione di rappresentante, beneficerà di un riconoscimento sociale che non è sempre strettamente connesso alla fiducia o al consenso accordatogli. Nella rappresentanza politica, infatti, diversi e poco chiari sono i meccanismi e le dinamiche che influenzano e incidono sul riconoscimento: la validità ideale

⁴ M. DOGLIANI, *Rappresentanza, governo e mediazione politica*, in «Costituzionalismo.it», 2017, Fasc. 2, p. 16. <https://www.costituzionalismo.it/costituzionalismo/download/Costituzionalismo_201702_624.pdf>.

⁵ Cfr. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Einaudi, Milano 2014.

⁶ M. MANFREDI, *Teoria del riconoscimento, Antropologia, etica, filosofia sociale*, Le lettere, Firenze 2004, p. 103.

del candidato, l'accordo di una preferenza fondata sul gradimento della cultura del partito (anche come modalità opzionale che esclude ciò che è poco riconosciuto), il riconoscimento sociale condizionato dalla visibilità assunta nell'arena pubblica (*riconoscimento reiterato*).

3. La rappresentanza dei detenuti nei penitenziari: Finalità e utilizzo concreto

Nelle carceri italiane esiste sin dal 1975 l'istituto della rappresentanza dei detenuti. La legge formale che regola il penitenziario, la n. 354 del 1975, titola: *Norme sull'ordinamento penitenziario e sulla esecuzione delle misure privative e limitative della libertà*. Essa afferma il principio della dignità umana e l'orientamento rieducativo-risocializzativo richiamati dalla Costituzione, nel solco dell'esercizio personale dei diritti ad esso connessi. L'art. 31 della legge prevede la possibilità per le persone detenute di avere un proprio rappresentante, un compagno detenuto legittimato a portare all'attenzione della direzione del penitenziario e delle altre figure professionali della sicurezza e rieducazione, le istanze collettive della sezione di appartenenza. Le rappresentanze delle persone detenute sono sempre previste in ordine all'alimentazione, alle attrezzature per le attività lavorative, istruttive e ricreative, al lavoro e rispetto alle attività culturali, ricreative e sportive; queste ultime, elementi del trattamento rieducativo.

Il Regolamento di Esecuzione n. 230 del 2000 (Regolamento recante norme sull'ordinamento penitenziario e sulle misure privative e limitative della libertà) stabilisce anche la modalità attraverso cui si può procedere alla nomina delle rappresentanze che avviene tramite il sorteggio. Si può richiamare l'art. 21 del reg.esec. in ordine all'attività di biblioteca⁷, ad esempio, dove i rappresentanti dei detenuti e degli internati vengono sorteggiati con la procedura indicata nel regolamento interno, nel numero di tre o cinque, rispettivamente per gli istituti con un numero di presenti non superiore o superiore a cinquecento. Il Regolamento di esecuzione⁸ stabilisce anche la modalità per individuare le rappresentanze mediante il sorteggio, così da garantire uguali possibilità di nomina per tutti i detenuti e internati. Allo stesso modo, sono individuati anche gli eventuali sostituti. Essi durano in carica quattro mesi.

⁷ L'art. 21 del regolamento di esecuzione n. 230/2000 al comma 3 prevede che il funzionario giuridico pedagogico responsabile del servizio biblioteca possa avvalersi delle rappresentanze dei detenuti per la formazione degli schedari, per la distribuzione dei periodici e quotidiani, nonché per lo svolgimento di iniziative per la diffusione della cultura durante il loro tempo libero.

⁸ Cfr. art. 67 del Regolamento di esecuzione n. 230/2000.

Per quanto non si tratti di una rappresentanza di tipo politico – visto che il soggetto rappresentante della sezione detenuti non può essere scelto dai suoi compagni ma sorteggiato – l'istituto consente in maniera indiscriminata a tutti i presenti nel carcere di assumere la funzione del rappresentante. Pur riguardando materie specifiche indicate dalla legge e rispettando modalità procedurali da seguire indicate dal regolamento di esecuzione e da quello interno, il sorteggio garantisce eguaglianza e assenza di disparità o di discriminazione. Il sistema della sostituzione prevede che la funzione resti vigente anche quando il rappresentante dovesse assentarsi per malattia o per permesso premio e la rotazione prevista ogni quattro mesi garantisce un ricambio che evita sedimentazione del potere o l'eventualità che l'incarico possa diventare uno strumento di prevaricazione o di maggiore riconoscimento sociale. Sorteggio e principio di rotazione sono elementi che favoriscono il pluralismo, dando voce a tutte le persone presenti nel pianeta carcere.

L'associazione Ristretti Orizzonti⁹, negli scorsi anni, ha proposto all'interno della Casa di reclusione di Padova di modellare l'istituto, inserendovi la possibilità di procedere a delle elezioni interne in ogni sezione detentiva, dando così un valore alla scelta della persona a cui attribuire questa funzione. Secondo l'Associazione, una maggiore coscienza nella scelta avrebbe potuto generare maggiore senso di responsabilità, anche nella funzione svolta dal rappresentante e nel suo rapporto con i rappresentati. Questa proposta, però, ha aperto a un'altra questione, ponendo l'interrogativo sulla necessità di procedere a una formazione generale: comune capacità espressiva della lingua italiana, di comunicazione pubblica, di conoscenza delle regole e delle norme vigenti nel penitenziario, della legge, del regolamento interno e di esecuzione. L'apertura alle elezioni avrebbe potuto tradursi in una scelta condizionata da un obbligato passaggio, misurato sul riconoscimento sociale della persona detenuta prescelta. Inoltre, molti fattori avrebbero potuto condizionare la scelta del voto dei compagni di detenzione. Si pensi a fattori positivi come la suggestione, l'influenza, il carisma, la vicinanza, la capacità personale, e altri negativi, quali la paura di effetti ritorsivi, l'imposizione di un nome, la prevaricazione, il controllo della sezione da parte di detenuti di maggiore anzianità, determinando, infine, la suddivisione in gruppi culturali omogenei. Mutare la forma della rappresentanza in rappresentanza politica avrebbe potuto causare tensioni in ordine a materie non specificate dalla norma, determinando l'assunzione di comportamenti prevaricatori da parte dell'eletto, facendo perdere il tendenziale orientamento all'integrazione posto alla base dell'istituzione penitenziaria. L'elemento della sorte, invece, traccia una garanzia così come

⁹ L'associazione del terzo settore si occupa da diversi decenni di favorire la rieducazione dei detenuti del carcere di Padova attraverso la redazione omonima allestita all'interno dell'istituto penale.

l'esiguo tempo di permanenza nel ruolo, dando importanza all'aspetto della funzione da assolvere, evitando al potere di cementare o di giocare influenza sugli altri.

4. Confronto tra rappresentanza politica e rappresentanza dei detenuti

La rappresentanza interna al carcere è un istituto che mostra quanto un tipo di rappresentanza non politica e senza elezioni possa essere capace di mediare tra le necessità della popolazione detenuta e il dirigente che amministra l'istituzione. Può essere letta come un passaggio preventivo, una specie di mediazione interna tra bisogni collettivi (rispetto ai quali l'istituzione è chiamata a rispondere) e il reclamo del singolo detenuto (che può essere indirizzato al magistrato di sorveglianza, al garante nazionale o ai rappresentanti istituzionali indicati nella legge penitenziaria).

Una differenza che possiamo registrare tra rappresentanza politica nel mondo attuale e rappresentanza in carcere si muove intorno ai concetti di somiglianza ed eguaglianza. Se nella rappresentanza politica il principio di somiglianza è ciò che muove verso la scelta del candidato, ove appare evidente una certa influenza esercitata dal riconoscimento sociale che persuade e convince nell'atto volitivo che si esprime nel processo elettivo, nel caso della rappresentanza in carcere è il principio di eguaglianza o di interpretazione eguale a essere prevalente. In considerazione di condizioni detentive standardizzate, tutti i detenuti sono eguali e devono essere trattati senza disparità di trattamento, pertanto, le istanze vengono promosse ricalcando questo principio di rappresentanza che li mette in una condizione di imparzialità e di eguale comunanza. L'imparzialità in ambito detentivo è garantita dal metodo del sorteggio, mentre in ambito esterno, volendo soffermarci sull'istituto del voto, i partiti attuano una pre-selezione dei loro candidati, che solo in via successiva saranno legittimati dall'elettorato. Le liste bloccate, a tal riguardo, depotenziano ancor di più la preferenza espressa dal cittadino nei riguardi del candidato. Gli elettori tenderanno a scegliere il candidato che più si sente simile a loro, quello cioè che riflette maggiormente una condizione di somiglianza: emotiva, forse ideologica, personologica o di simile narrazione esistenziale. Inoltre, potrebbe avere più richiamo e influenza chi gode di un ampio riconoscimento sociale, seppure in assenza di oggettive e certificate competenze. Nel carcere, invece, la legittimazione avviene esclusivamente attraverso il sorteggio e si limita ad attribuire la funzione di rappresentante delle istanze della comunità.

5. Riflessioni conclusive

Il concetto di rappresentanza può diventare più chiaro se ci sforziamo di uscire da una disamina prettamente politologica e lo affrontiamo anche con un approccio sociologico, aprendo parallelismi e confronti con questioni di ordine sociale. L'errore risiede nell'incardinare il discorso democratico, come messo in evidenza da Runciman, o con uno scivolamento all'indietro (*back-slidings*) o con un intrappolamento nello scenario del XX secolo. Il politologo succitato ci spinge a guardare la tenuta della nostra democrazia e dei nostri strumenti in maniera equilibrata, affermando che:

Il fascino della democrazia moderna sta nella sua capacità di offrire benefici a lungo termine alla società nel suo complesso e intanto dare voce ai singoli cittadini. [...] Tuttavia, non è detto che la scelta si riduca a due sole opzioni: l'intero pacchetto democratico o un pacchetto alternativo antidemocratico. Forse gli elementi che rendono la democrazia così attraente funzionano ancora, ma non più tutti insieme¹⁰.

Possiamo osservare che gli strumenti della mediazione e della concertazione ritornano nel penitenziario mediante l'istituto della rappresentanza, mentre nella società esterna sono gestiti dai partiti o dai movimenti politici con un utilizzo ancora residuale. Secondo Dahrendorf¹¹ per trovarci di fronte a una buona democrazia devono essere garantiti tre aspetti nella società: benessere, coesione sociale e libertà politiche. Siamo certi che l'odierna rappresentanza politica riesca a soddisfarli?

¹⁰ D. RUNCIMAN, *Così finisce la democrazia*, Bollati Boringhieri, Milano 2019, p. 10.

¹¹ Cfr. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Bari 1995.

Sezione quarta

Inclusione/Partecipazione

Inclusione/Partecipazione. Introduzione al concetto

Luisa Tamiro*

I lavori che compongono questa sezione, nella cornice dell'impianto epistemologico e metodologico transdisciplinare del Seminario dottorale, intendono proseguire nella riflessione critica organica su due concetti chiave della politica: *partecipazione* e *inclusione*, centrali per una lettura dei processi di mutamento delle società democratiche, ormai da decenni in crisi. Assistiamo infatti a una trasformazione delle principali dimensioni istituzionali e funzionali della democrazia e a uno sfaldamento della cultura politica democratica. A profilarsi è uno scenario di crisi dei regimi democratici, sotto il profilo strutturale, cui si ricollega un deterioramento del linguaggio politico legato alla crisi dei partiti politici, ossia al venire meno di tutte quelle strutture sia socio-economiche che culturali e politiche che avevano sorretto lo sviluppo delle democrazie a partire dal secondo dopoguerra fino a metà degli anni Settanta.

La crisi della democrazia è anche crisi del linguaggio della politica, da qui la necessità di un esercizio di riflessività, nel tentativo di dare una risposta a questo problema, provando cioè a sviluppare un'operazione di riflessione teorica sul piano del lessico concettuale della politica, volta ad avere una ricaduta sul linguaggio della politica, che si forma a livello del confronto democratico, sul piano empirico; linguaggio che è entrato in crisi e si identifica come ulteriore *vulnus* della democrazia contemporanea.

In questo quadro, l'emergere della società del rischio, caratterizzata da grandi crisi sistemiche che si ripercuotono sulla vita dei singoli, ha reso più impellente il passaggio a un modello riflessivo di democrazia. Come bene è sintetizzato nell'espressione "democratizzazione della democrazia", per Beck la nuova concezione di democrazia prende corpo attraverso l'applicazione dei principi della democrazia alla democrazia stessa¹. È in questo scenario che prende forma lo studio dell'evoluzione dei lemmi che compongono il comu-

* Dottoranda di ricerca in Sociologia Generale presso Università degli Studi di Messina.

¹ Cfr. G. BETTIN LATTES, *I lati oscuri della democrazia*, in «Società Mutamento Politica», 2023, n. 14(27), pp. 73-84.

ne lessico democratico, ove i concetti di *partecipazione* e di *inclusione* si co-implicano reciprocamente, infatti, è la loro operazionalizzazione a presentare diverse criticità², come sembra emergere dalla trattazione dei temi oggetto d'analisi nei rispettivi contributi, che mostrano una fitta interconnessione tra questa rete di concetti, estesi lungo il *continuum* della partecipazione, e dunque collocati nell'ambito della politica e del politico: come l'agire democratico, la cittadinanza, il concetto di popolo e di agire pubblico, l'opinione pubblica e l'infosfera, tematizzati dal punto di vista filologico, giuridico-amministrativo e sociologico.

Partecipazione deriva dal latino *participatio*, dato dalla combinazione di *pars*(parte) e *capere*(prendere), infatti nella terminologia corrente delle scienze politiche e sociali, designa l'atto del *sentirsi parte* di un organismo, un gruppo sociale o una comunità, inteso quindi come senso di appartenenza e solidarietà, e del *prendere parte* a un fatto, un evento e/o un processo, che implica un coinvolgimento in azioni di tipo decisionale³; da qui ne discende la sua multidimensionalità, sul versante morfologico, ossia nell'attivazione delle diverse forme di partecipazione (convenzionale e non; latente e manifesta; attiva e passiva), e sul versante dell'esperienza, mediante la molteplicità delle *province finite di significato*⁴ che essa assume in ambito politico, sociale, culturale e giuridico.

La storia della partecipazione politica affonda le sue radici nell'antica Grecia, ove l'armonioso rapporto tra *polis* e *politeia*, rappresenta il cuore dell'esistenza di ogni individuo, nonché obiettivo funzionale alla realizzazione di un'autentica *koinonìa democratica*, posta a definizione della forma e dell'essenza della *cittadinanza* e dei processi partecipativi a essa sottesi. Nell'antichità classica si affermava l'idea di *cittadinanza* intesa come appartenenza alla comunità e come "agire in comune" per il governo della città, in condizioni di apparente eguaglianza, dacché sorretta da una fitta rete di disuguaglianze, che vanno dalla schiavitù, agli stranieri, al genere.

In questo senso, l'angolo visuale della partecipazione consente di affrontare il nodo centrale dei meccanismi di inclusione ed esclusione dei soggetti svantaggiati dallo spazio pubblico, ovvero il nucleo delle dinamiche di ricostituzione del nuovo "fuori" rispetto alla cornice di garanzie giuridiche della cittadinanza⁵. Nel dibattito contemporaneo sulla democrazia e i relativi processi

² Cfr. M. SORICE, *La partecipazione democratica fra narrazione neoliberista e opportunità di inclusione*, in «Studi politici», 2022, vol. 1. DOI 10.7413/stpol008.

³ Cfr. M. COTTA, *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, il Mulino, Bologna 1979.

⁴ Cfr. A. SHUTZ, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974.

⁵ Cfr. L. LO SCHIAVO, *Immigrazione, cittadinanza, partecipazione: le nuove domande di inclusione nello spazio pubblico. Processi di auto-organizzazione e partecipazione degli immigrati*, in «Quaderni di Intercultura», 2009, Anno I, pp. 1-53.

partecipativi, si va affermando da tempo l'idea che sia necessaria una svolta dei sistemi politici in direzione di una maggiore inclusione.

La democrazia rischia oggi di rimanere impoverita sul piano del lessico politico, e ricollocata su una dimensione minimale, con gravi conseguenze di irreversibilità degli effetti distributivi. In questa cornice, con il passaggio alla seconda modernità non si può non tener conto delle profonde trasformazioni che hanno caratterizzato l'evoluzione dei processi democratici: i fenomeni di globalizzazione hanno provocato un indebolimento degli Stati nazionali e della loro dimensione territoriale, ridisegnando i tradizionali confini tra pubblico e privato; lo spostamento dall'azione di *government* a quella di *governance* ha provocato un *paradigm shift* dal *Welfare State* a al *Workfare*, e della cittadinanza dalla sua declinazione sociale a quella economica, intesa come partecipazione al mercato, generando, per questa via, drastiche ricadute sulla tenuta del principio dell'uguaglianza. Nel tentativo di far fronte ai mutamenti strutturali in atto, un nuovo modello *riflessivo* di democrazia, inteso in senso orizzontale, esteso cioè alle diverse sfere dell'agire, sembra strutturarsi attorno al processo che Beck chiama di "subpoliticizzazione della politica"⁶.

I giovani sono la categoria sociale più toccata da questo processo: attraverso le loro pratiche di soggettivazione individuale e collettiva sperimentano azioni che non sono più preordinate istituzionalmente, ma prendono forma in contesti sociali "ibridi", al confine tra pubblico e privato. Inoltre, con l'avvento delle innovazioni tecnologiche e digitali, più specificatamente, il capitalismo digitale, unito ai meccanismi di "piattaformizzazione" sociale, ha inciso sulla trasformazione della sfera pubblica, ove l'intreccio tra luoghi tradizionali della politica e nuove modalità di partecipazione "mediate dal computer", oltre a metterne in questione le relative premesse idealizzanti come parità di accesso ed effettive opportunità di esercizio delle "libertà comunicative", prefigurano il futuro prossimo della nuova sfera pubblica con 'funzioni politiche'⁷: evidenziando come le diverse condizioni economiche e culturali, esercitino una forte ipoteca sulle possibilità di 'inclusione' e di espressione⁸.

Peraltro, la delega delle funzioni cognitive e predittive all'algoritmo ha aperto la strada a una *partecipazione selettiva*, sistematizzata e tecnicizzata nei dispositivi di *governance*, che hanno amplificato le disuguaglianze, con-

⁶ Cfr. U. BECK, *La società del rischio*, Carocci, Roma 1999.

⁷ Cfr. A. TURSI, *Politica 2.0. Blog, Facebook, Wikileaks: ripensare la sfera pubblica*, Mimesis-Eterotopie, Milano 2011.

⁸ Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, il Mulino, Bologna 2005; C. CALHOUN, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, in Id. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Massachusetts-London 1994, pp. 3-48; N. FRASER, *Transnazionalizzare la sfera pubblica: legittimità ed efficacia dell'opinione pubblica nel mondo postwestphaliano*, in «Rivista di politiche pubbliche», 2006, pp. 39-69; W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.

tribuendo a minare la coesione sociale⁹. Moini¹⁰ parla a tal proposito di “algoritmi della partecipazione” attraverso i quali vengono ‘organizzati’ attori e arene decisionali, ove la presenza di facilitatori nei diversi settori di intervento e attraverso la definizione stessa dei problemi e delle questioni da affrontare è divenuta funzionale alla “tecnicizzazione” dei processi partecipativi, con la conseguente marginalizzazione delle dinamiche di inclusività sociale¹¹, risignificando l’aspetto eminentemente ‘politico’ dell’intero processo¹². In questo quadro di riferimento, i profondi mutamenti strutturali in parte anche legati all’affermazione del digitale alla fine degli anni Novanta, hanno messo in questione la *reale* dimensione sostantiva e qualitativa della partecipazione, promuovendo una sua trasformazione in senso “partecipazionista”. Se da una parte le spinte “partecipazioniste” hanno favorito il successo della partecipazione come procedura (proceduralizzazione della partecipazione), dall’altra parte hanno riscoperto spazi di resistenza che hanno trovato proprio nella partecipazione un “principio politico” per le lotte per l’inclusione e la difesa della democrazia¹³. Quest’ultima viene definita reale solo se porta una redistribuzione delle risorse a vantaggio di chi ne ha meno¹⁴. In questo contesto, l’inclusione e la partecipazione sono strettamente interconnesse. La portata educativa¹⁵ ed emancipativa della partecipazione si ravvisa nell’*inclusione* dei gruppi sociali più emarginati, come donne e giovani, all’interno di fasce sempre più ampie della popolazione, mediante l’incremento del potere decisionale nelle procedure democratiche, che possa ripristinare un clima di giustizia sociale, equa e solidale.

I contributi che compongono questa sezione del volume affrontano il tema della partecipazione e dell’inclusione in un’ottica transdisciplinare. Sara Tucci propone una riflessione sul *demos* mediante l’analisi di specifici passi tratti dalla tragedia euripidea, indagando altresì la situazione attuale degli stranieri, in particolare le modalità adottate dall’Italia per il riconoscimento

⁹ Cfr. L. LO SCHIAVO, *Ontologia critica del presente globale. Governance, governamentalità, democrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 116.

¹⁰ Cfr. G. MOINI, *Le pratiche deliberative nel contesto delle politiche neoliberiste*, in «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 2011, n. 1, pp. 93-121.

¹¹ Cfr. G. MORO, M. SORICE, *Partecipazione democratica. Dialogando di sogni e realtà*, Castelvecchi, Roma 2022.

¹² Cfr. G. MOINI, *Teoria critica della partecipazione*, FrancoAngeli, Milano 2012; L. PELLIZZONI, *Politiche pubbliche e nuove forme di partecipazione*, in «Partecipazione e conflitto», 2008, n. 0, pp. 93-116; E.E. SCHATTSCHNEIDER, *The Semi-Sovereign People*, The Dryden Press, Hillsdale 1960 (ed. it., *Il popolo semisovrano: un’interpretazione realistica della democrazia in America*, ECIG, Genova 1998).

¹³ Cfr. M. SORICE, *op. cit.*

¹⁴ Cfr. D. DELLA PORTA, *Democrazie*, il Mulino, Bologna 2011, p. 54.

¹⁵ Cfr. C. PATEMAN, *Participation and democratic theory*, Cambridge University press, Cambridge 1970, p. 42.

della cittadinanza. Anna Maria De Luca tratta il concetto di partecipazione tra potere amministrativo e decisioni algoritmiche, riflettendo sui relativi mutamenti di contenuti e forme, delineando e circoscrivendo il campo di indagine alla partecipazione amministrativa, ed in specie a quella procedimentale quale espressione di democrazia partecipativa. Antonella Tennenini affronta il tema della definizione di opinione pubblica nell'infosfera – i cui principali elementi costitutivi (pubblico, notizia e mezzi di informazione e comunicazione) sono profondamente pervasi da Internet e dall'IA –, ove l'accelerata proliferazione di meccanismi algoritmici di profilazione e commercializzazione genera fenomeni di polarizzazione e frammentazione impattanti. Infine, Luisa Tamiro declina la dimensione della partecipazione e dell'inclusione attraverso la rappresentazione del concetto di democrazia nei giovani, illustrando i dati qualitativi emersi da una ricerca empirica comparata per contesti territoriali, che ricostruisce un quadro di crisi per la democrazia, caratterizzato da un clima di *sfiducia* e *apatia* nei confronti della politica istituzionale e partitica¹⁶.

¹⁶ Cfr. L. LO SCHIAVO, *Soggettività studentesca. Generazioni, partecipazione e condizione giovanile in Italia*. Morlacchi Editore, Perugia 2023.

Ai margini del *demos*: gli stranieri nella *Medea* di Euripide

Sara Tucci*

Abstract: This paper examines the living conditions of foreigners, who in 5th century B.C. Athens were confined to the margins of the *demos*. The theatrical performances were influenced by the great impact of Pericles' law of 451/450 B.C. on Athenian society: citizenship was only granted to those born of both Athenian parents. Euripides' tragedy is particularly significant, because it expresses the unhappiness of Medea for her triple condition: foreigner, woman and mother. The analysis of passages taken from Euripides' tragedy gives us the opportunity to reflect on the current situation of foreigners in Italy.

Keywords: Athens; Democracy; Foreigners; Citizenship; Rights.

1. Premessa

Nella prima e più ampia parte del saggio il tema è trattato con riferimento all'antichità, e più precisamente alla Grecia di età classica¹: in particolare l'analisi è condotta su una fonte letteraria per descrivere, in tutta la sua drammaticità che si fa tragedia, la condizione di chi è straniero, e per di più donna, e inoltre madre. Nella seconda parte, molto breve, l'argomento è invece sviluppato nella forma di un accenno all'attualità, in modo da stabilire un accostamento che evidenzia gli aspetti non meno drammatici e tragici, che sono nella realtà dei fatti anche se spesso non sono presenti all'attenzione e alla riflessione.

* Dottoressa magistrale in Filologia, Letterature e Storia dell'Antichità presso l'Università degli Studi di Foggia.

¹ Questo contributo è parte di una serie di tre saggi correlati, che trattano rispettivamente le dinamiche interne della democrazia (R. Giampaolo), ai margini del *demos* (S. Tucci), al di fuori del *demos* (A. Di Nunno). Notevoli sono anche le connessioni con gli altri contributi che esaminano i concetti del lessico democratico facendo riferimento all'antichità classica (L. D'Antino, S. Boscolo, E. Urso, V. Buono).

Il teatro tragico nell'Atene classica era altissima espressione della cultura greca e dei valori democratici, in quanto era un fenomeno che coinvolgeva la collettività: infatti erano ammessi a partecipare agli spettacoli teatrali anche le donne, gli schiavi e i bambini, che non godevano di diritti politici². Trattandosi di un fenomeno che coinvolgeva l'intera popolazione, le rappresentazioni teatrali mettevano in dialogo l'attualità con il mito, portando in scena, attraverso dèi ed eroi, la vita politica con tutte le sue contraddizioni e criticità, invitando gli spettatori a riflettere e a porsi interrogativi³. Alla luce di queste considerazioni, sarebbe un errore analizzare un testo teatrale senza tenere conto delle vicissitudini storiche e politiche nelle quali le opere tragiche nascevano ed erano rappresentate, in quanto si rischierebbe di perdere parte dell'intento comunicativo.

2. La *Medea* di Euripide

Secondo questo criterio vanno lette e analizzate le tragedie di Euripide, che era noto per avere una grande sensibilità riguardo gli accadimenti dell'at-

² Sul pubblico del teatro greco si veda anche H. KINDERMANN, *Il teatro greco e il suo pubblico*, a cura e con introduzione di A. Angrisano, Usher, Firenze 1990.

³ Cfr. CH. CAREY (*Drama and democracy*, in *Poet and orator: a symbiotic relationship in democratic Athens – Beiträge zu einer Konferenz der Universität der Peloponnes [Kalamata] 2015*, in A. Markantonatos, E. Volonaki (eds.) [Trends in Classics. Supplementary Volumes, 74], De Gruyter, Berlin-Boston [Mass.], 2019, pp. 233-248) esamina il modo in cui il dramma, la tragedia e la commedia ateniese sono in rapporto con l'ambiente politico. Il volume curato da N. VILLACÈQUE (*À l'assemblée comme au théâtre: pratiques délibératives des anciens, perceptions et résonances modernes – Textes issus du colloque qui s'est tenu à l'université de Toulouse-Jean Jaurès en 2012*, in N. Villacèque (s. dir.), Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2018) riunisce contributi che trattano le questioni della teatralità nelle pratiche deliberative della democrazia ateniese e della Repubblica romana, nonché nella ricezione politica nei periodi moderni. Sul rapporto tra teatro e democrazia si vedano anche R. Lauriola, E. Magnelli (eds.), *Athens on the stage: theatre and democracy in classical Greece* (Monographic issue of «Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought», 2017, n. 34/2), Leiden 2017; A.W. SAXONHOUSE, *Ancient Greek tragedy speaks to democracy theory*, in «Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought», 2017, n. 34/2, pp. 187-207; J. HENDERSON, *Drama and democracy*, in L.J. Samons (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Pericles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 179-195; R. SEWELL, *In the theatre of Dionysos: democracy and tragedy in ancient Athens*, McFarland, Jefferson (N.C.)-London 2007; S. SAÏD, *Tragedy and politics*, in *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*, in D. Boedeker, K.A. Raafaub (eds.) (Center for Hellenic Studies Colloquia, 2), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998, pp. 275-295. M. CENTANNI (*Democracy, a troublesome, revolutionary word: analysis of occurrences of the term δημοκρατία in the dramatic texts of the 5th century BC*, in *Θέατρο και δημοκρατία: με αφορμή τη συμπλήρωση 40 χρόνων από την αποκατάσταση της Δημοκρατίας: αφιερωμένο στον Βάλτερ Πούχγερ*, Athina 2018, I, pp. 233-241) analizza le occorrenze del termine δημοκρατία nei testi drammatici del V secolo.

tualità; nelle sue opere il mito diventava veicolo per suscitare negli spettatori riflessioni sulle condizioni di vita di una determinata categoria di persone: come è il caso di *Medea*⁴.

La tragedia euripidea racconta le vicissitudini di *Medea*⁵: giunta nella Grecia centro-orientale per seguire l'amato Giasone, da lui ha figli; in seguito però è ripudiata a favore di un matrimonio con una donna greca, Glauce, figlia del re di Corinto. Tale unione avrebbe permesso a Giasone di avere figli legittimi, a differenza di quelli precedentemente avuti da *Medea*; essi, non potendo ottenere la cittadinanza, non avrebbero neppure goduto dei diritti di successione. Allora *Medea* decide di mettere in atto la sua vendetta, dapprima eliminando la futura sposa e, dopo un lungo conflitto interiore, compiendo il gesto estremo: l'assassinio dei figli.

La tragedia, portata in scena nel 431 a.C., va interpretata secondo un duplice filone: da una parte, quello più propriamente legato al mito, che pone al centro la vendetta di *Medea* nei confronti di Giasone; dall'altra parte, quello connesso all'attualità e alle leggi dell'epoca. In particolare, sulla società ateniese ebbe un grandissimo impatto la legge introdotta da Pericle nel 451/450

⁴ Secondo G. TEDESCHI (*Medea va in città*, in «Dionysus ex Machina: Rivista Online di Studi sul Teatro Antico», 2017, n. 8, pp. 30-54), nei passi della *Medea* in cui si fa riferimento ad Atene, Euripide denuncia le imperfezioni del sistema politico vigente. CH. LLOYD (*The polis in Medea: urban attitudes and Euripides' characterization in Medea 214-224*, in «Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity», 2005-2006, n. 99/2, pp. 115-130) precisa che *Medea*, benché donna e straniera, rivela una valutazione sorprendentemente acuta degli atteggiamenti essenzialmente maschili che caratterizzano la polis greca. A. MÍGUEZ BARCIELA (*Eurípides: una inversión*, in «Ágora: Estudos Clássicos em Debate», 2022, n. 24, pp. 33-48) esamina la relazione tra il progetto 'politico' greco e le figure femminili delle tragedie di Euripide (in particolare *Alceste* e *Medea*), e conclude che le ragioni per le quali le donne sono escluse dal progetto politico maschile sono le stesse che le convertono in voci protagoniste. S. PERRIS (*Is there a polis in Euripides' Medea?*, in «Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought», 2017, n. 34/2, pp. 318-335) precisa che la *Medea* è senza dubbio un'opera politica, in quanto drammatizza le lotte di una madre straniera. D. SEZER (*Medea's wounds: Euripides on justice and compassion*, in «History of Political Thought», 2015, n. 36/2, pp. 209-233) osserva che un'esplorazione delle implicazioni politiche della *Medea* di Euripide, basata sulle letture della tragedia euripidea di Aristotele e Nietzsche, mostra che l'opera porta all'attenzione del pubblico il fatto che l'ideale democratico della persuasione può essere utilizzato anche da una donna straniera nella sua richiesta di giustizia.

⁵ Sul mito di *Medea* si vedano anche J.J. CLAUSS, S.I. JOHNSTON (eds.), *Medea: essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1997; L. CORTI, *The myth of Medea and the murder of children* (Contributions to the study of world literature, 89), Greenwood Press, Westport (Conn.) 1998; H. BARTEL, A. SIMON (eds.), *Unbinding Medea: interdisciplinary approaches to a classical myth from antiquity to the 21st century*, Routledge, London 2010; J.W. PETROFF, *Medea. A study in the development of a myth*, Columbia University, New York 1966.

a.C.⁶ e in vigore quando la tragedia fu portata in scena: mediante questa legge era riconosciuta la cittadinanza solo a coloro che nascevano da entrambi i genitori ateniesi, uniti attraverso un regolare matrimonio, che permetteva loro di godere dei pieni diritti politici; invece non erano riconosciuti legalmente i matrimoni misti.

Con la *Medea*⁷ Euripide dà voce agli stranieri, che nell'Atene del V secolo a.C. erano collocati ai margini del δῆμος⁸. Nella tragedia numerosi versi descrivono la condizione degli stranieri; in particolare, sono significativi i vv. 536-538, fatti pronunciare a Giasone, il quale rinfaccia a Medea ciò che la distingue dai Greci in quanto straniera⁹. Dice:

⁶ I.A. VARTSOS (*Fifth century Athens: citizens and citizenship*, in «Παρνασσός: Φιλολογικὸ Πериодικόν», 2008, n. 50, pp. 65-74) esamina l'evoluzione dei criteri per la concessione della cittadinanza ad Atene in tre fasi: le leggi di Solone, la riforma di Clistene e la legge di Pericle del 451-450 a.C. Sull'argomento si veda anche R. TONDINI, *Ateniesi si nasce? La legge periclea del 451/50 a.C.*, in «Incidenza dell'Antico: Dialoghi di Storia Greca», 2019, n. 17, pp. 69-103; A. FRENCH, *Pericles' citizenship law*, in «The Ancient History Bulletin = Revue d'Histoire Ancienne», 1994, n. 8, pp. 71-75; L. SANCHO ROCHER, TO METEXEIN THΣ ΠΟΛΕΩΣ: reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles, «Gerión», 1991, n. 9, pp. 59-86; C.B. PATTERSON, *Pericles' citizenship law of 451-50 B.C.* (Monographs in Classical Studies), The Ayer Company, New York 1981.

⁷ Per i limiti imposti in sede editoriale, della vastissima bibliografia sulla *Medea* euripidea sono stati menzionati soprattutto gli studi più recenti, pubblicati negli ultimi trenta anni, in particolare per quanto concerne i temi della 'polis', degli 'stranieri', del 'figlicidio'.

⁸ Riproduco il testo greco della seguente edizione: G. MURRAY (ed.), *Euripidis fabulae*, I, e Typographie Clarendoniana, Oxford 1902 (rist. 1966). Ho adottato la traduzione: EURIPIDE, *Medea*, introduzione di B.M.W. Knox, traduzione a cura di L. Corrales, Feltrinelli, Milano 2023.

⁹ P. VOELKE (*L'intégration de l'étranger dans la tragédie athénienne: remarques sur la Médée d'Euripide, in Drama, philosophy, politics in ancient Greece: contexts and receptions*, in M. Reig, X. Riu (eds.), Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2014, pp. 137-156) chiarisce che sia il discorso civico sia il rito religioso nella festa delle 'Grandi Dionisie' fanno della questione degli stranieri e della loro integrazione un tema centrale della tragedia ateniese. A. BELTRAMETTI (*Erranti e supplici, gli stranieri della tragedia*, in *Stranieri ed esuli di ieri e di oggi* – Atti del Convegno 'Greci Barbari Migranti', Siracusa 8-9 maggio 2009 [I quaderni di Dioniso. Nuova serie, 2], Siracusa 2013, pp. 47-55), tratta il tema degli stranieri, in particolare per quanto concerne la *Medea* di Euripide, l'*Edipo a Colono* di Sofocle e le *Supplici* di Eschilo. A. POCIÑA (*Una mujer extranjera llamada Medea*, in *Otras Medea: nuevas aportaciones al estudio literario de Medea*, in A. Pociña, A. López (eds.) [Biblioteca de Humanidades. Estudios Clásicos, 23], Editorial Universidad de Granada, Granada 2007, pp. 133-158) esamina la condizione di straniera di Medea nelle opere di Seneca ed Euripide. F.D.S. LESSA, G.L. NOGUEIRA (*Políticas hostis com o bárbaro: o caso de Medea*, in «Phoínix», 2018, n. 24/1, pp. 66-81) analizzano la vulnerabilità dello straniero a partire dalla *Medea* di Euripide. J.K. NEWMAN (*Euripides' Medea: structures of estrangement*, in «Illinois Classical Studies», 2001, n. 26, pp. 53-76) osserva che Medea rivela un profondo estraniamento politico, che è ciò di cui Euripide intendeva parlare. Diversamente, secondo A. SIERRA GONZÁLEZ (*Medea y el*

Prima di tutto abiti in Grecia invece che in una terra barbara, conosci la giustizia, usi le leggi e non la forza bruta¹⁰.

Da questi versi si comprende che gli stranieri, definiti barbari, erano percepiti dai Greci come estranei, non civilizzati: erano cioè coloro che non condividevano i medesimi valori, usi, costumi e leggi. Giasone non perde occasione di sottolineare l'inferiorità di Medea; significativi sono i vv. 1342-1343, nei quali la protagonista è paragonata ad «una leonessa, non una donna, con una natura più selvaggia della Scilla Tirrenia»¹¹.

Ma Medea, oltre a essere straniera, è anche donna: nella tragedia sono ricorrenti espressioni con le quali è comunicata agli spettatori la sua sofferenza e infelicità, dovuta a questa duplice condizione. Si tratta di espressioni che permettono di instaurare un legame di compartecipazione emotiva (*συμπάθεια*) tra la protagonista e gli spettatori¹². Ai vv. 230-247, Medea espone la sua sofferenza con estrema lucidità, dando voce a tutte le donne, che potevano sentirsi comprese e rappresentate. Dice:

Fra tutti quanti hanno anima e ragione, noi donne siamo tra le creature più infelici. Prima, a prezzo di ricchezze esorbitanti, ci dobbiamo comprare uno sposo e prenderci un padrone per il nostro corpo [...]. L'incognita più grande è se ne troveremo uno buono o uno cattivo. La separazione è un disonore per le donne e ripudiare lo sposo non si può. [...] Un uomo, invece, quando si sente oppresso dalla convivenza in casa, può uscire e liberare il proprio cuore dalla pena. Noi, invece, siamo costrette a guardare una persona sola¹³.

derecho materno, in I. Calero Secall, V. Alfaro Bech (eds.), *Las hijas de Pandora: historia, tradición y simbología* (Atenea: estudios sobre la mujer, 50), Universidad de Málaga, Málaga 2005, pp. 77-88), la tragedia di Euripide presenta un conflitto che incide sul sistema di legittimità dello stesso ordine patriarcale, che poggia su impegni legati al sistema di parentela: la ribellione di Medea non è dovuta alla sua condizione di barbara ma alla situazione in cui vive, che per lei è ingiusta.

¹⁰ E., *Med.* 536-538: *πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς / γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι / νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν.*

¹¹ E., *Med.* 1342-1343: [...] *λέαιναν, οὐ γυναῖκα, τῆς Τυρσηνίδος / Σκύλλης ἔχουσσαν ἀγριωτέραν φύσιν.*

¹² W. ALLAN (*The virtuous emotions of Euripides' Medea*, in «Greece and Rome: Journal of the Classical Association», 2021, Ser. 2/68/1, pp. 27-44) spiega che, osservando le figure tragiche mentre gestiscono bene o male le proprie emozioni, il pubblico non solo è guidato a esprimere giudizi sui personaggi in scena, ma riceve anche una fonte di guida emotiva e morale per la propria vita. D. CAIRNS (*The dynamics of emotion in Euripides' Medea*, in «Greece and Rome: Journal of the Classical Association», 2021, Ser. 2/68/1, pp. 8-26) chiarisce che le emozioni, sia quelle del pubblico che quelle rappresentate dai personaggi, sono radicate in processi continui di interazione sociale.

¹³ E., *Med.* 230-247: *πάντων δ' ὅς' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει / γυναῖκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν / ἃς πρῶτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῇ / πόσιν πρίασθαι, δεσπότην*

Ai vv. 252-258 Medea, rivolgendosi al coro costituito dalle donne di Corinto, spiega che vive una condizione molto diversa rispetto a loro, in quanto non solo è donna ma anche straniera. Dice:

Ma il discorso per te è diverso. Tu hai la tua città, la casa di tuo padre, la gioia della vita, la compagnia delle persone care; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata dal mio sposo che mi ha portato via da una terra barbara e non ho una madre né un fratello né un parente dove trovare rifugio in questa mia sventura¹⁴.

L'oltraggio che Medea subisce da Giasone, il quale intende sposare una donna greca e ottenere una discendenza legittima, è rappresentativo di ciò che stava accadendo nella società ateniese in seguito alla legge di Pericle sulla cittadinanza, che aveva portato al disfacimento di numerosi matrimoni misti. Pertanto, nelle parole pronunciate da Medea si possono riconoscere tutte le donne straniere che ad Atene, dopo l'introduzione di questa legge, erano state abbandonate dai mariti. Ai vv. 598-602 si legge:

Medea: [...] un letto barbaro ti avrebbe dato una vecchiaia ingloriosa!
Giasone: Allora sappi bene che non per una donna ho voluto queste mie nozze regali ma, [...], per salvare te e generare dei fratelli di sangue reale ai miei figli, a sostegno della mia casa¹⁵.

Giasone ha tradito i giuramenti fatti a Medea (tema ricorrente in tutta la tragedia) a favore di nozze regali che gli avrebbero garantito la successione al trono; tuttavia egli tenta di giustificare il suo comportamento, dichiarando di

τε σώματος / λαβεῖν· κακοῦ γάρ τοῦτ' ἔτ' ἄλγιον κακόν. / κὰν τῷδ' ἄγων μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν / ἢ χρηστόν. οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγαὶ / γυναιξίν, οὐδ' οἷόν τ' ἀνήνασθαι πόσιν. / ἐς καινὰ δ' ἦθη καὶ νόμους ἀφιγμένην / δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν, / ὅτῳ μάλιστα χρήσεται ξυνευνέτη. / κὰν μὲν τὰδ' ἡμῖν ἐκπονουμέναισιν εὖ / πόσις ξυνοικῇ μὴ βία φέρων ζυγόν, / ζηλωτὸς αἰών· εἰ δὲ μὴ, θανεῖν χρεών. / ἀνὴρ δ', ὅταν τοῖς ἔνδον ἄχθεται ξυνών, / ἔξω μολὼν ἔπαυσε καρδίαν ἄσης· / [ἢ πρὸς φίλον τιν' ἢ πρὸς ἥλικα τραπεῖς] / ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν. Su questo passo si veda anche G. SOLARO, *La duplice debolezza di Medea. Su donna e famiglia nel mondo classico*, in *Formazione di genere*, a cura di I. Loiodice, Angeli, Milano 2014, pp. 132-139 (137-138).

¹⁴ E., *Med.* 252-258: ἀλλ' οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κἄμ' ἦκει λόγος· / σοὶ μὲν πόλις θ' ἦδ' ἐστὶ καὶ πατὴρ δόμοι / βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία, / ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὗς· ὕβριζομαι / πρὸς ἀνδρὸς, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησμένη, / οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῇ / μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς. Su questo discorso, si veda anche J. ZORN (*Rhetorical feminism in Euripides' Medea*, in «The Classical Outlook: Journal of the American Classical League», 2005-2006, n. 83, pp. 129-130), il quale sostiene che il discorso di Medea (214-266) sia più retorico che sinceramente sentito.

¹⁵ E., *Med.* 598-602: {Μη.} μή μοι γένοιτο λυπρὸς εὐδαίμων βίος / μηδ' ὄλβος ὅστις τὴν ἐμὴν κνίζοι φρένα. / {Ια.} οἷσθ' ὥς μέτευξαι, καὶ σοφωτέρα φανῇ; / τὰ χρηστὰ μή σοι λυπρὰ φαίνεσθαι ποτέ, / μηδ' εὐτυχοῦσα δυστυχῆς εἶναι δοκεῖν.

aver preso questa decisione per salvare Medea e i suoi figli. Pertanto, oltre a vendicarsi di Giasone, Medea è consapevole della sofferenza a cui sarebbero stati sottoposti i figli, in quanto nati da madre straniera (al v. 356 la donna dice: «Piango per loro che si trovano nella sventura»), motivo per cui si convince definitivamente a togliere loro la vita¹⁶.

3. L'attualità

A partire dall'analisi di questi passi, che offrono importanti spunti di riflessione sulla condizione vissuta dagli stranieri nell'Atene del V secolo a.C., è possibile estendere la riflessione all'attualità, che è ugualmente caratterizzata da contraddizioni e criticità. In Italia le modalità di riconoscimento della cittadinanza agli stranieri sono regolamentate principalmente dalla legge n. 91 del 5 febbraio del 1992. Si può acquisire la cittadinanza italiana in maniera diretta in presenza di consanguineità (avere almeno un genitore che sia cittadino italiano); in alternativa lo straniero può presentare una richiesta per l'ottenimento della cittadinanza, che per la maggior parte dei casi prevede discrezionalità da parte dell'autorità competente. La normativa vigente non tiene particolare conto del fatto che nel tempo c'è stato un aumento dei flussi migratori che hanno portato a un incremento degli stranieri e soprattutto delle seconde generazioni: figli di immigrati che sono nati e cresciuti in Italia. I criteri di acquisizione della cittadinanza sono circoscritti a specifiche casistiche e si mostrano piuttosto rigidi, evidenziando la debolezza di questo sistema. Sono ancora molti gli stranieri che nella quotidianità incontrano numerosi ostacoli legati alla mancata acquisizione della cittadinanza: tra le altre cose, non hanno accesso a diritti civili e politici, quali ad esempio il diritto di voto, e riscontrano difficoltà nell'ottenimento del lavoro (ad esempio molti bandi sono riservati a chi è in possesso della cittadinanza italiana). Tuttora c'è un forte dibattito politico sull'attribuzione della cittadinanza (si pensi allo *ius scholae*) ma ciò ancora non basta. Su questo tema è bene continuare a riflettere per cercare di raggiungere l'obiettivo di garantire agli stranieri una maggiore inclusione, l'acquisizione di tutti i diritti e una migliore qualità di vita.

¹⁶ TH. PORTANSKY (*O infanticídio à luz das emoções na Medeia de Eurípides*, in «Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos», 2023, n. 36, pp. 1-18) analizza l'infanticidio commesso da Medea a partire dalla rappresentazione delle emozioni del personaggio. M.G. BONANNO (*Perché Medea uccide i propri figli?*, in «Eikasmos: Quaderni Bolognesi di Filologia Classica», 2017, n. 28, pp. 57-59), sostiene che i vv. 1251-1257, e in particolare l'espressione ὅπ' ἀνέπων, dimostrano che Medea uccide i figli perché non lo facciano i Corinzi.

Il concetto di partecipazione: tra potere amministrativo e decisioni algoritmiche

Anna Maria De Luca*

Abstract: Participation in administrative proceedings is a dynamic institution that has transformed due to many factors. One of these is the use of algorithms in the decision-making functions of public administration. This paper highlights the need to balance simplification and efficiency with procedural guarantees, in particular with participation as an expression of the democratic principle.

Keywords: Administrative procedure; Algorithms; Participation; Function; Legitimation of power.

1. Premessa

La partecipazione al procedimento amministrativo è un istituto sul quale non vi è accordo né sulle funzioni né sulla stessa nozione¹. È possibile osservare, a oltre trent'anni dalla sua istituzione nella legge generale sul procedimento, una progressiva trasformazione sia nei caratteri che ne definiscono la struttura che nella stessa fisionomia che nel tempo è andata assumendo.

Un punto di domanda è se lo spazio oggi riservato alla partecipazione nel procedimento sia rimasto uguale a quello riconosciuto nella legge istitutiva o si sia ridotto, finendo per marginalizzarla in ragione di obiettivi di efficienza e istanze di semplificazione. Tali riflessioni derivano da una concomitanza di più fattori.

* Dottoressa di ricerca in Scienze giuridiche e politiche, Università degli studi di Roma Guglielmo Marconi.

¹ Cfr. M. NIGRO, *Il nodo della partecipazione*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1980, n.1, ora confluito in ID., *Scritti giuridici*, II, Giuffrè, Milano 1996; M. TIMO, *Cittadinanza amministrativa e democrazia partecipativa*, in «Osservatorio costituzionale», 2026, n. 3, <<https://www.osservatorioaic.it/images/rivista/pdf/TIMO%20definitivo.pdf>>.

Tra questi un ruolo importante è stato ricoperto dalla giurisprudenza che, sin dagli inizi degli anni Duemila, ha progressivamente privilegiato un'applicazione delle garanzie procedurali in maniera non formalistica quanto diretta a valorizzare le finalità per le quali erano state previste il legislatore². Tali orientamenti hanno successivamente trovato la loro sede legislativa proprio nella legge sul procedimento, in seno alla quale è stato introdotto un nuovo articolo 21 octies, dedicato alla annullabilità del provvedimento, che esprime una chiara vocazione efficientistica, e l'intento di rendere recessiva la legalità formale, soprattutto se intesa quale mera conformità alla legge³. Se è vero che la norma in parola si concentra prioritariamente sulla comunicazione di avvio del procedimento, dunque non è da considerare estensibile a tutte le garanzie partecipative, ed espressamente esclude dal proprio ambito di applicazione un importante istituto quale il preavviso di rigetto di cui all'art. 10 bis, non è comunque possibile negare l'aspirazione antiformalistica della disposizione analizzata anche se non in maniera assoluta e potenzialmente in recessione.

Un ulteriore fattore di depotenziamento della partecipazione procedimentale va individuato nel nuovo *modus agendi* dell'amministrazione pubblica che ricorre ad algoritmi complessi in funzione decisoria o anche meramente istruttoria⁴. Si tratta di quei provvedimenti attraverso i quali gran parte della dottrina ha avvertito sul pericolo che le garanzie procedurali possano risultarne compresse, in particolare la motivazione, con evidenti effetti sul sindacato giurisdizionale e che costituisce il campo di indagine del presente intervento⁵.

² Le sentenze maggiormente significative sono: Cons. Stato, sez. V, 3 febbraio 2000, n. 661; Così Cons. Stato, sez. IV, 15 giugno 2004, n. 4018; Cons. Stato, sez. VI, 24 settembre 2010, n. 7123; Cons. Stato, sez. IV, 29 agosto 2013, n. 4315.

³ La disposizione in parola è stata introdotta dal legislatore del 2005 con la legge 11 febbraio 2005, n. 1. Quanto alla letteratura sul tema, *ex multis*: E. SCHIMDT-ASSMAN, *L'illegittimità degli atti amministrativi per vizi di forma del procedimento e la tutela del cittadino*, in «Diritto pubblico», 2011, n. 1, p. 472 e ss., ed inoltre, cfr. R. VILLATA E M. RAMAJOLI, *Il provvedimento amministrativo*, Giappichelli, Torino 2017, p. 581 e ss. Sulla tendenza all'irrelevanza della forma: A. DE SIANO, *Le forme della decisione della P.A.*, in R. URSI, M. RENNA (a cura di), *La decisione amministrativa*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021, p. 11 e ss.

⁴ In estrema sintesi si tratta di quei sistemi quale *machine learning* o *deep learning* ed in generale tutti quegli algoritmi che non seguono una logica lineare, nel senso che restituiscono un dato che in alcun modo è correlato con quello immesso; la decisione che ne deriva non è spiegabile pertanto è la stessa motivazione del provvedimento ad essere compromessa.

⁵ Cfr. S. LOVERGINE, G. OCCHIOLOPO, *Elementi di analisi sull'impiego di sistemi e algoritmi di IA nelle decisioni amministrative*, in «Inapp Paper», 2024, n. 48, p. 21 e ss. <<https://oa.inapp.gov.it/items/0946feca-a883-42b9-bd4a-e9e1aee802d5>>.

2. La partecipazione procedimentale come istituto polifunzionale

Molti studi hanno evidenziato la valenza polifunzionale della partecipazione, nell'ambito della quale ella assume rilievo, oltre alla tradizionale funzione difensiva, quella collaborativa e la dimensione democratica⁶.

Partendo dalla valorizzazione della partecipazione come contraddittorio, la finalità di garanzia intesa come tutela della posizione soggettiva del privato non può essere messa in discussione. In tal senso la lettura difensiva assume rilevanza in special modo per quei procedimenti destinati a incidere sfavorevolmente nella sfera dell'amministrato, nei quali la funzione della partecipazione può essere ricondotta a una tutela anticipata delle posizioni private. Dal punto di vista dell'amministrazione anche la funzione difensiva comporta l'evidente vantaggio di anticipare le conflittualità proprie della sede giurisdizionale, consentendo a sua volta di conoscere le ragioni di fatto e di diritto che il privato oppone alla definizione del procedimento⁷.

Nell'ambito di detta funzione vengono pertanto in considerazione i rapporti tra soggetto pubblico e privato che sono in primo luogo di dialogo e di scambio, in una dimensione che il superamento del paradigma dell'unilateralità dell'azione amministrativa ha reso possibile; ma nel contempo i rapporti anticipano le tutele processuali e sono necessari alla difesa delle posizioni soggettive nell'ambito del procedimento amministrativo. È evidente come in tale accezione la partecipazione procedimentale si palesa come una garanzia non negoziabile. Infatti è quella garanzia che consente al titolare di difendere il proprio interesse rappresentando gli elementi utili in suo favore nel luogo del contraddittorio al fine di realizzare concretamente il principio di imparzialità e la trasparenza.

Accanto alla menzionata funzione, la dottrina ha evidenziato la dimensione collaborativa, valorizzando non più (o meglio, non solo) la sfera del singolo cittadino, quanto la dimensione partecipativa ad un'azione diretta alla realizzazione di un interesse pubblico.

Non vi è rinuncia alla propria sfera di interesse da parte del privato, né da parte dell'amministrazione alla propria posizione di soggetto ultimo a cui è demandata la decisione. Certamente vi è un superamento di quella rigidità delle posizioni che si compone in una necessaria contrapposizione: la funzione collaborativa è la realizzazione del rapporto improntata all'imparzialità in cui cittadini ed amministrazione sono uniti nella causa pur rimanendo sulle

⁶ *Ex multis* cfr. A. ZITO, *Le pretese partecipative del privato nel procedimento amministrativo*, Milano 1996; S. COGNETTI, "Quantità" e "Qualità" della partecipazione, Giuffrè, Milano 2000.

⁷ Cfr. I.M. MARINO, *Pianificazione territoriale e sviluppo economico. L'uso del territorio*, Giuffrè, Milano 2004, p. 18 e ss. che considera ancora in tempi recenti lo scopo della partecipazione in termini meramente deflattivi di un eventuale contenzioso.

loro posizioni con il risultato, come osservava Benvenuti, che è automaticamente il realizzarsi del principio di solidarietà: «Non più una posizione di conflitto tra le due parti di quel rapporto ma una posizione di collaborazione reciproca nell'interesse generale»⁸. La funzione collaborativa rileva nella fase dell'istruttoria come momento in cui l'intervento consente una migliore acquisizione dei fatti e di individuazione degli interessi, rispetto ai cui apporti grava sull'amministrazione un obbligo di valutazione nella fase istruttoria. In tal modo la completezza dell'istruttoria si realizza grazie al contributo del privato coinvolto nel procedimento il quale collabora al fine di delineare un quadro, il più possibile esaustivo, delle alternative di composizione degli interessi, pubblici, collettivi e privati, coinvolti nel procedimento. In questo senso, il contributo attivo al raggiungimento dell'interesse pubblico ha effetti anche sulla discrezionalità amministrativa, posto che la valutazione dei documenti nel procedimento, può influenzare ed indirizzare la decisione discrezionale che culminerà nel provvedimento⁹.

Presupposto per la realizzazione di tale modello democratico è evidentemente la predisposizione di condizioni che rendano effettivo e concreto tale apporto, attraverso un'organizzazione capace di accoglierlo e dei funzionari in grado di valorizzarlo. In particolare la funzione di limite alla discrezionalità amministrativa emergerà dalla valutazione dell'apporto dei privati sia in termini di pertinenza rispetto all'oggetto del procedimento, ma anche di rilevanza rispetto alla specifica scelta dell'amministrazione. È questa l'idea di amministrazione aperta che la dottrina ha da tempo proposto quale modello evolutivo delle norme e degli istituti contenuti nella legge di riforma della pubblica amministrazione ma soprattutto di riqualificazione civile che si esprime nel nuovo rapporto amministrazione e cittadino/risorsa¹⁰.

È opportuno chiedersi se tale doppia anima della partecipazione possa di fatto concretare effettivamente un valore anche per l'amministrazione che opera per algoritmi, superando quelle difficoltà che sono in primo luogo organizzative e che invero possono trasformare l'apporto dei privati in un inutile orpello, in un aggravio di gestione più che in un supporto¹¹.

⁸ F. BENVENUTI, *Il nuovo cittadino*, Marsilio, Venezia 1994, p. 88.

⁹ Cfr. F. SATTÀ, *Contraddittorio e partecipazione nel procedimento amministrativo*, in «Diritto amministrativo», 2010, n. 3, pp. 307-308, sulla possibilità della partecipazione del privato alla stessa possibilità di incidere sulla discrezionalità dell'amministrazione.

¹⁰ Cfr. E. CARLONI, *L'amministrazione aperta: Regole strumenti limiti dell'open government*, Maggioli Editore, Rimini 2014.

¹¹ Interessante poi la qualificazione della partecipazione nello studio di F. LEDDA, *Problema amministrativo e partecipazione al procedimento*, in «Diritto amministrativo», 1993, n. 1, p. 133 e ss., che insiste sull'apporto del privato quale discorso informativo attraverso il quale la collaborazione pone le basi per specificare i tratti del problema amministrativo addivenendo alla risoluzione attraverso la decisione provvedimentale.

3. La funzione democratica della partecipazione ed il procedimento algoritmico

Ma è ancora un'altra la dimensione che rileva nel contesto che si è deciso di analizzare. Si tratta di valorizzare l'emersione del nesso fra la partecipazione dei cittadini e l'esigenza di attuare pienamente il principio di sovranità popolare.

In tale accezione invero è necessario ricordare che la democrazia non si esaurisce nel momento elettorale: se così fosse, il diritto di voto si tramuterebbe in pura formalità.

La partecipazione è innegabilmente un istituto che consolida l'idea che una decisione è democraticamente legittimata solo quando l'organo che l'ha assunta è – almeno in parte – vincolato dalla volontà popolare, espressa nel corso delle elezioni: proprio il principio di sovranità popolare non può ridursi al mero esercizio del diritto di voto. La realizzazione concreta di tale principio esige che le decisioni non debbano essere semplicemente legittimate ma è necessario che siano anche partecipate consentendo al cittadino di esercitare un ruolo. È evidente che partecipare non comporta un trasferimento di competenze e di responsabilità in capo a questi ultimi in luogo dell'autorità chiamata a decidere. Ma ciò nonostante non è negabile che i cittadini possano mantenere una funzione nel processo che le precede.

Ne discende un corollario: se si riconosce e si tutela la posizione dei privati nel quadro delle decisioni amministrative, allora essi – pur non potendole assumere direttamente – devono poter partecipare a determinarne il contenuto. In caso contrario si avrebbe un ritorno al passato. La partecipazione amministrativa consente di risolvere una contraddizione. Infatti, essa permette ai cittadini di far valere i propri interessi, senza sostituire la propria volontà a quella dell'amministrazione. Rimane però necessario che sia rispettato un equilibrio tra dimensione autoritativa e partecipazione. Questo equilibrio è seriamente messo in discussione dall'utilizzo di alcune tecnologie che l'amministrazione usa per efficientare i propri processi decisionali. Si tratta di quello che è stato definito il nuovo modello di amministrazione per algoritmi, in cui l'uso di tali strumenti viene introdotto in alcuni casi a meri scopi istruttori, in altri a totale sostituzione del processo decisionale un tempo di esclusiva pertinenza del funzionario persona fisica.

L'equilibrio che deriva tra partecipazione del cittadino al procedimento e funzione amministrativa è condizionato da una serie di fattori che è possibile sintetizzare: nella natura del potere amministrativo, se discrezionale o vincolato; nella qualità e rappresentatività dei dati; nella capacità di chi utilizza il sistema di poter operare un controllo sugli output restituiti dalla macchina; nella scelta operata a monte dall'amministrazione in ordine all'algoritmo da utilizzare. Quest'ultimo, in particolare, è il punto focale del dibattito. Algo-

ritmi più semplici di tipo deterministico sono basati su criteri logico-formali in cui a certi valori di entrata corrispondono determinati valori di uscita. Ciò vuol dire che l'iter logico perseguito non è dichiarato dal sistema, ma è ricostruito grazie alle capacità logiche del soggetto che lo utilizza. Gli algoritmi più complessi sono quelli che hanno basi statistiche, tra cui rientrano i cosiddetti algoritmi di autoapprendimento. La loro caratteristica è che gli esiti non sono prevedibili in quanto operano su dati immessi dal programmatore e condivisi con l'amministrazione ma il loro processo di funzionamento è oscuro perché basato sul continuo apprendimento del sistema da dati che non sono quelli iniziali¹². In questi casi, la decisione, pur restando formalmente riservata al funzionario-persona fisica, è certamente influenzata in modo importante dall'algoritmo, ponendosi così il diverso problema di una possibile "cattura" della decisione amministrativa da parte della macchina¹³.

La tendenza evidenziata è che tali sistemi non consentono un controllo sulle risultanze della macchina e nel contempo negano al cittadino un apporto collaborativo al procedimento. Ciò si verifica in quanto la fase istruttoria, essendo governata dall'algoritmo complesso impone i propri risultati. In tal senso il cittadino è privato di quelle garanzie che gli consentono di esprimere la propria opinione e di instaurare un eventuale contraddittorio.

È stato sostenuto che in tali condizioni il procedimento automatizzato, carente di un momento partecipativo, presta il fianco a profili di illegittimità derivanti dalla violazione di regole procedurali e dei principi generali del diritto amministrativo per una carenza di legittimazione democratica della scelta¹⁴. Ma c'è di più: condivisibilmente la dottrina ha evidenziato che si pone anche in un più generale contrasto con il corretto esercizio della funzione amministrativa per il fatto che l'istruttoria interamente automatizzata non consente una completa indagine sull'interesse pubblico da perseguire in concreto¹⁵. È infatti pacifico che gli algoritmi di apprendimento determinano l'inconoscibilità del funzionamento, di conseguenza la decisione basata su tali sistemi non è spiegabile con evidenti ricadute su diritti costituzionalmente protetti quali quello di difesa¹⁶.

¹² Cfr. O. POLLICINO, P. DUNN, *Intelligenza artificiale e democrazia. Opportunità e rischi di disinformazione e discriminazione*, Bocconi University Press, Milano 2024, p. 74 e ss.

¹³ Cfr. S. CIVITARESE MATTEUCCI, *Umano troppo umano. Decisioni amministrative automatizzate e principio di legalità*, in «Diritto pubblico», 2019, n. 1., p. 211.

¹⁴ Cfr. A. DI MARTINO, *Tecnica e potere nell'amministrazione per algoritmi*, Editoriale Scientifica, Napoli 2023.

¹⁵ Cfr. *ivi.*, p. 278 e ss.

¹⁶ S. CIVITARESE MATTEUCCI, *Funzione, potere amministrativo e discrezionalità in un ordinamento liberal-democratico*, in «Diritto pubblico», 2009, n. 3, pp. 739-778.

La decisione così adottata non è controllabile dall'amministrazione perché è ragionevole ritenere che un responsabile del procedimento non abbia strumenti per discostarsi dalle risultanze dell'istruttoria e dall'output restituito da un sistema di cui non comprende il funzionamento¹⁷. L'algoritmo appare dunque un oggetto imperscrutabile che dà vita al fenomeno della *black box*, senza che peraltro sia dato individuare in seno alle norme che regolano l'agire amministrativo, una norma di carattere generale che conferisca il potere di utilizzarlo nel contempo garantendo i diritti previsti dalla legge sul procedimento a chi subirà la decisione.

La circostanza che tale *modus agendi*, possa essere ridotto a mero modulo organizzatorio, come tale nella piena ed esclusiva disponibilità di scelta dell'amministrazione, non convince anche perché siffatta qualificazione si accompagna alla convinzione che tutti gli algoritmi sarebbero neutrali, efficienti e per ciò stesso affidabili¹⁸.

Invece non fanno che mettere in discussione l'equilibrio ed i rapporti di fiducia tra cittadini ed amministrazione e genera un problema che necessita di soluzioni compensative.

Una delle possibili soluzioni potrebbe essere il recupero di un dialogo in fase di predeterminazione della scelta, tenuto conto della condizione più evoluta del cittadino. Si tratta di istituire forme di partecipazione aventi funzioni prevalentemente collaborative, ma anche di controllo, nella fase che precede il procedimento, recuperando le teorie di Police che eleva la partecipazione del privato nella fase della configurazione del problema amministrativo a momento in cui si forma una aspettativa di risultato, in ragione della quale sarà possibile quell'operazione postuma di misurare gli esiti dell'azione pubblica¹⁹.

Questa fase, preceduta da adeguate azioni divulgative della nuova cultura amministrativa (una fra tutte l'obbligo generalizzato e non settoriale per le amministrazioni di pubblicare i sistemi di IA che utilizza stabilmente, indicando se sono prodotti *in house* o se provengono dal mercato), dovrebbe essere governata da un'autorità indipendente individuata ai sensi dell'*Artificial Intel-*

¹⁷ La legge sul procedimento, legge l. 7 agosto 1990, n. 241, prevede un generale favor per le risultanze dell'istruttoria e un obbligo per il funzionario di motivare laddove decida di discostarsene. Cfr. sul punto: G. GALLONE, *Riserva di umanità e funzioni amministrative*, Cedam, Milano 2023.

¹⁸ Cons. Stato, sez. VI, 13 dicembre 2019, n. 8474.

¹⁹ Cfr. A. POLICE, *La predeterminazione delle decisioni amministrative*, Jovene, Napoli 1997, p. 19, nel sostenere come la scelta amministrativa non appartenga al monopolio dell'elemento burocratico, ma si realizza anche – e soprattutto – attraverso il richiamo all'elemento partecipativo, ritiene che l'interesse pubblico nasca dalla composizione tra i vari interessi pubblici e gli interessi privati e di gruppo.

ligence Act (Regolamento EU 2024/1689)²⁰. In tali ipotesi la partecipazione, accanto alla tradizionale funzione difensiva o a quella collaborativa, potrebbe assumere una dimensione di controllo dell'esercizio della funzione pubblica, ma soprattutto potrebbe contribuire a far diventare i nuovi modelli gestionali e decisorii della Pubblica amministrazione patrimonio della coscienza comune dei cittadini. È ben chiaro a chi scrive che un siffatto complesso ruolo affidato al cittadino porti con sé delle difficoltà pratiche che si scontrano con le difficoltà del funzionario amministrativo. Ma, come avvertiva Spasiano²¹, conviene correre il rischio della partecipazione, per un altro assorbente motivo. La partecipazione amministrativa quale forma di resistenza al potere algoritmico, si porrebbe in posizione diametralmente opposta rispetto alla tendenza individuata nelle nuove forme partecipative. Si tratta di quel tipo di partecipazione pilotata dai "nuovi mediatori" individuati nelle grandi società tecnologiche, come Facebook o Twitter il cui ruolo, è orientato al profitto non certo a favorire scambi diretti alla formazione di opinioni all'interno dello spazio pubblico. Tali soggetti infatti, sempre impegnati ad ostentare impegno in difesa dei valori costituzionali, si comportano poi in modo ambiguo addestrando i propri algoritmi per orientare in senso antidemocratico l'opinione pubblica.

²⁰ Il citato regolamento assume una notevole importanza nel contesto geopolitico essendo il primo testo legislativo che regola gli usi dell'intelligenza artificiale anche nella pubblica amministrazione. Tuttavia non si tratta di un testo idoneo a soddisfare in via generale l'esigenza di legalità quale regola di esercizio e di validità dell'azione amministrativa algoritmica. Come la dottrina non ha mancato di evidenziare, essendo incentrato sulle mere condizioni di immissioni del prodotto sul mercato, pur adottando una prospettiva antropocentrica, non contiene infatti disposizioni utili che facciano superare l'ipotesi del presente lavoro circa l'inadeguatezza dell'attuale assetto normativo che regoli e controlli l'amministrazione per algoritmi. Di conseguenza potrebbe tradursi in mere statuizioni prive di concreta applicazione, in una elencazione di obblighi che hanno natura più formale che sostanziale senza che realizzino una risposta efficace ai pericoli di lesione dei diritti fondamentali. In termini cfr. G. LO SAPIO, *L'Artificial Intelligence Act e la prova di resistenza per la legalità algoritmica*, in «federalismi.it», n. 16, 2024, <<https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=50868>>; cfr. anche: G. DE GREGORIO, F. PAOLUCCI, O. POLLICINO, *L'intelligenza artificiale made in Ue è davvero "umano-centrica"? I conflitti della proposta*, in www.agendadigitale.eu, 22 luglio 2021; E. Falletta, *L'Artificial Intelligence Act Proposal e la regolamentazione degli algoritmi predittivi: luci e ombre*, in «Cesridap», 4/2023, p. 190. Sulla necessità di nominare un'autorità indipendente, cfr. E. RAFFIOTTA, *Quale autorità governerà l'Intelligenza Artificiale?* pubblicato su «Il Sole 24Ore» il 27 marzo 2023, p. 27. Nel corso della fase di pubblicazione del presente contributo è stata approvata la legge 23 settembre 2025, n. 132 che, all'art. 20, esclude l'istituzione di un'autorità amministrativa indipendente, attribuendo le funzioni di garanzia dell'applicazione e l'attuazione della normativa nazionale e dell'Unione europea in materia di intelligenza artificiale, all'Agenzia per l'Italia digitale (AgID) e all'Agenzia per la cybersicurezza nazionale (ACN), designate quali Autorità nazionali per l'intelligenza artificiale.

²¹ Cfr. M. R. SPASIANO, *Nuovi approdi della partecipazione procedimentale nel prisma del novellato preavviso di rigetto*, in «Il diritto dell'economia», 2021, n. 2, pp. 25-54.

La partecipazione al procedimento algoritmico in funzione di controllo invece non presuppone mediatori ma solo regolazione da parte di istituzioni esterne all'amministrazione ed indipendenti che sostengano quello che preannuncia un grande passo verso la democrazia partecipativa ed i cui risultati non potranno essere calcolati a priori. Ma essendo un grande cambiamento non sarà di facile realizzazione.

In conclusione sarebbe auspicabile che il potere dell'amministrazione di ricorrere ad algoritmi complessi a scopo decisorio fosse regolato da un sistema normativo che detti limiti e condizioni. In primo luogo che i provvedimenti automatizzati siano adottati nel rispetto dei principi costituzionali sull'attività amministrativa che sono il substrato normativo su cui poggia lo stesso istituto della partecipazione procedimentale; inoltre che tali provvedimenti siano tipici e che siano strutturati in modo da consentire un controllo pieno almeno in sede giurisdizionale; infine la previsione di meccanismi che non sviliscano la partecipazione del cittadino ma che, al contrario, la incoraggino affinché la decisione algoritmica sia sostenuta da fiducia e affidamento nell'operato dei pubblici poteri.

Per una definizione di opinione pubblica nell'infosfera

Antonella Tennenini*

Abstract: The metaphor of the «mangrove society» – hybrid society, to use one of the many epithets attributed to it in our contemporary world (among others: opulent, hyper-consumerist, liquid, gaseous, fatigued, and so on) – living within the spirals of technology, between the virtual and the real world, is employed to contextualize the migration toward the so-called infosphere and, more broadly, toward *onlife*, as Floridi puts it. In this new paradigm, an immeasurable mass of data, transferred from both people and objects, is processed and transformed by algorithms, which in turn create new «oil fields» of information – resources that must be understood and managed, particularly by non-experts. How is this technologically saturated flow influencing the formation of individual viewpoints, critical considerations, analytical capacities, and reasoning skills – essential elements for the proper functioning of society and for meaningful democratic participation in political decision-making?

Keywords: Public opinion; Participatory and deliberative democracy; Infosphere; Polarization; Fragmentation.

1. Premessa

La metafora della «società delle mangrovie», ossia di una società ibrida, tanto per utilizzare uno dei molteplici epiteti a essa attribuibili nella nostra contemporaneità (tra gli altri: opulenta, iper-consumistica, liquida, gassosa, stanca, e via dicendo), che vive nelle spire della tecnologia, tra il mondo virtuale e quello reale, viene utilizzata per circostanziare la migrazione verso la cosiddetta infosfera e, più in generale, verso la vita *onlife*, per dirla con Floridi, alla quale dalle persone e dalle cose viene trasferita una massa incommensurabile di dati, elaborati e trasformati da algoritmi, che rappresentano nuove miniere «petrolifere», tutte da capire e gestire, soprattutto per i non addetti¹.

* Dottoranda in Storia e Scienze filosofico-sociali presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

¹ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione: come l'infosfera sta trasformando il mondo*,

Come tutto questo fluire infarcito di tecnologia sta influenzando sulla formazione di propri punti di vista, considerazioni, capacità di analisi e di ragionamento in grado di contribuire al buon andamento della società e di incidere con la partecipazione democratica sulle scelte politiche?

Questo è l'interrogativo da cui muovono le riflessioni di seguito proposte, al fine di provare a capire un fenomeno che non si può inquadrare definitivamente, dato il suo mutare veloce di giorno in giorno, con effetti dirompenti sulla vita quotidiana individuale, sociale e politica.

L'evoluzione e i cambiamenti quasi inafferrabili, infatti, per la loro caducità e obsolescenza nella corsa dettata principalmente dal mercato, anziché dagli effettivi bisogni vitali, sono l'espressione di un'umanità particolarmente smarrita che si muove spesso in un immaginario apocalittico, dato dalla perdita di fiducia e speranza verso il prossimo e il divenire, con fratture profonde sul corso dell'esistenza, tra il senso del nichilismo, la ricerca perpetua di un'etica, tutta da costruire e ricostruire ogni volta, e la diffusione di ansie e insicurezze – fatte salve le opportunità e i vantaggi delle innovazioni. In questa cornice, si inserisce lo tsunami tecnologico, da cui tutto passa e che molto riassorbe: da quello che pensiamo, a come ci relazioniamo, a quanto produciamo, a ciò che comunichiamo e che scegliamo di fare o di non fare, di chi ci fidiamo, cosa decidiamo e di che ci preoccupiamo, tutte facoltà umane legate a esperienze che stanno radicalmente mutando con l'uso pervasivo della rete internet e dell'intelligenza artificiale. Indubbiamente, la rete internet, con la sua annessa digitalizzazione, ha introdotto un processo di democratizzazione senza precedenti, ha ridotto le distanze spaziali – erodendo, invece, molto la dimensione temporale interiore –, e ha consentito, per un verso, un miglioramento della libertà di espressione, di conoscenza e di informazione, sia da lettori che da autori, per un altro, sta aumentando la complessità della realtà, e con essa la quantità e la qualità delle problematiche, a cui l'umano deve far fronte con adeguati strumenti formativi e normativi. In riferimento a quest'ultimi, ci sono posizioni divergenti tra favorevoli e detrattori sulla necessità di sviluppare un quadro di principi comprensivo e organizzato per le interazioni nello spazio digitale, che varia dagli interventi legislativi a livello statale, allo sviluppo di documenti di co-regolazione, di standard interni di autoregolamentazione delle piattaforme, così come fatto da Facebook, X/Twitter e TikTok, ai frequenti interventi di giurisdizioni collocate a diversi livelli. A titolo esemplificativo, basti pensare ai provvedimenti regolatori adottati in Europa, in ultimo all'AI Act del 2024.

Cortina, Milano 2017, dove il filosofo tratta diffusamente delle tematiche legate all'informazione, alla comunicazione e all'intelligenza artificiale in trasformazione, nello spazio e nel tempo, con riguardo al senso etico, riproponendole anche in altre numerose sue produzioni.

Va da sé che, fra gli impatti che le nuove tecnologie stanno producendo sui diritti civili e costituzionali, le distorsioni, le manipolazioni, le censure, le falsità e le rimodulazioni della libertà di espressione siano fra i più significativi e delicati da fronteggiare; questo richiede anche una rivisitazione nei termini dell'eccessivo serpeggiamento di materialità e virtuale, che stanno soppiantando l'educazione, le forme di rispetto e di spiritualità, ma soprattutto la dedizione al miglioramento dell'intelligenza umana mediante sani confronti. Pertanto, ci si concentra molto sui potentissimi mezzi tecnologici e sul loro uso e consumo, che tanto ci supportano, ma altrettanto ci tolgono in abilità, spinta personale e altruismo nelle relazioni interpersonali, oltre che prestarsi a una forte contraddizione tra il senso di libertà e la sorveglianza sull'umano².

2. La dimensione dell'infosfera

La cosiddetta «quarta rivoluzione» sta ridimensionando sistemi valoriali, che erano ormai bilanciati e dati per acquisiti in un sistema analogico. Attualmente, ciascun individuo appartiene all'infosfera cosmica, contraddistinta da relazioni, apparentemente, perché pur sempre filtrate e mediate, più prossime ed estemporanee, costantemente attivabili e capaci di propagarsi rapidamente ovunque, ma realmente evanescenti, labili, perché spesso non frutto di vera conoscenza reciproca, di verifica di sintonia o meno, ma di riempitura di un proprio tempo di vita. Questo mutamento, assimilabile, per la sua portata impattante, all'invenzione della ruota, che la vediamo girare con lo stesso movimento dopo millenni, intacca anche la sfera emotiva, non solo fisica e razionale, per cui impone di rimettere in discussione i termini del dibattito sull'espressione dell'opinione pubblica nella sfera pubblica, sociale e politica.

Nell'infosfera, infatti, la sovrabbondanza di elementi superflui genera ambiguità e forme di inquinamento informativo che investono l'arena comunicativa, popolata da agenti interattivi che trovano spazio per le loro sensibilità e per iniziative autonome. Tuttavia, tali dinamiche sfociano spesso nell'entropia comunicativa, rimanendo lontane dalla costruzione di progetti sociali e politici. Talvolta, anzi spesso, la presenza nell'infosfera è data solo per soddisfare il bisogno di partecipazione, nel senso del protagonismo, nel tentativo di adottare forme di esternazioni per sentirsi parte di un insieme e per imitare i cosiddetti influencer. Tale *modus operandi* denota una forte instabilità in seno alla società, la quale attraversa molteplici criticità nella formazione e mantenimento di comunità. Tuttavia, come ampiamente discusso nel dibattito scientifico, nelle pratiche concrete di cambiamento sociale, il senso comunitario

² Cfr., tra gli altri, B.-C. HAN, *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023.

dovrebbe precedere la tecnologia. In questo modo, la rete non si limiterebbe a intrecciarsi alle relazioni tradizionali, a volte affiancandole e rafforzandole, altre sostituendole, con esiti non sempre positivi. Assodato che l'infosfera esiste solo perché c'è la tecnologia, che consente la connessione tra tutti gli agenti e la loro continua interazione, si rende necessario comprendere come tale uso, pervasivamente ibrido di pensiero e azioni, stia modificando la visione, la prospettiva e l'interpretazione del mondo.

Ora, i media tradizionali condizionavano l'opinione pubblica attraverso forme propagandistiche e persuasive, dettavano le priorità di trattazione di tematiche, per cui se non portavano all'attenzione del pubblico un'apposita notizia, la stessa non esisteva, non trovava cittadinanza di discussione³. Pertanto, difficilmente le notizie non veicolate dal *mainstream* avevano la possibilità di essere prese in considerazione. Con l'avvento dei social media c'è stata una variazione fondamentale della dinamica, nel senso di uno spostamento verso l'orizzontalità del lancio delle notizie da parte di chiunque, non necessariamente dotato di particolari conoscenze, di competenze o visioni critiche, quindi neutrali e imparziali, in grado di sollevare dubbi e stimoli per riflessioni. In siffatta situazione, se tutti possono essere promotori di discussioni, pur senza la giusta preparazione richiesta, o inserirsi in quelle già poste da altri, costellate da influencer, da leader opinion, che ricavano i loro guadagni principalmente attraverso l'uso preponderante di immagini a effetto o brevi video, magari giustappunto manipolati allo scopo di essere più attrattivi, in genere accompagnati da frasi molto brevi, paratattiche e a elevato trasporto emotivo, corredate dall'uso di pittogrammi *ad hoc*, si pone il problema dell'autorevolezza e della veridicità dei contenuti. Nella maggior parte dei dibattiti intavolati, infatti, non essendovi particolari approfondimenti e non partendo da basi adeguatamente informate, i confronti via social degenerano facilmente nella contrapposizione dicotomica a colpi di ipertrofia comunicativa, che non aiuta certo la riflessione, ma tale meccanismo provoca per lo più solo spaccature sociali.

Dunque, lo spazio digitale, per le sue caratteristiche, influenza profondamente le modalità di interazione personale, consentendo la possibilità di esprimere liberamente pensieri, ma anche con il rischio che gli stessi siano carichi di istinto di odio. Pertanto, è necessario che ogni discussione volta a ridiscutere definizioni, ruoli e responsabilità, avvenga alla luce di un approccio oggettivo alla tecnologia che, lontano da punti di vista esclusivamente scettici (o di rifiuto), come quelli degli apocalittici, o al contrario da entusiasmi esaltati come quello degli ottimisti, resista alle polarizzazioni tipiche degli ultimi anni (basti pensare a come si sono affrontate mediaticamente la crisi pandemica e a

³ Cfr. D. CHIEFFI, *La reputazione ai tempi dell'infosfera. Cos'è, come si costruisce, come si difende*, Franco Angeli, Milano 2020.

seguire quelle belliche, geopolitiche e ambientali) e mantenga fermi, al centro, principi, come quello del pluralismo, cardine delle democrazie.

Nell'infosfera convivono dati, informazioni e agenti, che si intersecano in uno spazio dinamico e ipertestuale, dove avvengono illimitatamente le interazioni e uno scambio sincronizzato e correlato tra uomo e macchina, virtuale e reale, digitale e materiale.

Si ritiene condivisibile quanto sostiene Domenella: «Nell'Infosfera – propriamente un ecosistema – il margine fra umano e macchinico sfuma necessariamente e non soltanto in un senso strumentale ma anche cosmologico: il “dove” non è più un punto nello spazio ma un'ubiquità nel senso di Pierre Lévy»⁴.

3. L'opinione pubblica tra frammentazione e polarizzazione

All'interno di questo magma molto movimentato dell'infosfera una posizione centrale è detenuta dall'opinione pubblica, in relazione alla portata trasformativa che sta subendo la sua formazione per la pervasività tecnologica, di cui si diceva, e per i suoi effetti, soprattutto in relazione all'intelligenza artificiale, strumento che dal noto test di Turing si sta potenziando in maniera esponenziale, con conseguenze rilevanti sulla comunicazione, sulle relazioni sociali e sull'andamento politico, sociale ed economico. Basti pensare alle recenti elezioni presidenziali americane, la cui campagna elettorale è stata particolarmente inquinata dal potere dell'IA, con slogan, immagini, discorsi tutti da verificare ogni volta, in quanto intrisi di azioni manipolatorie e distorsioni, e da rilevazioni sondaggistiche assai poco attendibili, con previsioni lontane da quelli che sono stati i risultati finali.

Nonostante il progresso in molti campi dello scibile, si fluttua in uno stato permanente di instabilità, liquidità per dirla con Bauman, e preoccupazione, nel quale la divisione polarizzata sociale e le urgenze inderogabili dell'agenda politica spesso non lasciano spazio agli indispensabili dibattiti pubblici sulle tematiche di interesse civico, facendo insinuare, non distinguere e, quindi, attecchire più facilmente tra i cittadini le manipolazioni e la propaganda.

All'interno di un panorama globale particolarmente complesso e complicato, come solennemente evidenziato da Morin, e di rapidissimi cambiamenti, dove si annaspa per trovare una conciliazione tra stabilità, sicurezza, libertà individuali e pubbliche, senso di appartenenza, civiltà, equità e giustizia so-

⁴ C. DOMENELLA, *UmanTec: un viaggio alla ricerca della propria identità. Spunti di riflessione tra filosofia e Digital Humanities*, in G. Marozzi et al. (a cura di), *Sistema binario. Sulle molteplici prospettive del viaggio: dimensione reale e virtuale*, Eum, Macerata 2024.

ciali, si inserisce la necessità di essere informati sugli accadimenti in modo corretto, senza continue alterazioni informazionali e comunicative, distopie, inganni e menzogne⁵. A tal fine, il sistema democratico origina propriamente con l'intento di consentire tutte le differenti espressioni di pensiero, che sono alla base di una partecipazione aperta alla discussione di una pluralità di vedute da portare all'attenzione del processo decisionale delle istituzioni e della parte governante, per favorire la risoluzione dei problemi e per il conseguimento del bene comune. Tuttavia, laddove è esistente, il sistema democratico non va dato per scontato; attualmente vive su una continua incertezza e debolezza, soprattutto per un diffuso senso di sfiducia che in esso serpeggia, esponendolo sempre più all'insidia di possibili derive degenerative, sia dal punto di vista governativo che di relazioni sociali e civili. Pertanto, esso va costantemente alimentato e rinfrescato nel suo sistema valoriale e di significati che si sviluppano nelle società che vi hanno fondato la loro evoluzione e civiltà.

Il perseguimento della verità sui fatti, avviene attraverso l'accesso alle fonti e il vaglio delle notizie, la libertà di espressione, il rispetto dei diversi punti di vista, elementi questi alla base della formazione di una propria idea da condividere per farla giungere agli scranni decisori.

Le informazioni che riceviamo vanno valutate con consapevolezza necessaria, con curiosità e con una dose di sano scetticismo.

Ed è qui che si infila il concetto di opinione pubblica, la cui definizione nel contesto occidentale, ponendoci sulla scia, tra gli altri, di Price, rimane aperta per la sua natura composita, variegata e dal carattere interdisciplinare⁶. Infatti, essa riguarda gli studi sia di carattere teorico critico, che di matrice empirica, in riferimento ai sondaggi d'opinione, alla demoscopia e all'impatto dei media. Quindi, a dispetto di quanto sostenne Bourdieu, l'opinione pubblica esiste e influenza/condiziona i cittadini, che a loro volta possono subire i condizionamenti, cambiare i loro orientamenti⁷.

Dunque, che cos'è l'opinione pubblica? Restando su un piano teorico filosofico-sociale, per opinione pubblica non intendiamo di certo la *doxa* greca, concepita come giudizio approssimativo, assimilabile alla chiacchiera, a ciò che passa per la mente di riferire senza alcuna informazione specifica, ma il giudizio critico, o meglio la critica al potere, strumento di controllo e di stimolo per il governo. L'opinione pubblica, se tenuta fuori da intenti manipolatori, è una forza della democrazia, quando entra in maniera permanente

⁵ Per una trattazione ampia sia teoretica che formativa sul tema della complessità, cfr. E. MORIN, *La sfida della complessità*, Le lettere, Firenze 2017.

⁶ Punto di riferimento fondamentale dal punto di vista didascalico per un'ampia panoramica sul concetto di opinione pubblica rimane il libello di V. PRICE, *L'opinione pubblica*, il Mulino, Bologna 2004.

⁷ Cfr. P. BOURDIEU, *L'opinione pubblica non esiste*, in «Problemi dell'informazione», 1976, n.1.

negli affari pubblici e diventa vettore delle pluralità di vedute. Essa, di per sé mutevole e versatile, nasce con questa connotazione nel Settecento, durante i regimi assolutistici e, si può sostenere con un certo grado di riscontro, che tutt'oggi, nonostante la crisi della rappresentanza e il senso di sfiducia assai diffuso verso i governanti, e di conseguenza verso le istituzioni, mantiene questa peculiarità. Essa è rafforzata da sondaggi, elezioni, referendum, dibattiti collettivi, che sono le sue modalità, espresse con mezzi e luoghi cambiati nel corso del tempo, ormai tutte per lo più mediatizzate, almeno nella loro organizzazione.

L'opinione pubblica, fondamentalmente, si muove intorno a tre elementi che la costituiscono: pubblico, notizia e mezzi di informazione e comunicazione.

Quest'ultimi consistevano in giornali fino alla metà del secolo scorso, che contribuivano alla formazione del senso civico e alla costruzione della democrazia. Tale prassi è stata erosa dalla tecnologia, dando luogo sempre più ad un processo di assenza di intermediazione (almeno all'apparenza): dapprima con l'introduzione della televisione, oggetto, con funzione soprattutto agli inizi anche educativa, ideato per la spettacolarizzazione e per la restituzione passivizzante della realtà fattuale; a seguire con la rete Internet, una finestra sul mondo che, invece, consente un'interazione attiva tra soggetti che al tempo stesso possono essere produttori e fruitori di contenuti scritti, iconici, musicali, pur sempre attraverso la mediazione informatica, quindi polverizzando il contatto diretto. Il cambiamento travolgente nell'infosfera, con alte aspettative di democratizzazione, ha comportato di fatto un fenomeno algoritmico di commercializzazione senza precedenti, a scapito di tempi e dedizione alla parte riflessiva, che potremmo qualificare come opinante dell'opinione pubblica stessa, incentrandosi su percezioni, domande, esigenze misurate con l'innovazione tecnologica, attraverso la quale si compie un'operazione di articolazione e di scavo sui pubblici utilizzatori, fino a giungere ad esempio alle loro profilazioni individuali, per canalizzare e inculcare orientamenti nei modi di pensare e nei bisogni, sempre più indotti e volatili, effimeri, poiché necessitano di ricambio incessante.

Quali sono gli effetti di tale fenomeno accelerato sulla sfera pubblica e sull'opinione pubblica?

Anzitutto, tra i molteplici, due sono strettamente connessi e peculiari: la frammentazione o lottizzazione dei pubblici negli spazi digitali e la polarizzazione delle loro opinioni.

Internet, infatti, è un ambiente in cui si svolgono molte attività umane, che convergono, competono, si uniscono o contrastano. Ogni spazio viene recintato o occupato da qualcuno che se ne appropria legalmente o meno, se non lo si difende come spazio comune alla stregua di una piazza dell'antica *agorà*, provocando l'isolamento, o meglio il vivere dentro bolle, talvolta per

inerzia e accomodamento, talaltra per convinzioni, pregiudizi, che si autoalimentano, raggiungendo elevati livelli di estremizzazione, che possono sfociare anche in aggressività e violenza, sia verbale che successivamente fisica, soprattutto all'interno di gruppi social in rete, per la mancanza di confronto allargato su posizioni dissonanti.

In tale situazione, al di là di grandi dichiarazioni di principio sull'uso di internet, come elencare diritti, sottolineare opportunità, occorre una buona *governance* dello spazio digitale, affinché diventi un ambiente di sana reciprocità e di scambio arricchente, anziché di sovranità gestita da grandi società, dal momento che l'esperienza diretta del mondo è sempre più influenzata, quando non ridotta, da un'inondazione globale di immagini, come si diceva sopra, che si è invitati a contemplare, ma che segnano tutto l'effimero e la volatilità della società. Pertanto si dà molto da vedere, come elemento di distrazione, pensiamo ad es. alla personalizzazione della politica a scapito dei contenuti, ma poco da intervenire⁸.

Qui è importante richiamare la visione idealizzata di Habermas, che sin dal 1962 distinse il concetto di sfera pubblica da quello di opinione pubblica, ritornandoci nel 2022 con lo scritto *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*⁹.

Nel confronto, ormai spostato in rete, piattafomizzato, mediatizzato, l'agire comunicativo fondato sulla razionalità è sempre più pervaso, oltre che da una comunicazione strumentale che il potere usa per perseguire gli interessi tramite la manipolazione dell'opinione pubblica, dalle emozioni, fattore che preoccupa Habermas, per l'insorgenza di *echo chambers* non controllate, polarizzate, che porterebbero allo sviluppo di solipsismo ed egoismo. Nonostante ciò, per il filosofo tedesco rimane che l'opinione pubblica, con al suo interno posizioni discordanti, dovrebbe sempre attivare la sfera pubblica per favorire la democrazia deliberativa e per rappresentare un potenziale epistemico.

Per meglio esplicitarne il pensiero, di interesse ai fini della nostra trattazione, si riporta lo stralcio di un'argomentazione sostenuta da Habermas in una recente intervista¹⁰:

⁸ Cfr., con particolare riguardo allo spazio digitale, V. BERTOLA, S. QUINTARELLI, *Internet fatta a pezzi. Sovranità digitale, nazionalismi e big tech*, Bollati Boringhieri, Torino 2023, pp. 7-10.

⁹ L'opera del 1962 è J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma, 2005; mentre quella di quaranta anni dopo sugli argomenti della sfera pubblica e dell'opinione pubblica è J. HABERMAS, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, trad. it. di M. Calloni, Raffaello Cortina, Milano 2023.

¹⁰ M. CALLONI, M. NICOLETTI, S. PETRUCCIANI, *Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas*, in «Rivista italiana di filosofia politica», 2021, n. 1, pp. 141-143.

Dall'inizio del nuovo millennio, vale a dire da circa due decenni, la digitalizzazione ha comportato una rivoluzione dei media che può essere paragonata, per rilevanza, solo all'introduzione della stampa. Se ci concentriamo sulle conseguenze che ciò potrebbe avere per un ulteriore mutamento di struttura della sfera pubblica politica, abbiamo allora a che fare sul breve periodo con tendenze perlopiù negative. Contrariamente alla promessa iniziale di contribuire all'emancipazione dei cittadini, sono inequivocabilmente emerse spinte che portano alla disintegrazione della sfera pubblica politica. Nel contesto delle ultime elezioni statunitensi ognuno ha potuto verificare il lato patologico concernente lo sviluppo dei nuovi media. Negli anni Novanta avevo soltanto intravisto il pericolo della frammentazione delle nostre sfere pubbliche nazionali. Ai fini della formazione dell'opinione e della volontà democratica, i mass media classici avevano certamente svolto, fino a quel momento, la funzione di dirigere l'attenzione di milioni di persone sulle questioni allora più importanti, rilevanti e pressanti, nonché di favorire la formazione, nel pubblico dei cittadini, di opinioni pubbliche concorrenti, che fossero il più possibile informate. Le opinioni pubbliche concorrenti riflettono gli atteggiamenti dei potenziali elettori nei confronti dello spettro dei partiti politici. La digitalizzazione della comunicazione di massa – per via della dissoluzione globale dei confini e della moltiplicazione esplosiva di reti che si presentano come frammentate sul piano funzionale, tematico e personale – viene a sprigionare una forza centrifuga, tale da minare i circuiti comunicativi centripeti, condivisi da cittadini appartenenti ad una stessa comunità politica e concentrati su decisioni riguardanti le alternative politiche in gioco. Ma ancor più ricca di conseguenze di quanto lo sia questa frammentazione della sfera pubblica, è la dialettica di liberazione e asservimento relativa a due aspetti dei nuovi media: da un lato vi è la modalità di utilizzo di piattaforme come Facebook, YouTube, Instagram o Twitter, dall'altro lato c'è la commercializzazione di questo utilizzo. La novità dei nuovi media, tecnicamente parlando, è il loro carattere di piattaforma; essi offrono agli utenti possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con qualsiasi destinatario. Questo modello offre un elemento dal contenuto emancipatorio, che è dovuto da un lato al carattere fondamentalmente egualitario e anarchico delle relazioni – non regolate da parti terze – che si stabiliscono tra i partecipanti, mentre dall'altro lato è determinato dal fatto che ogni utente è paritariamente autorizzato a proporre contenuti propri, liberamente scelti. Coloro che erano lettori di giornali, ascoltatori di programmi radiofonici e spettatori di programmi televisivi acquistano ora il potere di diventare essi stessi autori. Mentre le trasmissioni di programmi televisivi o radiofonici stabiliscono una connessione verticale e unidirezionale tra un unico mittente e molti potenziali destinatari, di contro le piattaforme permettono connessioni orizzontali, configurate in modo tale da favorire scambi comunicativi spontanei tra un numero illimitato di utenti. Sotto un altro punto di vista, invece, questa emancipazione ha un prezzo: le piattaforme non forniscono ai loro utenti emancipati alcun sostituto che favorisca la selezio-

ne professionale e l'esame discorsivo dei contenuti sulla base di standard generalmente riconosciuti. Dopotutto, il modello del gatekeeper (proprio dei consueti fornitori di programmi che sta ora per essere sostituito) non implica affatto privare di diritti gli utenti dei media, poiché intende procurare loro contributi informativi e dichiarazioni argomentate su questioni che necessitano di una regolamentazione politica, e sulle quali i lettori, gli ascoltatori e i telespettatori dovrebbero formare un proprio giudizio nel loro ruolo di cittadini. L'empowerment degli utenti attraverso i social media ha il suo rovescio di medaglia nella produzione di una nuova dipendenza, che è stata ben analizzata attraverso la parola chiave di "capitalismo della sorveglianza"¹¹. I nuovi media dipendono da grandi multinazionali di internet, quotate in borsa, che traggono i loro profitti dall'ottenimento e dallo sfruttamento dei dati personali dei loro utenti; questi dati personali, usati per mettere in atto strategie pubblicitarie tarate sul singolo, vengono carpiati incidentalmente quando gli utenti accedono ai servizi offerti a titolo gratuito, mediante cui i social media, a loro volta, attirano i propri clienti. Se una parte crescente della popolazione usa i nuovi media a volontà, più o meno in modo esclusivo, cambia di conseguenza la percezione della sfera pubblica politica in quanto tale: essa viene a perdere il suo carattere inclusivo e comprensivo di tutti i cittadini. Gli utenti dei nuovi media, abilitati come autori di contenuti, devono provocare l'attenzione altrui grazie ai propri messaggi, in quanto ciascuno deve creare la propria "sfera pubblica" attraverso i commenti dei lettori e i like dei followers. Come risultato della difesa contro le voci dissonanti e dell'inclusione assimilativa delle voci consonanti, si ha la conseguenza per cui ciascuno si ritrova come in una sorta di "bolla" personale; si creano "camere dell'eco" autosufficienti e impermeabili all'esterno, nutrite da una cultura dell'opinione che cerca solo continue conferme di sé e non ammette un pubblico critico. Dalla prospettiva limitata di una tale sfera semipubblica, il tradizionale ambiente della sfera pubblica democratica non può più essere percepito come uno spazio inclusivo: viene allora anch'esso declassato a un'altra sfera semi-pubblica e autocentrata.

In conclusione, l'opinione pubblica, intesa come espressione intersoggettiva tra esseri umani, in grado di calarsi in dibattiti, discussioni, visioni contrastanti, conflittuali, volti alla ricerca della verità sui fatti, tenendo conto di istanze sia maggioritarie che dissenzienti, può solo che contribuire, come una sorta di cinghia di trasmissione di aspirazioni e desiderio dei pubblici, ad una ripresa delle strutture democratiche, a limitare la gestione del potere e a favorire la rappresentanza. Questo è percorribile solo rimettendo al centro e opponendo il pensiero ad una pretesa realtà fattuale che non consente alternative nei dibattiti, anche nell'infosfera.

¹¹ Cfr. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2023.

La rappresentazione del concetto di democrazia nei giovani

Luisa Tamiro*

Abstract: The current structural transformations that are rapidly penetrating the different spheres of social life have produced a multifaceted crisis of contemporary representative democracies. In this *framework*, Sociology has restored significance to the analysis of the condition of young people, as the social category most affected by this process, as well as heuristically useful for reading the process of transformation of the democratic phenomenon, the evolution of its semantic contents and the dimension of civic culture, i.e. participation, trust and associative involvement. The comparative empirical research of young people in the age groups between 18 and 35, conducted in three socio-territorial contexts: Padua, Perugia and Messina, reconstructs a picture of crisis for democracy, characterized by distrust and apathy towards institutional and party politics, increasingly distant from young people in terms of representation of intergenerational instances, which seems to be aggravated by the current practices of public repression of political dissent.

Keywords: Democracy; Politics; Practices; Representation; Young people.

1. Introduzione

I giovani e la loro condizione di vita sono uno specchio del nostro tempo¹, pertanto come ci insegna Furlong, lo studio delle vite dei giovani – quali generazioni precarie, investite dalla crisi economica, climatica, pandemica e geopolitica – offre una ineguagliabile panoramica dei processi di mutamento economico e sociale². L'intreccio di biografia e storia come esercizio di immaginazione sociologica³, oltre a essere una chiave centrale nell'interpretazione dei processi di trasformazione strutturale all'interno delle società contempo-

* Dottoranda di ricerca in Sociologia Generale presso Università degli Studi di Messina.

¹ Cfr. A. SPANÒ, *Studiare i giovani nel mondo che cambia*, FrancoAngeli, Milano 2018.

² Cfr. A. FURLONG, *Youth Studies*, Routledge, London-New York 2013.

³ Cfr. C. MILLS, *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore Milano, 1962.

ranee, contribuisce a facilitare l'esplorazione di alcune delle grandi questioni delle scienze sociali e politiche, come appunto la crisi delle democrazie rappresentative, quale aspetto emergente nello studio sulla rappresentazione del concetto di democrazia nei giovani. La rappresentazione della democrazia è una risorsa di cui le giovani generazioni dispongono come strumento di orientamento lungo il percorso di formazione della loro identità civica. Questi ultimi, quali adulti di domani, costituiscono un punto di osservazione privilegiato, a partire dal quale poter riflettere sui profondi mutamenti strutturali in atto, nella misura in cui contribuiscono a delineare i contorni semantici della sfera democratica. Moscovici propone una distinzione importante tra rappresentazione originaria e rappresentazione contemporanea. In altre parole, «c'è un continuo bisogno di ri-costituire il "senso comune" o la forma di comprensione che crea il substrato di immagini e significati senza i quali nessuna collettività può operare»⁴. Pertanto, l'obiettivo di questo lavoro è quello di provare a ricostruire una mappatura delle rappresentazioni sociali del concetto di democrazia nelle giovani generazioni, a partire dai risultati provenienti dalla ricerca empirica sin qui condotta⁵, al fine di mettere in luce l'evoluzione di un processo democratico letto attraverso la dimensione della cultura civica, cioè fiducia, partecipazione e coinvolgimento associativo⁶.

2. Giovani generazioni e democrazia

La riflessione sociologica dimostra che rispetto alla democrazia, le giovani generazioni si pongono in maniera diversificata perché diverso è il grado di motivazione rispetto ai valori che informano il contenuto della rappresentazione stessa. Come afferma G. Bettin Lattes: «la rappresentazione della democrazia non è direttamente connessa al nostro modo di pensare come cittadini; all'opposto è il nostro modo di pensare come cittadini che dipende dal fatto che noi disponiamo o meno di una data rappresentazione della democrazia»⁷. Sono numerosi i contributi che hanno sostenuto la valenza euristica dello studio della

⁴ S. MOSCOVICI, *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, in R.M. Farr e F. Moscovici (a cura di), *Rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna 1984 (ed. or.), p. 40.

⁵ Si tratta di una ricerca empirica comparata, condotta attraverso un approccio qualitativo, per mezzo di interviste qualitative semistrutturate, con campionamento casuale a palla di neve, rivolta a giovani attivisti all'interno di associazioni e forme autorganizzate e giovani non facenti parte del mondo dell'associazionismo, all'interno di tre contesti territoriali: Padova, Perugia e Messina.

⁶ Cfr. S. BRAGADIN MONTI, A. PIRNI, B.G. LATTES (a cura di); *Tra il Palazzo e la strada. Gioventù e democrazia nella società europea*, Rubbettino, Catanzaro 2008.

⁷ G. BETTIN LATTES, *Le rappresentazioni della democrazia nelle nuove generazioni*, in Id. (a cura di), *Giovani Jeunes Jóvenes*, Firenze University Press, Firenze 2001, p. 343.

condizione dei giovani, intesa come laboratorio per comprendere i processi di mutamento delle società globalizzate in uno scenario di crisi. In questo quadro, la rivoluzione neoliberista ha favorito lo sviluppo di una «democrazia a bassa intensità», in cui l'apparente inclusione politica si associa invece a una crescente esclusione sociale e politica concreta, aumentando la distanza tra rappresentanti e rappresentati. In questa cornice, il neoliberismo si configura come una *rivoluzione permanente* che organizza e plasma la società secondo meccanismi e logiche di mercato, producendo una trasformazione del soggetto politico in soggetto economico. Questo processo incide sulla trasformazione delle soggettività in senso imprenditoriale. È stato lo stesso Dahl a ricordare che il mercato ha una funzione di incentivo alla democrazia solo nelle fasi iniziali del processo democratico, ma anche di inibizione, dato che produce e riproduce disegualianze, e *converso* il ruolo della democrazia è quello di difendere i principi di eguaglianza, concludendo pertanto che «democrazia e il capitalismo sono in perenne conflitto: si limitano e si modificano l'un l'altro»⁸.

Come anche testimoniato ampiamente nelle conversazioni con gli intervistati riguardo la loro percezione sulla democrazia, a delinearsi è uno scenario "post-democratico" in cui, a fronte di un'apparente sopravvivenza delle istituzioni e delle procedure democratiche, la democrazia tende, agli occhi dei cittadini, a svuotarsi di contenuti. Più in generale si assiste a una trasformazione degli istituti della democrazia e a uno sfaldamento della cultura politica democratica che testimonia la fragilità, nonché la frammentarietà della politica, impattando negativamente sull'implementazione dei valori e dei principi della democrazia stessa. In questa cornice, si accelera il processo di erosione degli spazi e dei significati originari della democrazia, mettendo in questione gli aspetti qualitativi e sostantivi della dimensione attiva della cittadinanza. Con i termini "post-democrazia" e "contro-democrazia" i due scienziati sociali europei Crouch e Rosanvallon hanno di recente affrontato il tema delle trasformazioni nella democrazia contemporanea⁹. Rosanvallon utilizza il termine *controdemocrazia* per riferirsi non al contrario della democrazia, ma piuttosto alla democrazia del controllo, sottolineando come la democrazia necessiti non solo di una legittimazione legale-procedurale ma del funzionamento di un circuito di sorveglianza implementato al di fuori delle istituzioni statali. Attori come movimenti sociali, mass media, hanno tradizionalmente esercitato queste funzioni di sorveglianza in una democrazia espressiva che corrisponde alla «presa di parola della società, e alla manifestazioni di un sentimento collettivo»¹⁰.

⁸ R. A. DAHL, *Sulla democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁹ Cfr. L. LO SCHIAVO, *Ontologia critica del presente globale, Governance, Governamentalità, Democrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

¹⁰ D. DELLA PORTA, *Democrazia: sfide e opportunità*, in «Rivista Italiana di Sociologia», 2, 2010, pp. 175-194.

3. La subpoliticizzazione della politica e il modello riflessivo di democrazia

Nel tentativo di far fronte ai mutamenti strutturali in atto, un nuovo modello riflessivo di democrazia, inteso in senso orizzontale, esteso cioè alle diverse sfere dell'agire, sembra strutturarsi attorno al processo che *Beck* chiama di *subpoliticizzazione della politica*¹¹. Le soggettività giovanili a fronte dell'indebolimento dei tradizionali strumenti di mediazione degli interessi, sembrano oscillare tra disillusione, apatia e disimpegno che si traducono solo apparentemente in orientamenti antidemocratici e antipolitici; tuttavia accanto a questa lettura del disimpegno giovanile rispetto alla politica, prende forma un orientamento di ricerca che pone attenzione sui fenomeni di politicizzazione del quotidiano abitato da nuove forme di partecipazione, in cui si coniugano le due sfere dell'esperienza soggettiva, cioè quella individuale e collettiva che trova espressione nell'adesione alle nuove forme di aggregazione del sociale come associazioni e movimenti¹². L'emergere della società del rischio dacché costellata da grandi eventi globali cioè crisi climatiche, economiche, culturali, che si ripercuotono sulla vita dei singoli, ha reso più impellente l'esigenza di partecipazione, gettando le basi per il passaggio da un modello lineare di democrazia a un modello riflessivo. Come bene è sintetizzato nell'espressione «democratizzazione della democrazia» per *Beck* la nuova concezione di democrazia prende corpo attraverso l'applicazione dei principi della democrazia alla democrazia stessa¹³.

È alla luce dei profondi cambiamenti in atto nelle diverse sfere di vita associata, che occorre contestualizzare l'analisi della “nuova politica”, cioè del mutato rapporto tra giovani e politica che sottende una nuova visione di democrazia e del lessico da cui essa è alimentata¹⁴. Gli studi giovanili dimostrano che le dimensioni del disinteresse e dell'apatia prefigurano in realtà un nuovo sperimentalismo democratico, che si colloca nel punto di intersezione tra il pubblico e privato, tra dimensione individuale e collettiva¹⁵. Studiosi come *A. Pirni* e *L. Raffini* affrontano questo tema in profondità, spiegando come nella dimensione di vita quotidiana «si abbandonano i confini della politica, intesa in senso tradizionale, per colorare di “subpolitica” ogni sfera

¹¹ Cfr. U. BECK, *La società del rischio*, Carocci, Roma 1999.

¹² Cfr. L. LO SCHIAVO, *Soggettività studentesca. Generazioni, partecipazione e condizione giovanile in Italia*, Morlacchi Editore, Perugia 2023.

¹³ G. BETTIN LATTES, *I lati oscuri della democrazia*, in «SocietàMutamentoPolitica», 14(27), 2023, pp. 73-84.

¹⁴ Cfr. L. ALTERI, L. RAFFINI (a cura di), *La nuova politica. Mobilitazioni, movimenti e conflitti in Italia*, EdS-ES, Napoli 2014.

¹⁵ Cfr. S. BRAGADIN MONTI, A. PIRNI, B.G. LATTES (a cura di), *Tra il Palazzo e la strada. Gioventù e democrazia nella società europea*, Rubbettino, Catanzaro 2008.

dell'agire sociale. La subpoliticizzazione si ha dal momento che ambiti di azione e scelte tradizionalmente considerati come "non politici", assumono in realtà significati politici. Ciò avviene all'interno di un'ibridazione degli ambiti di azione e codici di comportamento ove si sperimenta questa sovrapposizione tra azione economica, azione sociale e azione politica¹⁶: il volontariato o il consumerismo politico costituiscono pratiche di attivismo e di ri-significazione del sociale e del politico che prendono forma e si sedimentano nel quotidiano. In questo quadro, la politica diventa ibrida perché si intreccia con altre forme di azione, e soprattutto con il regno dell'azione economica¹⁷: esempi sul piano empirico di ibridazione della politica si ravvisano appunto nel consumerismo politico: pratica sociale diffusasi negli ultimi anni, in cui gli individui praticano la politica nel quotidiano anche attraverso un orientamento dei propri acquisti, i quali rispecchiano principi di commercio equo e solidale, rispetto alle canoniche logiche di mercato come la convenienza e il profitto. In questo senso, le soggettività non agiscono come "membri" di un gruppo, ma come individui che collegano un progetto individuale a un progetto collettivo. Si tratta dunque di una partecipazione intesa e vissuta come attivazione individualizzata e intersoggettiva che trova espressione e riconoscimento identitario all'interno del gruppo in cui prende forma. In questo senso la politica non scompare dall'orizzonte delle nuove generazioni, semmai subisce una trasformazione dei suoi attori, dei luoghi e dei significati¹⁸. Le nuove generazioni, in contesto di profondo mutamento, contribuiscono alla reinvenzione della politica, allontanandosi dalle forme tradizionali di partecipazione, sperimentando azioni destrutturate e inedite modalità organizzative che si ben coniugano con le diversificate e alternative rappresentazioni della democrazia, a partire dal rifiuto della delega e dalla rivendicazione del coinvolgimento diretto, il quale consentirebbe ai giovani di essere ascoltati su questioni legate al genere, al lavoro, alla sanità, all'ambiente, trovando per questa via soluzioni comuni a problemi comuni, intergenerazionali, che toccano anche gli altri segmenti della popolazione. Accanto alla crisi degli attori della politica tradizionale, la "nuova politica" prende forma nelle mobilitazioni *single issue*, nei comitati posti a tutela dei territori e dei beni comuni, nell'alterattivismo ove è anche possibile scorgere una dimensione emozionale che si esprime nella manifestazione di indignazione, rabbia, paura, incertezza, le quali mettono in discussione, microfisicamente, dispositivi e strutture di potere da una parte, mentre

¹⁶ A. PIRNI, L. RAFFINI, *Atomizzata o connessa? L'agire politico nella società individualizzata tra de-politicizzazione e ri-politicizzazione*, in «Cambio» Vol. 9, n. 17, 2019, pp. 29-39.

¹⁷ Cfr. F. FORNO, P. GRAZIANO, *Il consumo critico. Una relazione solidale tra chi acquista e chi produce*, Bologna 2016.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 33.

rafforzano il senso di appartenenza e di partecipazione alternativa di carattere sociale e politico, dall'altra. Questo *paradigm shift* determina una rivalutazione della dimensione della socialità, la quale comporta una trasformazione qualitativa del legame sociale, individuando nella relazionalità uno strumento idoneo alla costruzione di identità collettive e di lettura dei loro codici di comportamento. Questa è una forma di individualizzazione meglio espressa nei termini di «individualismo connesso».

4. Una ricerca empirica – elementi di analisi: le sei rappresentazioni del concetto di democrazia nei giovani

In questo *framework*, la Sociologia ha restituito significatività all'analisi della condizione dei giovani, ai loro orientamenti valoriali, nonché al loro mutato rapporto con la politica, euristicamente utili per la lettura del processo di trasformazione del fenomeno democratico, dell'evoluzione dei suoi contenuti semantici e della dimensione della cultura civica, cioè partecipazione, fiducia e coinvolgimento associativo ovvero una sorta di *humus* per il buon funzionamento delle istituzioni democratiche e alla loro conservazione nel tempo. La democrazia non può ridursi a una serie di dati di natura istituzionale e giuridica bensì è il risultato di un insieme di pratiche, comportamenti e valori che attengono alla sfera individuale e collettiva¹⁹. La ricerca sociologica sulla condizione giovanile rende sempre più evidente la difficoltà di considerare i giovani in modo omogeneo, come se si trattasse di un'unica realtà collettiva. In questo senso, come di seguito riportato, le rappresentazioni sociali prodotte dai giovani rispetto alla democrazia risultano plurali e diversificate:

1. *Democrazia come rivendicazione delle libertà*: la democrazia si espande al di là dei tradizionali confini delle istituzioni politiche, prefigurandosi come un processo che vede nel soggetto e nella sua libertà, la fonte di autorealizzazione (Bettin Lattes 1999b), nonché un tentativo di ri-democratizzare la politica.

il valore della democrazia è la scelta. Quando tu senti il potere di poter scegliere sei un essere umano (Marco, 29 anni, gruppo di lettura CHE RAZZA DI GILDA, Messina).

2. *Democrazia come contenitore vuoto*: in questo tipo di rappresentazione, la metafora del contenitori vuoto ritrae la democrazia attuale come un insieme di procedure, cioè una forma di governo che risponde alle esigenze

¹⁹ Cfr. E. CANIGLIA, "L'immaginario giovanile della democrazia", in A. Pirni, S. Monti Bragadin, G. Bettin Lattes (a cura di), *op. cit.*, pp. 93-109.

della burocrazia; invece, secondo le giovani generazioni, conferire senso pieno alla democrazia significa responsabilizzare le istituzioni, acciocché giochino un ruolo non di mera gestione del potere, bensì di prossimità e ascolto rispetto alle esigenze del cittadino, recuperando la dimensione attiva della cittadinanza e della giustizia sociale che si esprimono a partire dalla costruzione di pratiche e forme di attivismo giovanile.

Parlare di democrazia vuol dire parlare di una grossa riforma istituzionale che permetta non di accentrare il potere, per dare la capacità a chi governa questo paese di cambiare le cose, di slegare gli interessi di partito dagli interessi economici, oggi la riforma istituzionale serve lì, il cambio di passo di democrazia serve lì, rendere possibile ciò che oggi è necessario. (Marco, 21 anni, Regione per restare, Perugia).

3. *Democrazia come partecipazione*: si propone una definizione di democrazia che si concretizza essenzialmente con l'esperienza del coinvolgimento diretto a livello individuale e collettivo, all'interno dei processi politici, ove tutti possono sentirsi liberi di manifestare il proprio pensiero, a partire da un nuovo lessico, che quindi diventa safe, inclusivo e volto alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica.

La democrazia risiede nella partecipazione, nella possibilità per tutti di prendere parte e di esprimere il proprio pensiero. L'esperienza della partecipazione diretta ai processi politici costituisce una garanzia di democrazia reale. (Alessia, 22 anni, Udu Messina).

4. *Democrazia come eguaglianza e di parità di trattamento*: Solo attraverso una maggiore uguaglianza è possibile ottenere una maggiore libertà e solo quando le necessità stringenti della sopravvivenza quotidiana sono risolte l'individuo può dedicarsi coscientemente alla realizzazione della propria autonomia. I giovani si dichiarano con forza a sostegno del Welfare State perché si rappresentano la democrazia intesa come la forma più alta di giustizia sociale.

Sempre con la capacità di comprendere che democrazia, uguaglianza sono due cose diverse e quindi che perché ci sia una democrazia ci deve essere un'equità a livello sociale, a livello economico, e a livello globale. E secondo me non c'è adesso soprattutto per una parte giovane, perché la comunità lgbt per esempio, soprattutto se si vogliono togliere altre libertà, non si va verso la democrazia, ma si va indietro. (Carmen, Studentessa universitaria, 24 anni, Perugia).

5. *Democrazia come confronto mediante le pratiche partecipative*: nell'ambito del processo di individualizzazione e nel trasformarsi delle categorie del politico, democrazia significa un certo modo di rapportarsi con la

società e con le istituzioni; attraverso l'implementazione delle pratiche partecipative, la creazione e l'abitazione di nuovi spazi più inclusivi, che le soggettività, in particolar modo giovanili tentano di recuperare. Una rappresentazione del concetto di democrazia intesa come processo di costruzione dal basso, in senso ugualitario, che osservi i loro principi e i loro valori, frutto delle tendenze post-materialiste e liberal culturali della società tardo-moderna.

La democrazia è complessa e composita, è un confronto di base. Per me l'unico modo che limita le possibilità di conflitto violento sono quelle democratiche. (Carlo, 29 anni, Arcigay Messina).

Mi sento in democrazia facendo link sì, non facessi link no. Cioè nel senso vivendo degli spazi che poi veramente si mettono come prerogativa quella di portare avanti i bisogni di tutti, sì. (Lucia, 22 anni, Coordinamento universitario Link Perugia).

- 6 *Democrazia come rappresentazione "utopico-critica"*: si afferma a partire da un'osservazione critica sulla democrazia, che mette in luce l'apparente sentimento antipolitico, ove disinteresse, disillusione e distacco nei confronti della attività politica sono atteggiamenti che celano l'aspirazione alla realizzazione di principi e valori utopici della democrazia, nella misura in cui i giovani sarebbero disposti a partecipare direttamente se mutassero le condizioni di fondo che attualmente presiedono il funzionamento del sistema democratico. La sperimentazione di nuove forme di azione politica e sociale sembra consentire l'implementazione di una forma di democrazia diretta, prossima alle esigenze dei cittadini. Nello stesso tempo la disillusione espone a un clima di incertezza e delusione che sfociano in apatia politica, traducibile in una presa di distanza dalle arene del dibattito pubblico e dalla politica convenzionale:

Quanto c'è di democratico oggi? Quanta credibilità può avere una rappresentanza politica che si scaglia contro degli schieramenti politici e poi ci fa i partiti insieme? È difficile parlare di democrazia, chi si sente di vivere in un paese democratico ha una percezione distorta di come vengono disciplinati i processi politici che poi governano le nostre vite, secondo me. (Alessandro, 30 anni, Decimo sommerso, Messina).

Non è vero che non vogliono partecipare, parteciperebbero se ci fosse qualcuno per loro disposto a rappresentarli, ma non c'è. Non si sentono rappresentati da nessuno, credo che siano disinteressati perché non vedono anche un obiettivo da raggiungere, non si impegnano neanche ad ascoltare, perché non c'è nessuno da ascoltare per loro. (Anna, Studentessa, 22 anni, Unipadova).

Dalla ricerca empirica sin qui condotta emerge come la democrazia venga caricata di aspettative tipiche della fase giovanile. In questo quadro, vanno

tenuti in considerazioni due ordini di riflessioni: la prima di tipo tematico, che ha a che fare cioè con le questioni che attraggono la partecipazione dei giovani, il mutato rapporto con la politica nonché la rappresentazione ideale di democrazia a essi sottesa; la seconda, di tipo relazionale volta a cogliere la posizione che i giovani tentano di esprimere nei confronti delle istituzioni attraverso l'adozione di nuove pratiche²⁰. I giovani intervistati – da una parte – restituiscono una rappresentazione della democrazia come bene prezioso, frutto di una specifica cultura civica, che valorizza il potere della scelta, delle rivendicazioni delle libertà, della lotta per la garanzia dei diritti, che si esprimono a partire dalle pratiche partecipative dal basso; dall'altra, denunciano lo svilimento del concetto di democrazia sul piano etimologico – *demos* e *kratos* – che si riflette in un impoverimento a livello lessicale, ormai rispondente a un significato di democrazia inteso solo in senso più istituzionale, cioè come forma di governo rispondente più a una politica di tipo convenzionale, partitica-elettorale. Dall'osservazione sul campo emerge come questa dimensione civica non sia ascrivibile esclusivamente a un fattore di collocazione generazionale e alla “generazionalità” intesa come potenzialità generazionale²¹, bensì alla condivisione del legame generazionale, che ha a che fare con l'appartenenza cioè la partecipazione degli individui parte di una specifica unità generazionale, a un destino comune. Questa implica un ulteriore livello di connessione tra individui, che si esprime mediante un esercizio di capacità riflessiva nei confronti della realtà. Si assiste così a uno smarcamento della rappresentazione della democrazia dal campo semantico della politica, per ricondurlo, attraverso l'emergere di nuove forme, “pre-figurative” di partecipazione sociale e politica, a modalità di politicizzazione del sociale²².

5. Riflessioni conclusive

In conclusione, sulla base delle analisi sin qui svolte, si può affermare che la visione che i giovani hanno sviluppato sulla democrazia derivi dal loro mutato rapporto con la politica e dalla sperimentazione delle nuove modalità di partecipazione alla vita politica e sociale. Se la politica ufficiale diviene esclusivamente l'ambito dell'azione dei partiti, un altro tipo di politica che sorge dal basso si fa strada nel dinamismo del quotidiano. Si assiste così alla

²⁰ Cfr. I. PITTI, D. TUORTO, *I giovani nella società contemporanea. Identità e trasformazioni*, Carocci, Roma 2021.

²¹ Cfr. P. DONATI, *La generazionalità dei giovani*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Giovani e generazioni*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 275-304.

²² Cfr. L. BOSI, L. ZAMPONI, *Resistere alla crisi. I percorsi dell'azione sociale diretta*, il Mulino, Bologna 2019.

transizione di un tipo di impegno giovanile che da ideologie fisse e stereotipate, passa a una quotidianità fatta di pratiche di attivismo e di processi decisionali/deliberativi orientati all'orizzontalità. Attraverso il duplice processo di individualizzazione e di soggettivazione delle identità individuali e collettive giovanili, è possibile affermare che per i giovani essere in democrazia significa avere la possibilità di rivendicare i diritti del cittadino, in un contesto costellato da rischi e incertezze, disuguaglianze strutturali, le quali oltre a riflettersi nella stratificazione sociale, si tramutano in condizione esistenziale, tale da impegnarli quotidianamente nella lotta contro la precarietà lavorativa, sociale e politica. Questo stato di moratoria sociale – per dirla alla Erikson – li rende cittadini sospesi in una bolla di incertezza, condizionando inevitabilmente la loro capacità di aspirare a un futuro che stenta a prendere forma. Allo stesso tempo, proprio a partire da questa condizione, emerge nei giovani uno spirito proattivo che si traduce nella volontà di impegnarsi quotidianamente nel sociale e nel politico, per lottare contro dispositivi microfisici del potere e sostituire una *democrazia reale e concreta* a una *democrazia formale*.

Grazie all'azione di tutti quei giovani membri di associazioni, gruppi e movimenti culturali e sociali, si configurano nuove forme di impegno politico e sociale, teso ad accrescere consapevolezza civica, e anche per questo a stimolare e rinnovare un reincontro tra giovani e politica, che informa una rappresentazione sociale di democrazia in cui si delineano i nuovi contorni semantici dell'esperienza di coinvolgimento politico giovanile, che si slega dall'appartenenza partitica, e non aderisce a un progetto ideologico pre-strutturato istituzionalmente, ma non per questo è da etichettare come antipolitico o impolitico. Si assiste infatti alla transizione a un impegno giovanile caratterizzato da pratiche quotidiane di attivismo e di processi decisionali-deliberativi orientati all'orizzontalità. «La nascente 'controcultura' diviene il simbolo di un ridimensionamento ulteriore della politica dei partiti, dell'impossibilità di realizzare un progetto di trasformazione sociale concreto e quindi della necessità di aprire un nuovo spazio della contestazione/creatività giovanile, in cui l'adozione nel quotidiano di stili di vita, di simboli, di pratiche e di valori differenti, contribuisce a caratterizzare in modo originale la gioventù»²³.

Un approccio quindi innovativo che prefigura come dietro alla narrazione stereotipata del giovane apatico e disimpegnato si celino trasformazioni profonde dell'incontro tra politica ed esperienza giovanile, che continuano a essere incomprese o non ascoltate dalla politica di palazzo, snaturando il senso comune della democrazia stessa. Per questa ragione lo studio sociologico dei giovani può offrire un ambito di indagine promettente per le scienze so-

²³ L.G. BAGLIONI (a cura di), *Scegliere di partecipare. L'impegno dei giovani della provincia di Firenze nelle arene deliberative e nei partiti*, Firenze University press, Firenze 2011, p. 18.

ciali del nuovo millennio, nella misura in cui il riavvicinamento dei giovani all'impegno sociale costituisce una reinvenzione e rielaborazione del politico, attraverso la rimodulazione di politiche pubbliche dalle finalità redistributive, nonché attuative di tutti quegli ideali di una democrazia ancora realizzata a metà. Democratizzare la democrazia, applicando i principi della democrazia alla democrazia stessa è un compito non rinviabile cui la politica è tenuta ad adempiere, favorendo la costruzione di spazi di solidarietà con valenza comunitaria e identitaria, che sono portatori di una critica meta-politica, la quale mette in questione la legittimità delle attuali istituzioni liberal-democratiche, nella misura in cui perpetuano nella loro incapacità a rappresentare i bisogni reali dei cittadini, e l'urgenza di attivarsi nel ripristinare il dialogo tra istituzioni e società, ovvero la linfa vitale della democrazia.

Sezione quinta

Democrazia

Democrazia. Introduzione al concetto

Joel Terracina*

La democrazia, parafrasando quanto riportato da Pietro Grilli di Cortona, è un “abito” che oramai nessuno rinuncia a indossare¹. Gli Stati hanno conosciuto diverse ondate di democratizzazione, che hanno favorito l’ascesa e il consolidamento di tale sistema in contesti che fino a qualche tempo fa avremmo considerato quasi incompatibili². Tuttavia, esiste una contraddizione di fondo: chi non vive in democrazia, la cerca, la invoca, si sacrifica per il suo raggiungimento; chi invece è nato in paesi democratici, arriva molte volte a disprezzarne e ignorarne i meccanismi³.

Ma cosa si intende col termine ‘democrazia’? In realtà, rispondere in modo univoco a una simile domanda non è possibile⁴. Giovanni Sartori ha opportunamente sottolineato la centralità della definizione: è infatti importante chiarirne il contenuto per poter stabilire cosa pretendiamo e cosa ci aspettiamo da un certo regime⁵. Ebbene, il concetto di democrazia ha subito considerevoli trasformazioni nel corso della storia: il significato del lemma è, pertanto, mutevole nel tempo e nello spazio. Come noto, la parola risale al V secolo a.C., deriva dai termini greci *demos* e *kratos*, e vuol dire letteralmente ‘governo del

* Dottorando di ricerca in scienze giuridiche e politiche presso l’Università degli Studi Guglielmo Marconi- Istituto di scienze sociali e studi strategici Gino Germani.

¹ Cfr. P. GRILLI DI CORTONA, *Come gli stati diventano democratici*, Laterza editore, Bari 2009, pp. 33-68.

² Cfr. A. LIJPHART, *Le democrazie contemporanee*, il Mulino editore, Bologna 2014, pp. 78-79. Sul tema delle ondate di democratizzazione si veda anche S.P. HUNTINGTON (*La terza ondata i processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino editore, Bologna 1998, pp. 25-65), che, nella storia delle democrazie moderne, ne individua almeno tre: 1) 1828-1926; 2) 1943-1962; 3) 1974-inizi anni 2000.

³ Cfr. A. PANEBIANCO, *Democrazia*, in *Enciclopedia Treccani*, 1998 <[https://www.treccani.it/enciclopedia/democrazia_res-a115e63b-87f0-11dc-8e9d-0016357eee51_\(Enciclopedia-del-Novecento\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/democrazia_res-a115e63b-87f0-11dc-8e9d-0016357eee51_(Enciclopedia-del-Novecento)>)>.

⁴ Il significato della parola sembrerebbe essere semplice, ma la nozione corrispondente è di ardua definizione. Cfr. R. MARCHESE, B. MANCINI, *Dizionario di politica e scienze sociali*, La Nuova Italia editrice, Scandicci 1991.

⁵ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia*, Treccani editore, Roma 2023, pp. 60-65.

popolo⁶. Essa individua, quindi, la forma di governo in cui il potere è nelle mani di tutti (o della maggioranza), diversamente da quanto accade nella monarchia e nell'oligarchia.

Dire questo non è, però, sufficiente. Le cose sono invero più complesse: questo sistema può infatti esplicarsi in forme alquanto differenti. Si pensi, anzitutto, alla distinzione tra democrazia *diretta* e *rappresentativa*. In antichità, i regimi diretti e partecipativi realizzavano pienamente l'identificazione tra governanti e governati, rifiutando ogni tipo di delega, ritenuta quale rinuncia alla stessa titolarità del potere. Per converso, nei moderni sistemi rappresentativi, non solo l'esercizio della sovranità è demandato a un certo numero di rappresentanti individuati tramite elezione, ma, a questi ultimi, è addirittura concesso di svolgere le proprie attività senza vincolo di mandato, quindi in piena autonomia⁷.

Si badi poi al fatto che intendere la democrazia in senso *sostanziale* o in senso *formale* non è affatto indifferente: l'uguaglianza giuridica e politica è infatti altra cosa rispetto a quella economica e sociale. Alcuni critici della democrazia liberale ritengono che quest'ultima sia vuota, in contrapposizione a quella sostanziale, che, però, non sarebbe stata ancora debitamente costruita (sebbene il termine 'sostanziale' sia stato introdotto nel principio di eguaglianza incorporato dalla Carta costituzionale – quantomeno da quella italiana)⁸. La democrazia liberale, dunque, esprimerebbe *solo* una forma politica, mentre quella sostanziale sarebbe da intendersi come una nozione di tipo contenutistico-sociale. Tuttavia, poiché le stesse procedure possono essere uno strumento essenziale per difendere i valori, oggi questa distinzione non è più considerata così netta.

Il liberalismo, quale teoria negativa dei limiti del potere che pone l'accento sulla libertà, si impernia sull'individuo, come ha fatto notare Valerio Zanone⁹. Nella democrazia antica, al contrario, non essendo concepita l'au-

⁶ È lo stesso G. SARTORI (*La democrazia in trenta lezioni*, Mondadori editore, Milano 2008, pp. 5-7) a mettere in guardia tutti coloro i quali si avvicinano allo studio della democrazia, affermando che già a partire dal V-IV secolo a.C. la parola *demos* ha espresso svariate accezioni (*plethos*, cioè l'intero corpo dei cittadini; *hoi polloi*, i molti; *hoi pleiones*, i più; *ochlos*, la folla).

⁷ Cfr. V. PAZÉ, *La democrazia degli antichi, la democrazia dei moderni*, in «Questione giustizia», n. 5, 2012, pp. 43-56.

⁸ Il principio di eguaglianza formale e sostanziale è inserito nell'art. 3, che recita: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

⁹ Cfr. V. ZANONE, *Il liberalismo moderno*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV, UTET, Torino 1972.

tonomia dell'individuo, invero sottomesso al tutto, era difficile distinguere tra pubblico e privato, poiché la comunità assorbiva interamente l'esistenza del cittadino¹⁰. Si potrebbe dire che la democrazia greca non avesse rispetto ma sospetto verso l'individuo. In effetti, il concetto di rispetto per l'individuo inteso come persona nasce solo col cristianesimo, è ripreso ed elaborato dal giusnaturalismo, e trova poi piena espressione nel liberalismo. Quest'ultimo risemantizza il principio di uguaglianza, che viene a essere concepito, in senso più ampio, come parità di opportunità – anziché essere meramente inteso come pari diritto alla partecipazione diretta alle vicende politiche. La democrazia è così caricata di significati via via più complessi, corrispondenti al grado di maturazione raggiunto dal corpo sociale e al livello di coscienza della dignità dell'uomo.

In effetti, in età moderna, la definizione di democrazia si è intrecciata con quella di liberalismo, al punto che, ad oggi, quantomeno in Occidente, sembrerebbe impossibile nominare l'una senza riferirsi automaticamente all'altro. Proprio per la centralità che attribuisce al singolo individuo, la democrazia moderna, nella sua forma liberal-costituzionale, si fonda sui principi della limitazione e della controllabilità del potere, innestandosi, pertanto, su un sistema istituzionale a due livelli, che prevede la subordinazione della legge prodotta in Parlamento a quella costituzionale. Quindi, nonostante la cosiddetta *regola della maggioranza* continui a restare valida, una maggioranza non può prendere *qualsiasi tipo* di decisione, come invece accadeva in antichità. Data la sua natura rappresentativa, la democrazia moderna è inoltre basata sulla centralità dell'*intermediazione*, svolta in primo luogo dai *partiti politici*, che, oltre ad avere una base in Parlamento, provvedono ad aggregare e canalizzare il voto¹¹.

Ma le democrazie moderne si classificano in diversi sottotipi: possono darsi regimi presidenziali o parlamentari¹², sistemi elettorali di tipo proporzionale o maggioritario¹³, e così via. Naturalmente, tutti questi tratti formali permettono di descrivere con precisione le caratteristiche di un sistema specifico, ma rendono pressoché impossibile individuare una definizione generale. Proprio a causa della diversa configurazione istituzionale che i regimi demo-

¹⁰ Cfr. B. CONSTANT, *Lo spirito di conquista seguito dalla libertà degli antichi e la libertà dei moderni*, Atlantica editrice, Roma 1945.

¹¹ Sulle funzioni dei partiti cfr. H. KELSEN, *La democrazia*, il Mulino editore, Bologna 1995. Sull'attuale crisi della mediazione partitica, si veda, invece, N. URBINATI, *L'intermediazione che non modera più nelle identità italiane*, Rivista il Mulino, n. 2, 2024, pp. 172-179.

¹² Cfr. M. DUVERGER, *I sistemi politici*, Laterza editore, Bari 1978.

¹³ Su questo tema si veda, A. LIJPHART, *op. cit.*, pp. 31-36, che distingue tra modello Westminster, identificandolo con il sistema elettorale maggioritario, e quello proporzionale, che configura un assetto di democrazia consensuale.

cratici possono assumere, la loro 'qualità' può variare considerevolmente. Per questo esistono organismi che, sulla base di una serie di indicatori, valutano l'indice di democraticità in diversi paesi. Tra i più noti vi è indubbiamente *Freedom House*, un'organizzazione indipendente e non governativa che analizza annualmente il grado di libertà politica e diritti civili nei paesi del mondo, distinguendo tra nazioni libere, parzialmente libere e non libere¹⁴.

Se i politologi, generalmente, ritengono che il concetto di democrazia possa essere meglio compreso introducendo simili tassonomie¹⁵, non concordano, invece, sui dettagli relativi alla definizione e alla misurazione. Riteniamo che, da questo punto di vista, gli otto criteri specificati da Robert Dahl nel suo lavoro fondamentale *Poliarchia*, continuino a essere un punto di riferimento imprescindibile. Le caratteristiche di base individuate dallo studioso sono, infatti: 1) il diritto di voto, 2) il diritto di poter essere eletti, 3) il diritto dei leader politici di competere per il consenso e il voto, 4) l'esistenza di elezioni libere e pacifiche, 5) la libertà di associazione, 6) la libertà di espressione, 7) l'esistenza di fonti alternative di informazioni, 8) l'esistenza di istituzioni che rendono le politiche pubbliche dipendenti dal voto e da altre preferenze¹⁶. Una democrazia, dunque, meriterebbe di essere considerata tale solo qualora soddisfacesse i requisiti sopraelencati, poiché questi la renderebbero compatibile con la canonica definizione coniata da Lincoln, vale a dire: un sistema di *governo del popolo e per il popolo*.

Ciononostante, come hanno affermato correttamente Seymour Martin Lipset e Jason Lakim, esistono tante definizioni di democrazia quanti sono coloro che studiano la politica democratica¹⁷. Se Benjamin Constant ha introdotto la celebre distinzione tra democrazia degli antichi e dei moderni (con i due diversi tipi di libertà correlati)¹⁸, Joseph Schumpeter, dal canto suo, si è concentrato sulla differenza tra democrazia classica e democrazia competitiva¹⁹. Se Jacob Talmon ha ritenuto che il discrimine più rilevante fosse quello tra democrazia totalitaria e democrazia liberale²⁰, Norberto Bobbio, al con-

¹⁴ Il rapporto che l'Istituto pubblica ogni anno è consultabile alla pagina <<https://freedomhouse.org/>>.

¹⁵ Cfr. R. DE MUCCI, E. DINI, *Metodi di analisi empirica della politica*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2010, pp. 63-67.

¹⁶ Cfr. R. DAHL, *Poliarchia: partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco-Angeli, Milano 1981, pp. 27-40.

¹⁷ Cfr. S.M. LIPSET, J.M. LAKIM, *The Democratic Century*, University of Oklahoma Press, 2020, *passim*.

¹⁸ Cfr. B. CONSTANT, *op. cit.*, pp. 112-113: «la libertà degli antichi consisteva nell'esercizio diretto e collettivo della maggior parte delle funzioni della sovranità attraverso decisioni prese sulla pubblica piazza della polis e non contemplava la libertà individuale».

¹⁹ Cfr. J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, Milano 1967.

²⁰ Cfr. J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967.

trario, ha preferito concentrarsi sulla classica dicotomia ‘democrazia rappresentativa/democrazia diretta’²¹. Del resto, anche il già citato Grilli di Cortona, riferendosi ai modelli elaborati da studiosi come Sartori, Linz, Mainwaring, Schmitter, Karl, Fisichella, Morlino, Lipset e Lakin, Tilly, Di Palma, evidenzia l’esistenza di molteplici definizioni e di vari elenchi di caratteri atti alla descrizione dei regimi democratici²².

La materia è, dunque, oltremodo intricata. I contributi che compongono la presente sezione offrono spunti interessanti affrontando le questioni sin qui discusse secondo un approccio transdisciplinare. Vincenzo Buono analizza il metodo impiegato dall’umanista Lorenzo Valla per tradurre in latino le diverse occorrenze del termine ‘democrazia’ presenti negli scritti dello storico greco Erodoto. Leila Tavi esamina il concetto di identità nazionale rintracciabile nelle opere e nelle idee di Federico Fagnani, dimostrando come in esse emerga una visione liberale che offre una prospettiva unica sul ruolo dell’Italia nel più ampio contesto della politica europea. Lorenzo Serra riflette sulla crisi della democrazia contemporanea, discutendo i contenuti di un convegno sul tema ‘le possibilità future della democrazia’, tenutosi a Ginevra nel 1946, cui presero parte, tra gli altri, György Lukács, Karl Jaspers e Maurice Merleau-Ponty. Francesco Patrone suggerisce un possibile percorso di ricerca da intraprendere circa il dibattito in oggetto, partendo dal personalismo musulmano di Mohamed Aziz Lahbabi e dalla sua elaborazione dei concetti di autonomia e interdipendenza. Joel Terracina esamina i diversi approcci alla questione democratica italiana nella cultura politica cattolica del dopoguerra, studiando attentamente alcune figure di spicco della cultura politica cattolica italiana. Pierpaolo Naso focalizza la sua attenzione sull’attività scientifica di Carl Schmitt, come giurista e protagonista della Repubblica di Weimar, integrandola nella compagine eterogenea e metapolitica della *Konservative Revolution*, e soffermandosi, nello specifico, sull’idea di plebiscito democratico proposta da Schmitt nell’esperimento costituzionale di Weimar.

²¹ Cfr. N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Utet editore, Genova, 2016, pp. 238-247.

²² Cfr. P. GRILLI DI CORTONA, *op. cit.*

Il lessico “democratico” di Erodoto nella traduzione di Lorenzo Valla

Vincenzo Buono*

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the translation methods employed by the humanist Lorenzo Valla in rendering into Latin the vocabulary used by the Greek historian Herodotus to describe the democratic regime and related concepts. The periphrases, words and expressions used by Valla indicate a difficulty in conveying concepts that are clear in Greek but have no equivalent in Latin. Comparison of the methods of translating the same terms found in Herodotus' *Histories* and Thucydides' *Histories*, both translated by Valla, highlights the humanist's challenge in maintaining uniformity in translating complex terms such as *demokratie*, *isonomie*, *isegorie*, and so on.

Keywords: Herodotus; Lorenzo Valla; Democratic lexicon; Renaissance translation theory; History of classical studies.

1. Lorenzo Valla e la traduzione di Erodoto

Nella vasta terminologia di ambito politico di cui le *Storie* di Erodoto portano testimonianza, sono di grande interesse le parole legate alla descrizione dei regimi democratici nella Grecia del Quinto secolo a.C. Lo studio della fortuna di questa terminologia consente di risalire all'origine della ricezione in Occidente del lessico fondativo della moderna cultura politica europea, un lessico che, dalla Grecia dei classici, ha dovuto compiere un lungo percorso per giungere fino ai nostri giorni. In questo percorso ha avuto un enorme peso il lavoro degli Umanisti, che, a partire dal Quindicesimo secolo, si impegnarono sistematicamente a tradurre i testi greci in latino.

La traduzione che Lorenzo Valla approntò delle *Storie* erodotee è uno degli esempi di come concetti estranei o lontani dalla cultura medievale si insinuino a mano a mano nel sostrato politico delle classi dirigenti. Valla infatti trascorse gran parte della sua carriera come segretario presso le corti rinasci-

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

mentali di Napoli e Roma¹. A Napoli fu al servizio di Alfonso il Magnanimo e per lui continuò l'attività di traduttore dal greco al latino, che aveva già intrapreso negli anni precedenti: per il sovrano tradusse Esopo, Senofonte, Omero e Basilio². Negli ultimi anni della sua vita Valla operò per il ponte-

¹ Per la vita di Valla si rimanda qui alla biografia più recente: C. MARSICO, *Valla, Lorenzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XCVIII, Treccani, Roma 2020 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-valla_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-valla_(Dizionario-Biografico)/)). È in corso la pubblicazione di tutti gli scritti dell'umanista per l'Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla. Aggiornamenti a tal proposito sono in M. REGOLIOSI (a cura di), *Pubblicare il Valla*, Polistampa, Firenze 2008. Le opere finora pubblicate per l'Edizione Nazionale sono: *Raudensianae notae*, a cura di G.M. Corrias, Polistampa, Firenze 2007; *Encomion Sancti Thome Aquinatis*, a cura di S. Cartei, Polistampa, Firenze 2008; *Ad Alfonsum regem epistola de duobus Tarquiniis / Confutationes in Benedictum Morandum*, a cura di F. Lo Monaco, Polistampa, Firenze 2009; *Emendationes quorundam locorum ex Alexandro ad Alfonsum primum Aragonum regem*, a cura di C. Marsico, Polistampa, Firenze 2009; *Sermo de mysterio eucharistie*, a cura di C. Marsico, Polistampa, Firenze 2019; *De elegantia lingue latine prolegomena*, a cura di C. Marsico, M. Regoliosi, Polistampa, Firenze 2024; *Secundum antidotum in Pogium*, a cura di A. Patanè, Polistampa, Firenze 2024. Di seguito si riportano solo alcune altre delle più importanti opere finora pubblicate: *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, a cura di O. Besomi, Antenore, Padova 1973; *De falso credita et ementita Constantini donatione*, a cura di W. Setz, Monumenta Germaniae Historica, Weimar 1976; *Antidotum primum. La prima apologia contro Poggio Bracciolini*, a cura di A. Wesseling, Van Gorcum, Assen-Amsterdam 1978; *Antidotum in Facium*, a cura di M. Regoliosi, Antenore, Padova 1981; *Epistole*, a cura di O. Besomi, M. Regoliosi, Antenore, Padova 1984; *De professione religiosorum*, a cura di M. Cortesi, Antenore, Padova 1986. Per un inquadramento generale della figura di Valla e del suo pensiero filosofico, filologico, storico, religioso e linguistico cfr. O. BESOMI, M. REGOLIOSI (a cura di), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano. Atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984)*, Antenore, Padova 1986; M. REGOLIOSI (a cura di), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo toscano: Traversari, Bruni e Marsuppini. Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla. Prato, 30 novembre 2007*, Polistampa, Firenze 2009; M. REGOLIOSI (a cura di), *Lorenzo Valla. La riforma della lingua e della logica. Atti del convegno Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla. Prato, 4-7 giugno 2008*, 2 voll., Polistampa, Firenze 2010; C. MARSICO, M. REGOLIOSI (a cura di), *La diffusione europea del pensiero di Valla. Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla. Prato 3-6 dicembre 2008*, 2 voll., Polistampa, Firenze 2013. Sulla figura di Valla traduttore, imprescindibile è il lavoro di M. REGOLIOSI, «*Mercatura optimarum artium*». *La traduzione secondo Lorenzo Valla*, in J. Hamesse (a cura di), *Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le Ettore Majorana Centre for scientific culture, Erice, 30 septembre – 6 octobre 1999*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 449-470.

² Prima del suo approdo alla corte aragonese, Valla tradusse durante gli anni giovanili la *Pro Ctesiphonte* di Demostene. Il testo della prefatoria alla traduzione valliana è in F. Lo MONACO, *Per la traduzione valliana della Pro Ctesiphonte di Demostene*, in O. Besomi, M. Regoliosi (a cura di), *Valla e l'umanesimo italiano*, cit., pp. 162-164. Le trentatré favole esopiche tradotte da Valla sono consultabili in M.P. PILLOLLA (a cura di), *Fabulae Aesopicae*, D.A.R.FI.CI.L.E.T., Genova 2003; a questo proposito cfr. M.P. PILLOLLA, *L'edizione delle favole esopiche*, in M. Regoliosi (a cura di), *Pubblicare il Valla*, cit., pp. 403-420. La

fice Niccolò V, che gli commissionò le traduzioni di Tucidide ed Erodoto³. La traduzione delle *Storie* erodotee fu l'ultima delle fatiche dell'autore, che, morto nel 1457, non poté portare a termine la revisione dell'opera. La traduzione ebbe ugualmente un enorme successo e fu ristampata più volte nei secoli successivi, sancendo anche la fortuna, presso il pubblico occidentale, del racconto erodoteo. Ricche di riferimenti alla sfera politica del mondo greco e non solo, le *Storie* posero dinnanzi a Valla una sfida non da poco, per la quale dovette fare ricorso non solo alla propria esperienza di traduttore e di fine conoscitore della lingua latina, ma anche al bagaglio delle sue riflessioni politiche maturate nel corso degli anni.

Il lessico di cui Erodoto si serve per indicare il regime democratico porta Valla a ingegnarsi per tradurre in latino un concetto che non era né diffuso, né

traduzione della *Ciropedia* di Senofonte non è integrale: Valla si limitò a tradurre parte del libro I. Il testo è in D. MARSH, *Lorenzo Valla in Naples: the translation from Xenophon's Cyropaedia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1984, n. 46, pp. 407-420. Uno studio più approfondito sull'opera, sulle modalità di traduzione, sui modelli greci, e un testo critico corredato di apparato sono in L. SACCARDI, *Lorenzo Valla, Traduzione della Ciropedia di Senofonte. Edizione critica*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2013. Sulla traduzione dei sedici libri dell'*Iliade* omerica cfr. E. PSALIDI, *La traduzione omerica del Valla*, in M. Regoliosi (a cura di), *La riforma della lingua*, cit., pp. 265-277. Il testo della versione valliana dell'omelia XIX di Basilio è in M. CORTESI, «*Sanctissimum militum exemplum*»: i martiri di Sebastia e Lorenzo Valla, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 2000, n. s., n. 54, pp. 319-336.

³ Per la traduzione dell'opera tucididea si riportano qui solo alcuni dei lavori più significativi. G.B. ALBERTI, *Tucidide nella traduzione latina di Lorenzo Valla*, in «Studi italiani di filologia classica», 1957, n. s., n. 29, pp. 224-249; G.B. ALBERTI, *Questioni tucididee. Per la storia del testo*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini», 1965, n. s., n. 12, pp. 25-26; G.B. ALBERTI, *Lorenzo Valla traduttore di Tucidide*, in R. Cardini et. al. (a cura di), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, I, Bulzoni, Roma 1985, pp. 243-253; F. FERLAUTO, *Il testo di Tucidide e la traduzione latina di Lorenzo Valla*, Università di Palermo, Istituto di Filologia Greca, Palermo 1979; M. PADE, *Valla's Thucydides: theory and practice in a Renaissance translation*, in «Classica et Mediaevalia», 1985, n. 36, pp. 275-301; M. PADE, *Il Tucidide romano del Valla: la traduzione valliana nel quadro della traduzione umanistica del Quattrocento*, in M. Regoliosi (a cura di), *La riforma della lingua*, cit., pp. 279-298. Un lavoro più recente sul testo latino di Tucidide e una bibliografia più completa sono in M. FILIPPOZZI, *Testo, tradizione, traduzione: per l'edizione critica delle Historiae Peloponnesium di Lorenzo Valla*, Tesi di Dottorato, Università di Roma – Sapienza, Roma 2023. Sulla traduzione di Erodoto i contributi sono molto meno consistenti. Cfr. G.B. ALBERTI, *Erodoto nella traduzione latina di Lorenzo Valla*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini», 1959, n. s., n. 7, pp. 65-84; G.B. ALBERTI, *Il codice Laurenziano greco LXX, 6 e la traduzione latina di Erodoto di Lorenzo Valla*, in «Maia», 1959, n. 11, pp. 315-319. L'unica monografia finora prodotta sull'argomento è quella di S. PAGLIAROLI, *L'Erodoto del Valla*, Centro di studi umanistici, Messina 2006, alla quale si rimanda per i problemi di contestualizzazione e trasmissione dell'opera.

chiaro, né consolidato come può esserlo oggi, al punto da cambiare più volte modalità di resa, a seconda del contesto o della sfumatura che le diverse parole assumono. Il concetto di democrazia in Erodoto non è sempre designato dal termine δημοκρατίη, padre del moderno "democrazia". D'altronde, alla democrazia antica non sono ascrivibili quei criteri di liberalità, uguaglianza, fratellanza, che oggi si possono associare, anche sotto il profilo costituzionale, a un moderno regime democratico⁴.

2. Isonomie

Il primo termine che prendiamo in esame con il quale Erodoto si riferisce a un sistema politico egualitario è ἰσονομίη⁵, concetto non sovrapponibile in tutto a quello di δημοκρατίη⁶. Il primo può essere considerato come un'aspirazione ideale, uno stato di uguaglianza generale al di là delle specifiche forme di governo; il secondo invece è il dominio effettivo del δῆμος, che esercita il potere, con la forza e a svantaggio di altre parti sociali⁷. Di ἰσονομίη si parla

⁴ La concezione della democrazia in antichità e le modalità di interpretazione, con un'analisi attenta e puntuale delle fonti, sono ben delineate in L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari 2011. Sulla nascita della democrazia cfr. anche K. RAAFLAUB et. al. (a cura di), *Origins of democracy in ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2007. Sulla democrazia in Erodoto cfr. J.L. BREUIL, *De κράτος à δημοκρατίη. Une famille de mots chez Hérodote*, in «Ktèma», 1995, n. 20, pp. 71-84; P.J. RHODES, *Herodotus and Democracy*, in Th. Harrison, E. Irwin (a cura di), *Interpreting Herodotus*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 265-277. Si consulti inoltre la voce di M. SIMONTON, *Democracy*, in Ch. Baron (a cura di), *The Herodotus Encyclopedia*, I, Wiley Blackwell, Hoboken 2021, pp. 436-438.

⁵ Sul concetto di ἰσονομία nel mondo antico si rimanda ai contributi di G. VLASTOS, *Isonomia*, in «American journal of philology», 1953, n. 74, pp. 337-366; L. EDMOND, *Isonomia*, in U. Bultrighini (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco: atti del convegno internazionale di studi. Chieti, 9-11 aprile 2003*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 119-137. Per il testo di Erodoto cfr. D. SVIATOSLOV, *Herodotus, «isonomia», and the origins of Greek democracy*, in «Athenaeum», 2015, n. 103, pp. 53-83. Sull'ἰσονομία intesa come parte costituente della democrazia cfr. G.T. PAPANIKOS, *The five ancient criteria of democracy: the apotheosis of equality*, in «Athens journal of humanities and arts», 2022, n. 9, pp. 105-120. Cfr. inoltre la voce di S. ROY, *Isonomia (ἰσονομίη, ἥ)*, in Ch. Baron (a cura di), *op. cit.*, II, pp. 755-756.

⁶ In L. CANFORA, *Isonomia, isegoria, demokratia*, in G. Luchetti (a cura di), *Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno Bologna-Ravenna (9-11 maggio 2013)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2018, pp. 1-8, si definisce l'ἰσονομία come la «forma "positiva" del concetto di democrazia» (p. 1), che garantisce a tutti pari diritti, ma non medesimi esiti politici; la democrazia invece consente a chiunque di ricoprire le stesse magistrature, senza che ci siano distinzioni di merito.

⁷ Sulle differenze tra ἰσονομίη e δημοκρατίη nelle *Storie* si rimanda a B.B. SEBASTIANI, D.F. LEÃO, *Isonomia, demokratia, and enaction in Herodotus*, in «Emerita», 2020, n. 88, pp. 33-57. Otane e Clistene sono assunti come figure esemplari, rispettivamente, per

quattro volte nelle *Storie*⁸, la prima delle quali nel cosiddetto "dibattito sulle tre forme costituzionali" o τριπολιτικός (III 80-82), quando il nobile persiano Otane, all'indomani del colpo di Stato che restaura il potere dei Persiani contro l'usurpazione dei Medi, discute con Megabizo, Dario e altri quattro nobili persiani, su quale sia la forma di governo migliore per riorganizzare l'impero. Otane auspica un regime istituzionale in cui il potere si accentri nelle mani della massa, e dichiara (III 80, 6): πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὖνομα κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην⁹. Di fronte alla prima attestazione del termine, Valla si regola in un modo alquanto singolare, mantenendo cioè la parola greca così com'è, – traslitterandola, ma aggiungendo subito dopo una glossa¹⁰: *at cum dominatur multitudo in primis nomen obtinet omnium pulcherrimum, isonomiam idem iuris aequabilitatem*¹¹. In mancanza di un corrispettivo latino, l'umanista sembrerebbe voler conservare la parola greca originaria, spiegando, nella maniera più chiara e più fedele all'etimologia del termine greco, il significato che si cela dietro di esso¹². Questa non è tuttavia la prima volta che Valla si trova davanti al termine ἰσονομία nelle sue traduzioni dal greco. Qualche anno prima della versione erodotea, Niccolò V gli aveva commissionato la traduzione dell'opera di Tucidide, nella quale Valla aveva già incontrato due volte la parola: in entrambe le occorrenze tucididee egli non si era servito di un calco dal greco (come invece accade per *isonomia* del testo erodoteo), ma aveva tradotto il termine con due perifrasi¹³: *aequabilitas civilis* (III 82, 2)

l'ἰσονομίη e per la δημοκρατίη. I comportamenti dei due personaggi sono interpretati come metafore delle due forme di governo e dei loro principi cardine: la prima è una forma utopica di uguaglianza, che può realizzarsi solo nel privato, la seconda prevede l'attività del δῆμος nella vita politica, che subentra per colmare il vuoto di potere formatosi dopo la cacciata di Ippia da Atene.

⁸ J.E. POWELL, *A lexicon to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge 1938, p. 173: "state of equality before the law, democracy".

⁹ D. ASHERI, S.M. MEDAGLIA (a cura di), *Erodoto, Le storie. Volume III, Libro III. La Persia*, traduzione a cura di A. Fraschetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1990, p. 113: «Al contrario, la moltitudine che governa ha in primo luogo il nome più bello di tutti: isonomia».

¹⁰ Il testo della traduzione valliana è stato consultato dal ms. Vat. lat. 1796 (Biblioteca Apostolica Vaticana). S. PAGLIAROLI, *op. cit.*, pp. 25-54, fa un censimento dei manoscritti che trasmettono il testo, individuando quelli che riportano il testo migliore; tra questi anche il Vat. lat. 1796.

¹¹ Vat. lat. 1796, f. 116r, l. 31 – f. 116v, l. 1.

¹² Valla non è il primo a usare ἰσονομία in latino accompagnandola a una glossa, e anzi sembra influenzato dall'importante modello ciceroniano: cfr. Cic. *nat. deor.* 1, 50: *hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus aequabilem tributionem*. Ma anche *nat. deor.* 1, 109: *confugis ad aequilibratam sic enim ἰσονομίαν si placet appellemus*.

¹³ Il testo valliano di Tucidide è stato consultato sulla base del ms. Vat. lat. 1801 (Biblioteca Apostolica Vaticana), il manoscritto di dedica a Niccolò V.

e *aequitas legum* (IV 78, 3)¹⁴. Alla luce delle soluzioni adottate per Tucidide, la presenza di una traslitterazione e allo stesso tempo di una glossa potrebbe avere anche una spiegazione che esula dalla volontà dell'autore; è cioè ipotizzabile che il testo pervenuto della versione latina di Erodoto abbia inglobato note di commento, forse poste al margine, non destinate a comparire nella redazione finale dell'opera¹⁵: il fatto che la prima attestazione di ἰσονομία nelle *Storie* sia l'unica a essere resa con *isonomia* potrebbe indurre a pensare che si trattasse di un'impostazione provvisoria del lavoro. A questa ipotesi sembra concorrere la presenza di *idem* nell'espressione *idem iuris aequabilitas*, dove ci aspetteremmo piuttosto un *id est*, laddove *idem* si presta bene a introdurre una glossa marginale. A ogni modo, la resa valliana delle restanti occorrenze erodotee di ἰσονομία ricorda più da vicino la scelta adottata per la traduzione delle due attestazioni tucididee: *iuris aequalitas* (III 83, 1), *aequalitas* (III 142, 3), *status rei publicae* (V 37, 2)¹⁶. Come si vede, sia per Erodoto che per Tucidide, Valla oscilla tra soluzioni diverse nel rendere un termine privo di un corrispettivo latino univoco.

3. *Demokratie (demokrateomai), plethos e demos*

Una resa più coerente, che tenti ugualmente di rimanere ancorata, quanto più possibile, all'etimologia del termine greco, è quella di δημοκρατίη, attestato due volte nell'opera¹⁷. Se Otane non utilizza mai la parola δημοκρατίη per indicare il regime egualitario che intende proporre, nel VI libro, raccontando della spedizione in Ionia di Mardonio, generale persiano, Erodoto fa riferimento esplicito a quanto lui stesso racconta nel τριπολιτικός, mutando però terminologia: alla proposta di Otane ci si riferisce col verbo δημοκρατέομαι, «reggersi a democrazia»¹⁸, e, subito dopo, si utilizza anche δημοκρατίη, a proposito del fatto che Mardonio si attiva per abbattere le tirannidi ioniche e instaurare regimi democratici (VI 43, 3). La seconda volta che nelle *Storie* compare il termine è in riferimento al regime instaurato da Clistene ad Atene dopo la cacciata di Ippia (VI 131, 1). Nel rendere in latino δημοκρατίη Valla opera una distinzione lessicale con ἰσονομία, affidandosi esclusivamente al suo valore etimologico. Se ἰσονομία è uno stato generale di uguaglianza, δημοκρατίη è un regime in cui il popolo governa: *status popularis*¹⁹. È la stessa perifrasi di

¹⁴ Vat. lat. 1801, f. 67r, col. 1, l. 33 e f. 88r, col. 1, l. 6.

¹⁵ Cfr. S. PAGLIAROLI, *op. cit.*, pp. 38-54.

¹⁶ Vat. lat. 1796, f. 117v, l. 1; f. 132v, l. 20; f. 193r, l. 28.

¹⁷ J.E. POWELL, *op. cit.*, p. 85: "democracy". Il termine non compare in letteratura prima di Erodoto.

¹⁸ δημοκρατέομαι, come δημοκρατίη, compare per la prima volta nel testo erodoteo, dove è utilizzato due volte (J.E. POWELL, *op. cit.*, p. 85: "be a democracy").

¹⁹ Vat. lat. 1796, f. 224r, l. 28 e f. 244r, l. 22.

cui l'umanista si serve per rendere δημοκρατέομαι, che nell'opera è attestato prima ancora di δημοκρατίη (IV 137, 2 e VI 43, 3): *malle popularem statum e esse status popularis*²⁰. Già per Tucidide Valla aveva fatto ricorso alla stessa espressione per tradurre la maggior parte delle occorrenze di δημοκρατία (e.g. I 115, 3; III 62, 3; VIII 48, 1; VIII 90, 1)²¹. C'è però un dato significativo: due delle attestazioni tucididee sono rese con il calco *democratia* (II 37, 1 e VI 39, 2)²², un termine quasi sconosciuto nel lessico politico latino del tempo; non compare neppure nella versione latina della *Politica* di Aristotele realizzata da Leonardo Bruni²³, uno dei più influenti traduttori dell'epoca, che rende δημοκρατία in diversi modi, come *status popularis* o *plebis gubernatio*, senza adoperare prestiti dal greco.

Status popularis, o la variante *status multitudinis*, è il modo in cui Valla traduce alcune occorrenze di due termini specifici, πλῆθος e δῆμος, di cui Erodoto fa utilizzo più volte nel τριπολιτικός in riferimento a un regime democratico. Ad esempio, alla fine del suo intervento, Otane afferma (III 80, 6): τίθεμαι ὧν γνώμην μετέντας ἡμέας μοναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν²⁴. Valla traduce: *itaque ut meam dicam sententiam censeo nobis monarchiae deiectionibus statum multitudinis esse optandum*²⁵. E ancora, dopo aver criticato la proposta democratica di Otane, Megabizo dichiara (III 81, 3): δῆμῳ μὲν νῦν, οἱ Πέρσησι κακὸν νοέουσιν, οὗτοι χάσθων [...] ²⁶. La resa di Valla è: *ex quo si qui male consultum Persis cupiunt, ii statu populari utantur*²⁷.

²⁰ Vat. lat. 1796, f. 169r, ll. 13-14 e f. 224r, ll. 26-27.

²¹ Vat. lat. 1801, f. 22v, col. 2, ll. 27-28; f. 63r, col. 1, l. 36; f. 170v, col. 2, ll. 24-25; f. 179v, col. 1, l. 27.

²² Vat. lat. 1801, f. 36v, col. 1, l. 12 e f. 127v, col. 2, l. 11.

²³ L'attività di traduttore di Bruni vede una compiuta riflessione teorica nel *De interpretatione recta*. Cfr. a questo proposito il lavoro di P. BOTLEY, *Latin translation in the Renaissance: the theory and practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. L'opera di Bruni è consultabile in J.L. BERTOLIO (a cura di), *Il trattato De interpretatione recta di Leonardo Bruni*, Istituto storico per il Medioevo, Roma 2020. Cfr. anche C. LE BLANC, *Le De interpretatione recta de Leonardo Bruni dans l'élaboration d'une théorie contemporaine de la traduction*, in J. Butcher, G. Firpo (a cura di), *La traduzione latina dei classici greci nel Quattrocento in Toscana e in Umbria*, University Book, Perugia 2020, pp. 137-149. La *Politica* bruniana è stata consultata nell'edizione stampata a Valencia da Lambert Palmart tra il 1473 e il 1474 (isc. ia00985000).

²⁴ D. FAUSTI (a cura di), *Erodoto, Storie. Volume II, Libri III-IV*, traduzione a cura di A. Izzo D'Accinni, Rizzoli, Milano 2022 [1984], p. 105: «Io dunque propongo di abbandonare la monarchia e di elevare il popolo al potere».

²⁵ «Dunque, ecco la mia proposta: bisogna abolire la monarchia e preferire un governo popolare» (Vat. lat. 1796, f. 116v, ll. 5-7).

²⁶ D. ASHERI, S.M. MEDAGLIA (a cura di), *op. cit.*, p. 115: «Si valgano dunque della democrazia quelli che vogliono male ai Persiani».

²⁷ «Perciò, se si desidera prendere una cattiva decisione per i Persiani, ci si avvalga pure di un regime democratico» (Vat. lat. 1796, f. 116v, ll. 23-24).

4. *Isegorie e isokratie*

Vi sono altri due termini che nelle *Storie* sono utilizzati per il regime democratico, o comunque per valori e concetti legati a esso: ἰσηγορίη e ἰσοκρατίη²⁸. L'ἰσηγορίη non è propriamente un regime costituzionale, ma esprime etimologicamente (da ἴσος e ἀγορεύω) la possibilità, per chiunque goda dei medesimi diritti politici, di prendere parola in assemblea, l'organo decisionale delle democrazie antiche²⁹. Erodoto adopera il termine un'unica volta (V 78)³⁰ in riferimento alla forma costituzionale ateniese dopo la cacciata dei Pisistratidi. Nel descrivere la potenza militare di Atene che sconfigge l'esercito spartano e i suoi alleati, Erodoto si lascia andare a una considerazione: δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἔν μούνον ἀλλὰ πανταχῇ ἡ ἰσηγορίη ὥς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον [...]³¹. In questo caso Valla equipara l'ἰσηγορίη all'ἰσονομίη: traduce infatti con *aequabilitas iuris*³², esattamente la stessa espressione che accompagnava *isonomia* nella sua unica apparizione nel testo latino (III 80, 6). ἰσοκρατίη è invece il termine col quale si fa riferimento generalmente all'uguaglianza di potere politico (da ἴσος e κράτος), per cui chiunque goda di diritti politici può essere chiamato a ricoprire una carica dello Stato. Di ἰσοκρατίη si parla un'unica volta nelle *Storie*³³, all'inizio del discorso che Socle di Corinto pronuncia contro la proposta spartana di ristabilire Ippia come tiranno di Atene (V 92a, 1): [...] ὑμεῖς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἰσοκρατίας καταλύοντες τυραννίδας ἐς τὰς πόλεις κατάγειν παρασκευάζεσθε [...]³⁴. La resa di Valla in questo caso è *res publica*³⁵. Di *res publica* si era già servito per tradurre l'ultima apparizione di ἰσονομίη (*status rei publicae*, V 37, 2). È chiaro che, nell'interpretazione valliana, ἰσονομίη e ἰσοκρατίη rappresentino sistemi politici di uguaglianza generale, che permettono, a chiunque ne abbia il diritto, di prendere parte all'amministrazione della cosa pubblica e di godere di una condizione generale di parità.

²⁸ Una spiegazione di ἰσηγορίη e ἰσοκρατίη come criteri delle antiche democrazie è in G.T. PAPANIKOS, *op. cit.*, pp. 108-112 e 117-118.

²⁹ Per un approfondimento sull'ἰσηγορίη cfr. Y. NAKATEGAWA, *Isegoria in Herodotus*, in «Historia», 1988, n. 37, pp. 257-275; A. GOTTESMAN, *The concept of «isēgoria»*, in «Polis», 2021, n. 38, pp. 175-198. Per l'organo assembleare in Erodoto cfr. la voce di D. YATES, *Assembly*, in Ch. Baron (a cura di), *op. cit.*, I, p. 177, con ulteriore bibliografia.

³⁰ J.E. POWELL, *op. cit.*, p. 173: "an equal voice, democracy".

³¹ G. NENCI (a cura di), *Erodoto, Le storie. Volume V, Libro V. La rivolta della Ionia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1994, p. 87: «Non solo per questo, ma sotto ogni aspetto è chiaro che l'uguaglianza è un bene prezioso...».

³² Vat. lat. 1796, f. 203r, ll. 16-17.

³³ J.E. POWELL, *op. cit.*, p. 173: "constitution of equal rights, democracy". Il termine è attestato a partire da Erodoto.

³⁴ G. NENCI (a cura di), *op. cit.*, p. 101: «...voi, o Lacedemoni, abbattendo regimi di uguaglianza, vi apprestate a introdurre nelle città tirannidi...».

³⁵ Vat. lat. 1796, f. 206v, l. 16.

Molto resta da indagare sulle modalità in cui il lessico politico è stato tradotto da Valla e dagli altri Umanisti, che si sono cimentati in analoghe imprese di traduzione. È tuttavia certo che questa stagione ha segnato l'inizio di un percorso di riflessione su concetti e su realtà storiche che fino a quel momento erano state scarsamente indagate, che finirà per porre le basi terminologiche della riflessione politica dell'età moderna.

Identità nazionale nel pensiero di Federico Fagnani

Leila Tavi*

Abstract: This paper explores the concept of national identity through an analysis of the works and ideas of Federico Fagnani. A nobleman from Milan, he gained European renown for his unfortunate prediction of the failure of the Russian Campaign in his *Lettere di Pietroburgo correndo gli anni 1810-1811*. However, his social and patriotic commitment remains less well known. Marquis Fagnani's writings reflect a deep engagement with the political and cultural discourse of his time, presenting a liberal ideology combined with a forward-looking vision for Italy's future. His works contribute to the shaping of Italian identity during a pivotal moment in European history, particularly in the aftermath of the Napoleonic Wars. Through his letters and essays, Federico Fagnani offers a unique perspective on the role of Italy in the broader context of European politics, promoting the values of liberty, progress, and unity that would come to define the Italian nation in the 19th century.

Keywords: National identity; National consciousness; Liberalism; Italian patriotism; Federico Fagnani.

Visse Federigo negli agi ma non fu tocco dalla loro seduzione: la sua celibe vita presentò un complesso di virtù morali e cristiane, e in particolare di una carità nel sovvenimento dell'indigenza, governata a norma del dettato evangelico che insegna a porgere il beneficio senza palesare il benefattore

Gabrio Piola, *Nota biografica del 24 novembre 1840 su Federico Fagnani*

1. *Lettere di Pietroburgo*: Politica, identità e indipendenza

Federico Fagnani proveniva da una famiglia nobile di grandi proprietari terrieri con origini antiche, come documentato dal *juspatronato*¹ della famiglia

* Dottoranda di Scienze Politiche presso l'Università degli Studi di Roma "Guglielmo Marconi".

¹ Il giuspatronato, o *juspatronato*, (forma italianizzata dello *jus patronatus*) era un diritto concesso sull'altare di una chiesa a una famiglia. Tecnicamente era il diritto di proteggere nel senso di mantenere e, difatti, era concesso a chi si faceva carico di dotare

Fagnani² sull'Oratorio di San Matteo alla Panchetta (o Banchetta) in Milano dal 1065 e presente nel *Libro d'Oro* della nobiltà milanese del 1277³. Nacque a Milano l'8 novembre 1775 dall'unione di suo padre Giacomo con Costanza Brusati dei marchesi di Settala e fu il quinto marchese di Gerenzano, con lui si estinse la linea maschile della famiglia.

Il nobile milanese ottenne nel 1794 una laurea in legge; suo maestro fu il senese Angelo Maria Pannocchieschi dei conti d'Elci, grande bibliofilo, che trasmise al giovane marchese la passione per i libri e per la cultura, una passione che il giovane nobile milanese coltivò fino alla morte⁴. Nella Milano napoleonica il marchese ricoprì varie e importanti cariche: nel 1805 fu ciambellano, poi consigliere di Stato, nel 1807 cavaliere della Corona ferrea⁵ e nel 1810 uditore del Consiglio di Stato⁶. Nel 1810 Federico Fagnani decise di partire per un viaggio di piacere in Russia, spinto dalla sua brama di collezionista di libri e di stampe. Soggiornò esclusivamente nella capitale dell'impero russo dall'ottobre del 1810 al febbraio del 1811 e, tornato in Italia, pubblicò nel 1812, qualche mese prima della Campagna di Russia, il suo diario di viaggio *Lettere scritte di Pietroburgo correndo gli anni 1810-1811*⁷. Il libro si conclude con la sconcertante previsione della futura invasione della Russia da parte dell'esercito francese e della sconfitta delle truppe di Napoleone.

l'altare stesso, ovvero di donare soldi e beni immobili da cui la chiesa (e soprattutto chi la gestiva) traeva rendite. Cfr. M. MIELE, *Note minime in tema di giuspatronato e proprietà di immobili*, in «Il diritto ecclesiastico», n. 101, 1990, pp. 440-452.

² Per un approfondimento sulla biografia di Federico Fagnani cfr. Л. ТАВИ, *Federico Fagnani e le sue Lettere di Pietroburgo negli anni 1810-1811* = *Федерико Фаньяни и его Письма из Петербурга в 1810-1811 годах* (Federiko Fan'jani i ego Pis'ma iz Peterburga v 1810-1811 godach), in M. TALALAJ (a cura di), *Italiani in Russia dalla Rus' antica fino ad oggi* = *Итальянцы в России от Древней Руси до наших дней* (Ital'jancy v Rossii ot Drevnej Rusi do naših dnei), СССР (SSSR), Москва (Moskva) 2016, pp. 245-255.

³ Cfr. G. CISOTTO, G. LEONI, L. VIGNATI, *Induno, Malvagio, Padregnano, Robecchetto. Storia di una comunità*, [s.l., s.d.], 1997, p. 30; M.V. SPRETI, *Enciclopedia storico-nobiliare italiana. famiglie nobili e titolate viventi riconosciute dal R. governo d'Italia compresi: città, comunità, mense vescovili, abazie, parrocchie ed enti nobili e titolati riconosciuti* vol. 2, Forni, Bologna 1928, pp. 196-197.

⁴ Cfr. I.G. RAO, *Per la biografia di Angelo Maria d'Elci*, in «Archivio Storico Italiano» n. 149, f. 2, 1991, pp. 375-449.

⁵ L'Ordine della Corona di Ferro del Regno italico fu istituito da Napoleone Bonaparte, quale Re d'Italia, con il Terzo Statuto Costituzionale del 5 giugno del 1805, al fine di assicurare con dei contrassegni di onore una degna ricompensa ai servizi resi alla Corona tanto nella carriera delle armi, che in quella dell'amministrazione, della magistratura, delle lettere, e delle arti.

⁶ Per i cenni biografici sull'autore cfr. G. FAGIOLI VERCELLONE, *Fagnani, Antonietta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1994, vol. XLIV, p. 185.

⁷ Cfr. F. FAGNANI, *Lettere scritte di Pietroburgo correndo gli anni 1810-1811*, dai torchj di Giovanni Pirotta: vendesi da G. Maspero librajo, Milano 1812.

L'imperatore francese, adirato per l'audacia del marchese, fece ritirare da tutte le librerie del Regno la prima edizione di *Lettere scritte di Pietroburgo*; Federico Fagnani poté pubblicare una seconda edizione ampliata della sua opera sulla Russia soltanto nel 1815, sotto il restaurato regime asburgico⁸. Il testo, divenuto famoso in tutta Europa, oltre a rappresentare un'attenta descrizione delle istituzioni e della cultura russe, offre un velato riferimento al desiderio del marchese Fagnani di un'Italia indipendente. Un passaggio significativo è quello in cui si discute della «disposizione poco favorevole del governo francese per rispetto all'Italia»⁹ e dell'illusione di un «governo separato e indipendente»¹⁰ che alimentava speranze di affrancarsi dal giogo straniero tra gli Italiani. Questo lascia intendere che esistesse un desiderio diffuso di autonomia politica in Italia, benché ostacolato dalle potenze straniere. Il testo riflette la consapevolezza che l'Italia fosse sotto il controllo di forze esterne e che qualsiasi aspirazione di autogoverno fosse osteggiata, un tema che sarebbe poi diventato centrale nel Risorgimento.

Uno dei punti più rilevanti rispetto al desiderio di un'Italia indipendente espresso nelle *Lettere* riguarda il concetto di dominazione straniera e le sue conseguenze: «Tropo ci vuole infatti, perché una dominazione straniera, quantunque illuminata, liberale, e munificente, possa pienamente risarcire un popolo dei danni che derivano dalla perdita della sovranità nazionale»¹¹. Questa osservazione sottolinea come il controllo da parte di potenze straniere, per quanto benevolo, non possa mai realmente sostituire l'autodeterminazione di un popolo. Pur non riferendosi esplicitamente all'Italia settentrionale, l'affermazione sembra applicabile anche alla situazione nella Lombardia all'epoca, in cui il dominio francese e poi austriaco avevano ridimensionato le speranze di governo autonomo o, almeno, di un sovrano italiano. Un altro passaggio significativo riguarda l'instabilità dei governi e la percezione di un imminente cambiamento politico: «Se alcuni popoli aspettassero con impazienza una mutazione di stato, gli avvenimenti dell'ultima guerra lo hanno apertamente manifestato»¹². Questa frase riflette un malcontento diffuso nei confronti dello status quo e l'attesa di un nuovo assetto politico. Anche qui, sebbene il riferimento principale sia il contesto europeo più ampio, la situazione italiana può essere letta in controluce: l'aspirazione al cambiamento e l'opposizione ai regimi imposti dalle potenze straniere erano sentimenti condivisi da molti intellettuali e patrioti italiani dell'epoca. Inoltre, il testo evidenzia come il

⁸ Cfr. ID., *Lettere scritte di Pietroburgo correndo gli anni 1810-1811*, nella stamperia di Giovanni Bernardoni corsia di S. Marcellino n. 1799, Milano 1815.

⁹ *Ivi*, p. 260.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 250.

¹² *Ivi*, p. 267.

desiderio di un cambiamento politico sia radicato nei popoli oppressi: «Il desiderio di un cangiamento politico sta nel cuore alla maggior parte degli abitanti di que' paesi, ove mi è sembrato discernere i segni d'infermità politica»¹³.

Uno dei passaggi più significativi riguarda la riflessione sulla debolezza dei governi privi di energia e stabilità, una condizione che spesso precede una crisi politica:

Ora mi sembra di avere notato, che questi segni di non lontana caduta sono accoppiati ordinariamente colla mancanza di denaro, colla disistima della carta monetata, coll'aumento smisurato de' pubblici pesi, coll'insufficienza delle entrate pubbliche, o collo scontento del popolo, cui queste cause producono¹⁴.

Queste parole sembrano suggerire che i governi oppressivi o instabili, compresi quelli che esercitavano il dominio su territori non propri, fossero destinati a una prossima caduta. Infine, c'è una riflessione sul malcontento dei popoli soggetti a regimi stranieri e sulla possibilità di una loro ribellione:

In alcune regioni non solo le cose sono disposte a favorire e secondare efficacemente quella potenza che divisasse di operarvi una mutazione politica; ma sembrano in certa guisa additarne la facilità, suggerire i modi di trarla ad effetto ed aspettarne con impazienza l'eseguimento¹⁵.

Il marchese Fagnani allude alla possibilità di cambiamenti politici imminenti, una condizione che ben si adatta alla situazione italiana nei primi decenni dell'Ottocento, quando iniziavano a emergere i primi fermenti rivoluzionari. Pur non trovandosi un'affermazione esplicita di aspirazione all'indipendenza italiana, il testo lascia trasparire una riflessione critica sulla sovranità nazionale, la dipendenza da potenze straniere e la necessità di un cambiamento politico, tutti elementi che sarebbero stati centrali nel Risorgimento italiano. In questo contesto le sue riflessioni sembrano rispecchiare il crescente malcontento in Italia, in particolare a Milano, dove le conseguenze della Campagna di Russia del 1812 furono particolarmente avvertite. La disastrosa campagna, che provocò la perdita di migliaia di soldati, giocò un ruolo cruciale nel ridurre la popolarità del viceré Eugène de Beauharnais.

Ma la spedizione di Russia colmò la misura del malcontento al regno italiano, avevano seguitata la fortuna dell'imperatore in quelle lande coperte di eterna neve e ventisette mila erano le famiglie che piangevano e si disperavano sulla sorte dei figli al giungere della verace novella della sventurata campagna. Di ventisette mila partiti per la Russia, mille soli

¹³ *Ivi*, p. 190.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

ritornarono a casa. Sacrificati per causa non propria, alla cieca ambizione di un uomo; è naturale che le grida dovettero levarsi contro di lui solo; e gli odii latenti tutti contro lui cominciarono a rivolgersi apertamente. Il viceré, come suo rappresentante, naturalmente, ebbe a portarne la pena: ma costui la volle in parte, giacché con una freddezza che si accostava all'egoismo, nulla fece per attenuare il peso della nazionale sventura, ma si limitò ad annunciare al ministero della guerra del regno d'Italia, che i ventisettemila uomini con lui partiti, erano ridotti a duecentotrentatré (così egli medesimo ebbe a credere nei primi momenti), semplicemente domandando altre leve e gente a sufficienza da surrogare i periti. Non una giustificazione, non una parola di elogio pei morti, d'incoraggiamento pei chiamati, di ringraziamento per la nazione. Nulla. Egli ordinava, l'italiano regno doveva obbedire. Che importava 26,000 soldati morti non già per la difesa della patria, ma per un uomo? Nulla. Questa freddezza di cuore del principe Eugenio in sì luttuose circostanze, irritò grandemente gli animi dei Lombardi, e li distaccò tutt'affatto da lui¹⁶.

2. I tumulti a Milano nel 1814: Malcontento popolare e crisi del Regno Italico

Dopo l'abdicazione di Napoleone del 6 aprile 1814 si era costituito a Milano un partito detto degli "Italici" o degli "Italiani puri", di cui faceva parte Federico Confalonieri. Tale partito puntava all'indipendenza del Regno Italico, affrancato dalla dominazione straniera e senza il principe Eugenio come sovrano. Si erano coalizzati con il patriota italiano Luigi Porro-Lambertenghi, Carlo Verri, Benigno Bossi, Giacomo Luini e parecchi altri fra i quali Federico Fagnani e qualche generale come Domenico Pino, che aveva combattuto nella Campagna di Russia. Gli appartenenti a questo partito erano «mossi in parte da desiderio vero d'indipendenza, in parte da risentimenti personali contro il viceré e da odio contro i modenesi, chiamati per disprezzo le marsine ricamate»¹⁷, i cui membri ricoprivano le posizioni di maggior rilievo nel Regno Italico. La coalizione mirava alla creazione di uno Stato Lombardo indipendente e di una confederazione tra gli Stati italiani. I suoi partecipanti erano ispirati dalle idee liberali e nazionaliste, nel tentativo di promuovere l'indipendenza e l'unità d'Italia, opponendosi tanto all'occupazione straniera quanto alla restaurazione degli antichi regimi monarchici¹⁸. Il partito degli Ita-

¹⁶ C. BIANCHI, *Federico Confalonieri o I carbonari del 1821: racconto*, presso Francesco Sforza, Milano 1863, pp. 47-48.

¹⁷ F. LEMMI, *Le origini del Risorgimento italiano (1789-1815)*, U. Hoepli, Milano 1906, p. 416.

¹⁸ Cfr. D. SPADONI, *Milano e la congiura militare nel 1814 per l'indipendenza italiana*, Società tipografica modenese, Modena 1936.

lici giocò un ruolo significativo nell'ambito delle rivolte e dei movimenti che, seppur non raggiungendo un successo immediato, contribuirono a preparare il terreno per il Risorgimento italiano.

Il partito italico, numeroso e forte per qualità d'uomini, era poi in realtà debolissimo principalmente perché non si trovava d'accordo sulla persona del futuro re. Alcuni volevano un arciduca austriaco, altri un principe inglese, altri, specialmente la massoneria, Gioacchino Murat, altri infine osavano sperare in un principe indigeno nato e altri ancora pensavano che, cacciato Eugenio, il resto sarebbe venuto da sé!¹⁹

Il tentativo di affrancarsi dal giogo straniero da parte dei Lombardi fu, naturalmente, fortemente ostacolato dagli Asburgo che sarebbero stati costretti, cedendo le terre lombarde, a limitare il proprio confine all'Adige. La strategia degli Austriaci fu quella di sobillare gli animi dei cittadini attraverso una rete capillare di agenti che incitavano il popolo alla sommossa e alla destituzione del viceré, così da avere campo libero per far rientrare, nella confusione, l'esercito asburgico. Quando il Senato lombardo votò il decreto, nella sera del 17 aprile 1814, in cui si confermava la fiducia al principe Eugenio, tra i senatori coloro che elevarono le proteste più alte furono i liberali. Una sommossa ebbe luogo il 20 aprile 1814, giorno in cui fu aggiornata la seduta del Senato, e vide i tumulti popolari culminare con l'eccidio del Ministro delle finanze Giuseppe Prina. La folla irruppe nel palazzo del Senato alla ricerca del conte Prina, sostenitore fino alla fine di Francesco Melzi d'Eril, considerato dai Milanesi corrotto e duro nell'imporre le tasse. La folla in rivolta mise in fuga i senatori e saccheggiò l'aula, per dirigersi a casa del ministro Prina, in piazza San Fedele, uccidendolo poi a colpi di parapigioggia²⁰. Stendhal attribuisce la responsabilità dell'attentato perpetrato nei confronti di Giuseppe Prina ai partigiani dell'Austria e ad alcuni liberali, che lo scrittore francese riteneva essersi pentiti in un secondo momento²¹.

¹⁹ F. LEMMI, *Le origini del Risorgimento italiano*, cit., pp. 416-417.

²⁰ Alcuni cronisti dell'epoca e memorialisti milanesi riportano che la giornata era grigia e piovosa e che molte persone in strada avevano con sé ombrelli, divenuti armi a portata di mano nel tumulto. L'ombrello – oggetto quotidiano, borghese, persino ridicolo – diventò il simbolo dell'odio popolare contro la burocrazia napoleonica. Il suo uso improvvisato nella morte di Prina è rimasto impresso nella memoria collettiva, trasformandolo da semplice strumento in icona del linciaggio politico. Per questo motivo la tragica pagina che mise fine al Regno Italico fu soprannominata la "giornata degli ombrelli". Per l'eccidio del ministro Prina, cfr. G. CARNAZZI, «Alla casa del Prina». *Aprile 1814, da Manzoni alla rilettura di Rovani*, in «Per leggere», 2006, n. 10, pp. 31-56.

²¹ Cfr. STENDHAL, *Roma, Napoli, Firenze. Viaggio in Italia da Milano a Reggio Calabria*, disponibile nella versione digitale del progetto DCL Biblioteca Digitale Lombarda dal Fondo Guido Morselli <<https://www.bdl.servizirl.it/bdl/bookreader/index.html?path=fe&c-dOggetto=29346#page/18/mode/2up>>, pp. 468-470 (p. 202 dello scritto di Stendhal).

Alcune fonti scritte dell'epoca confermano la partecipazione del marchese Federico Fagnani alla sommossa del 20 aprile, ma non ci sono riferimenti a un eventuale coinvolgimento diretto nell'omicidio del ministro Prina. Il marchese risulta da più parti essere firmatario della richiesta di convocazione dei Collegi elettorali e vicino alle posizioni di Federico Confalonieri, ma assolutamente estraneo ai fatti di sangue del 20 aprile²².

Nel contesto politico travagliato della Restaurazione, Federico Confalonieri e Federico Fagnani si distinsero per il loro impegno nella difesa degli interessi italiani e nella lotta per l'indipendenza dal dominio straniero. Dall'Archivio Casati di Cologno Monzese una lettera di Federico Confalonieri alla moglie Teresa Casati da Parigi²³ del 13 maggio 1814 testimonia:

La nostra situazione costà è estremamente singolare, e scabrosa. Abbiamo avuto tre volte udienza dall'imperatore d'Austria, prima in corpo poi individualmente. Secondo il suo discorso sembrerebbe affatto eluso lo scopo di nostra missione, mentre egli con tutta la benignità possibile ci parla come a sudditi suoi, mostra occuparsi infinitamente del nostro futuro bene, ed a questo oggetto ci domanda lumi, e nozioni d'ogni genere. Molte conferenze ancor su questi oggetti ebbero col Principe di Metternich. Ma noi nell'atto che facciamo sentire per ogni evento tutti i bisogni del nostro paese, non perdiamo di vista lo scopo principale di nostra missione e ad esso ci adoperiamo con tutto il calore del sentimento patrio, il quale per altro non è in tutti egualmente energico. I nostri destini che sembravano interamente fissati, dietro il cozzo dei lottanti partiti sembra abbiano a subire qualche variazione. Ad ogni modo la mia massima è: poco sperare, ma nulla trascurare. Stiano gli italiani uniti, non presentino che un sol voto, si dimentichino quel fatale e malinteso patriottismo di città, per non servire che al patriottismo di Nazione; pronuncino pure i loro sensi altamente, energicamente, e li facciano giungere fin qua, e la loro causa non è affatto disperata. Ma quei perfidi mantovani! I vili, gli stolidi ch'essi sono! Di' a Camillo che se non si smantovanizza lo casso dal ruolo dei miei amici. Comunica questi sensi a tutti i miei buoni amici Pallavicini, Fagnani, Porro, Felber, Rasini, Giulini, ecc. ecc., e di loro che bene oprar non è mai tardo²⁴.

²² Cfr. C. BOTTA, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, s.n., Italia 1834, p. 564.

²³ Federico Confalonieri Partecipò alla sfortunata missione a Parigi per sostenere le aspirazioni dei patrioti presso le potenze alleate e, con il ritorno degli austriaci a Milano, intraprese numerosi viaggi in Europa, consolidando i suoi legami con i liberali francesi. Cfr. C. MOZZARELLI, *Sulle opinioni politiche di Federico Confalonieri, patrizio e gentiluomo*, in *Antico regime e modernità*, Bulzoni, Roma [2008], pp. 123-150.

²⁴ G. GALLAVRESI (a cura di), *Carteggio del Conte Federico Confalonieri: ed altri documenti spettanti alla sua biografia*, vol. 1, Tipo-litografia Ripalta, 1911, p. 120.

Il marchese Fagnani fece parte, insieme a Giovannino Serbelloni e a Giulio Ottolini, di una delegazione dei Collegi elettorali inviata il 29 aprile 1814 per contrattare con il generale Bellegarde. Il duca Serbelloni si recò al quartier generale austriaco già il 21 aprile, ma la missione fu tenuta segreta per paura di un eventuale ritorno offensivo dei Francesi²⁵. Durante la missione parigina di Federico Confalonieri, il patriota ricevette una lettera del 21 maggio 1814 di Giulio Padulli, assistente al Consiglio di Stato, che esprime il desiderio che il dipartimento dell'Agogna fosse mantenuto all'interno di un regno indipendente con capitale Milano. Questa richiesta rifletteva un'altra visione di patriottismo, a livello regionale, radicato nelle tradizioni culturali e storiche del territorio. Tale visione si ricollegava all'eredità dello Stato di Milano visconteo-sforzesco, che, nonostante quasi due secoli di dominio spagnolo, aveva mantenuto una propria identità politica e amministrativa. Questo Stato, che comprendeva anche le città di Novara e Alessandria, aveva sviluppato stretti legami economici e commerciali con Genova, fondamentali per la sua prosperità. La posizione di Giulio Padulli, dunque, non era soltanto un'espressione di identità locale, ma rivelava anche il tentativo di preservare un equilibrio politico ed economico che affondava le sue radici nella storia milanese²⁶.

3. Il fronte liberale milanese dopo il 1814: Tra delusione post-na-poleonica e nuove speranze di indipendenza

Anche dopo la restaurazione del regime degli Asburgo nella città di Milano non si era affatto perduta la speranza di potersi affrancare dall'occupazione straniera e di costituire uno Stato indipendente, come le gesta di Federico Confalonieri e dei suoi compagni carbonari dimostrarono, nonostante la delicata posizione della delegazione lombarda presso l'imperatore d'Austria e il cancelliere Metternich. Il conte Confalonieri descrive un ambiente diplomatico in cui gli Austriaci, pur mostrando un'apparente apertura alle richieste italiane, consideravano già la Lombardia parte integrante del loro dominio. In questa fase l'azione patriottica dei due nobili italiani non si limitò a trattative diplomatiche, ma si estese a un intenso lavoro di sensibilizzazione politica. In particolar modo il conte Confalonieri sottolineava la necessità di riunire gli Italiani sotto un'unica volontà nazionale, superando le divisioni cittadine e locali che avevano storicamente indebolito la penisola. Il riferimento ai "perfidì mantovani"²⁷ evidenzia la frustrazione nei confronti di chi

²⁵ Cfr. F. LEMMI, *L'età napoleonica*, Vallardi, Milano 1938, p. 208.

²⁶ Cfr. G. GALLAVRESI (a cura di), *Carteggio del Conte Federico Confalonieri*, cit., p. 145.

²⁷ *Ivi*, p. 120.

si piegava agli Austriaci, che rendeva ancora più arduo per intellettuali e patrioti che condividevano l'ideale di un'Italia libera e indipendente, agire per il bene dell'Italia.

Dopo il ritorno degli Asburgo a Milano, l'attività patriottica di Federico Confalonieri e dei suoi compagni, non si spense. Al contrario, si rafforzò con l'adesione a gruppi segreti come la Carboneria, impegnati a rovesciare il dominio austriaco. L'obiettivo non era soltanto l'indipendenza, ma la costruzione di uno Stato unitario italiano, superando il particolarismo che aveva caratterizzato la penisola nei secoli precedenti. L'azione dei Carbonari si colloca, dunque, in quel complesso periodo in cui l'idea di nazione italiana cominciava a prendere forma non più come aspirazione culturale, ma come progetto politico concreto. Sebbene la Restaurazione austriaca avesse apparentemente soffocato le speranze di indipendenza, le idee e le reti create da questi patrioti avrebbero gettato le basi per i futuri moti rivoluzionari del Risorgimento.

Dopo gli anni difficili del passaggio dal governo francese alla Restaurazione, il marchese Fagnani decise di abbandonare la lotta politica e di ritirarsi a vita privata nelle tenute di famiglia di Gerenzano e Robecchetto dove, dal 1816 al 1820, si occupò di economia campestre e di coltivazione di bachi da seta, scrivendo alcuni trattati a riguardo. I libri pubblicati in quegli anni sono la testimonianza della volontà dell'autore di continuare a perseguire la causa dell'unità d'Italia attraverso la scrittura, come i vari riferimenti e le metafore all'interno dei testi dimostrano. Da uomo con una forte coscienza sociale, dimostrò rispetto e ammirazione per i contadini, che considerava essenziali per la società. Il nobile milanese sosteneva che la classe contadina fosse ingiustamente trascurata e lottò per i suoi diritti, unendo ideali di giustizia con azioni concrete a favore della comunità rurale. Il «bene dell'Italia»²⁸ è al centro delle riflessioni di Federico Fagnani, che oltre a teorizzare una maggiore autonomia dalle ingerenze di governi stranieri, si batté per un governo più responsabile verso il popolo. Ispirato dagli ideali illuministi e costituzionalisti che aveva conosciuto in gioventù, il marchese Fagnani vede l'indipendenza e il progresso sociale come obiettivi nobili per l'Italia, che esorta a perseguire con determinazione.

Il marchese si riferisce a una «comune Patria, l'Italia»²⁹, e, alla fine di uno dei suoi trattati d'economia, fa delle considerazioni di carattere politico e invoca, appunto, il bene dell'Italia. Ha rispetto e considerazione dei suoi contadini e si schiera contro il latifondo e la riduzione dei contadini a mera forza lavoro. Il marchese propone due metodi di coltivazione e allevamento in cui i

²⁸ F. FAGNANI, *Notizia della bigattaja padronale della Fagnana seguita da alcuni cen- ni sui vantaggi di tali bigattaje*, tip. G. Bernardoni, Milano 1816, p. 54.

²⁹ ID., *Errori e pregiudizj sopra la saniti dei bigati con alcune osservazioni relative alla materia*, vol. 1, ai torchj di Gio. Bernardoni, Milano 1818, IV.

contadini partecipano agli utili: uno in cui vige un sistema di assoluta comunione di danni e di profitti tra i contadini e il padrone, preferito da Federico Fagnani, l'altro basato sull'identificazione e sulla proprietà per ogni singolo contadino all'interno di una coltivazione comune³⁰. Nei suoi scritti si dichiara favorevole al conferimento di denaro ai contadini creditori; al momento della sua morte, nel 1840, si rivelò un possidente generoso con i suoi lavoratori, predisponendo nel testamento rendite vitalizie per i suoi contadini.

In *Osservazioni di economia campestre* del 1820 parla infatti della difficile condizione dei contadini:

I contadini costituiscono, a detta d'ogni uomo sensato, la classe la più laboriosa, la meno proclive al vizio, e la più utile della società, eppure con singole contraddizioni e ributtante ingiustizia gente tanto benemerita è negletta, vilipesa, ed anco trattata con maggiore asprezza d'ogni altro ordine della società³¹.

Il bene dell'Italia ancora si ritrova tra le pagine di *Notizia della bigattaja*, che si conclude con una interessante riflessione di carattere politico-sociale, quasi un incoraggiamento alla lotta per l'indipendenza:

Molti già non si reggono più co' suggerimenti de' loro ministri; e quasi emancipati da questa specie di servitù, vogliono vedere co' propri occhi, pensare colla propria mente, e governarsi secondo la propria e non l'altrui volontà. [...] Almeno potessimo dire in nostra discolpa, che noi segnando, benchè assai da lontano, le pedate dei Cincinnati, abbandoniamo i nostri campi e le cure domestiche, per pagare alla patria il debito più sacro de' nostri servigi, sia nelle cose della milizia, sia nell'esercizio de' pubblici uffici³².

³⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 52-53.

³¹ *Id.*, *Osservazioni di economia campestre fatte nello stato di Milano*, dalla tipografia di Paolo Emilio Giusti, Milano 1820, p. 204.

³² *Id.*, *Notizia della bigattaja padronale*, cit., p. 56.

Il concetto di democrazia ripensato tra filosofia dell'esistenza e marxismo (Lukács, Jaspers e Merleau-Ponty)

Lorenzo Serra*

Abstract: This essay addresses the crisis of contemporary democracy, referring to a conference held in Geneva in 1946 that focused on the future possibilities of democracy. The authors we will primarily consider are Lukács, Jaspers, and Merleau-Ponty. These thinkers interrogate the future of democracy, starting from two of the most important philosophies of the twentieth century: Marxism and existentialism. The aim of this essay will thus be to explore the limitations and prospects of these two positions in relation to the democratic crisis and, consequently, to question whether Marxism and existentialism are necessarily mutually exclusive or whether there is, instead, a possibility for dialogue and interaction between them.

Keywords: Europe; Democracy; Existentialism; Marxism; Crisis.

1. Marxismo ed esistenzialismo sono antitetici?

Per tematizzare il problema drammatico, e di nuovo attuale, della crisi della democrazia, prenderemo in considerazione un'importante conferenza tenutasi a Ginevra nel 1946, dedicata all'avvenire del continente europeo in seguito al rivolgimento causato dalla Seconda guerra mondiale. Più nello specifico, ci richiameremo alle posizioni qui espresse da György Lukács, Karl Jaspers, e poi Merleau-Ponty, che potremmo definire dei *classici*, oltre che dei poli fondamentali di un importantissimo dibattito culturale del Novecento, riguardante il rapporto tra esistenzialismo e marxismo. Qui, infatti, confrontarsi con il problema dell'Europa significa affrontare direttamente la questione della sua forma democratica, in un orizzonte di costante riformulazione del

* Dottorando di ricerca in Storia e Scienze filosofico-sociali presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

suo lessico. Problema, quello della crisi, antico, e sempre attuale, perché il problema della crisi è strutturalmente connaturato alla forma politica democratica. Da qui l'importanza di ritornare a quella conferenza tenutasi a Ginevra nel 1946, perché tutta la conferenza si dipana in interventi che legano avvenire dell'Europa e potenzialità della democrazia, concentrandosi attorno a questi nuclei tematici: come conciliare la "solitudine del moderno"¹ e forme politiche comunitario/emancipative, quali sono i nuclei fondamentali della distinzione tra una democrazia di carattere astratto e una democrazia di tipo sostanziale, per giungere, infine, a legare, più direttamente, questione antropologica e politica democratica.

Il pensiero di Lukács e quello di Jaspers costituiscono, infatti, differenti tentativi di risposta a un medesimo orizzonte di crisi, richiamandosi, pur nella loro specificità, a due importantissime tradizioni europee del Novecento: il marxismo, e qui il riferimento è al pensiero maturo di Lukács, e l'esistenzialismo, e qui invece il rimando è a Karl Jaspers, nonché, dato estremamente interessante, alla stessa riflessione giovanile lukacsiana.

Tra esistenzialismo e marxismo si delinea, in primo luogo, una divaricazione riguardo al problema della totalità, questione filosofica di estrema rilevanza, a cui si lega una differente interpretazione della storia – come se tutte le successive differenziazioni non discendessero che da questa prima e basilare distinzione. Il concetto di totalità viene duramente criticato da Jaspers: esso, infatti, presupporrebbe un'*oggettificazione* di un intero indipendente dalle soggettività, che costituirebbero, invece, dalla prospettiva del filosofo tedesco, il nucleo fondamentale di una qualsivoglia riflessione teoretica – «noi facciamo sempre conoscenza nel tutto e mai del tutto»². Il mondo, infatti, diviene solo mediante parzialità, si costruisce esclusivamente a partire da punti di vista differenti, in cui tutte le individualità hanno la possibilità di reinterpretare prospetticamente gli orizzonti culturali e sociali: «non c'è una sola situazione per tutti gli uomini di un'epoca»³. Da qui anche la frantumazione di una concezione della verità univoca, così come di un Fondamento fissato una volta per tutte – la necessità, piuttosto, di esperire vie differenti, impossibilitate a esaurire il problema dell'individuo o della storia. Quest'ultima rompe così con qualsiasi concezione deterministica dallo sviluppo lineare e progressivo, potendosi rappresentare, al contrario, in forme limitate e strutturalmente incomplete: «quanto più diventa limpida la nostra conoscenza storica, tanto più

¹ Cfr. G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, in ID., *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, SugarCo Edizioni, Milano 1972.

² K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, traduzione e cura di G. Dolei, Christin Marinotti Edizioni, Milano 2023 [2008], p. 93.

³ ID., *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. di N. De Domenico, Società editoriale Jouvence, Roma 1982, p. 52.

scompaiono le concezioni generali e totali»⁴. Riguardo all'orizzonte storico, continua Jaspers, il principio cardine non è dunque quello di totalità quanto, piuttosto, quello di trascendenza, da intendersi qui come impossibilità di un Fondamento definitivo *toto immanentistico*, per una rinnovata centralità, invece, dei concetti di contingenza e possibilità.

Ed è tutta quest'impalcatura filosofica a esser criticata da Lukacs, la cui messa in discussione delle riflessioni di Jaspers si origina dallo stesso terreno del filosofo tedesco – dal problema dell'individualità. «L'idea della totalità», scrive Lukács, «si impone essa stessa nella vita quotidiana; [...] il pensiero marxista non fa che elevare a livello di pensiero superiore questa totalità che noi siamo forzati a vivere nella vita quotidiana»⁵, e ciò significa che non esiste alcuna esistenza che possa definirsi slegata dal *tutto* e che quella che si definisce come parzialità è, in realtà, *astrazione*, la quale deve esser ricondotta nella concretezza di un orizzonte complessivo: ogni individuo, infatti, è coinvolto in una medesima direzione della storia, anche quando non ne assume piena consapevolezza. Mentre è proprio la coscienza a costituire quel preliminare necessario passaggio fondamentale in direzione della critica di questa società capitalistica e, dunque, di un suo potenziale rovesciamento, all'interno del quale la liberazione del singolo verrà data proprio da una ritrovata relazione con l'universale.

Tale differente concezione della totalità traccia una serie di conseguenze filosofico-politiche. Differisce, innanzitutto, la relazione soggetto-oggetto. Il proposito del filosofo ungherese è quello di destrutturare la concezione della soggettività propria di un certo esistenzialismo: libera, assoluta, sciolta da qualsiasi vincolo. Tornare, piuttosto, a un'oggettività determinata, autonoma, da intendersi sia come direzione progressiva di un certo processo storico, ma anche nei termini di un'oggettività naturale. Tutto questo non significa tuttavia per Lukács rimuovere la dimensione della soggettività, quanto, piuttosto, reimpiantarla nella sua vera origine – all'interno dell'essere sociale. Invece, quella concezione della soggettività propria di un certo esistenzialismo non costituirebbe che la continuazione dell'egemonia capitalistica, in cui a predominare sarebbero i caratteri dell'astrazione o dell'apparenza.

Jaspers replica a tutto questo riabilitando i diritti della filosofia dell'esistenza, che si porrebbe in completa contraddizione con l'impianto marxista lukacsiano. Critica, come abbiamo visto, alla totalità, ma critica anche a un presunto primato dell'oggettività. Il primo passaggio decisivo è invece quello

⁴ ID. [1947], in U. Campagnolo (introduzione) e P. Santarcangeli (traduzione), *Spirito europeo*, Edizioni di Comunità, Milano 1950, p. 319.

⁵ G. LUKÁCS, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Quarta conversazione (1946)* in A.P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 107.

di un'introversione: qualsiasi individuo si ritrova, cioè, a fronteggiare singolarmente la crisi del mondo esterno e ognuno esperisce la possibilità di un tentativo differente di risposta. Tuttavia, anche per questa corrente dell'esistenzialismo – per Jaspers, ma anche per Sartre nel suo successivo avvicinamento al Partito comunista francese – vi è il tentativo di uscire dalle secche di un individualismo assoluto e approdare in direzione di un piano comune, sociale, senza perdere, ad ogni modo, il decisivo ancoraggio alla singola esistenza: «il paradosso è che “non posso giungere a essere me stesso senza entrare in comunicazione con l'altro. E non posso [però] entrare in comunicazione con l'altro senza essere solo”, cioè senza essere me stesso»⁶.

Ma Lukács dubita fortemente di questo tentativo – nel momento in cui si disancora l'individuo dal suo fondamento sociale diviene impossibile recuperare una forma di relazione. La filosofia dell'esistenza deve esser dunque storicizzata, compresa come parte di questo specifico “mondo della crisi”: essa, cioè, è il riflesso di una società reificata – in un mondo che ha perduto il suo senso ritorna, come falsa ideologia, il problema della salvezza individuale. Ma, continua Lukács, tutto ciò non può costituire in alcun modo una risoluzione della crisi: l'individuo feticizzato, ripiegandosi sulla propria interiorità, sprofonda in quella separazione che aveva le sue radici in uno specifico contesto storico.

Con questi temi abbiamo gravitato, in realtà, sempre attorno al concetto di democrazia e, soprattutto, al suo tema antropologico. Questa messa in discussione di Lukács di una forma di democrazia di carattere astratto è, infatti, sì la critica a una derivazione politica del capitalismo da cui sarebbero esclusi gli individui dalla partecipazione alla vita pubblica, ma anche, e soprattutto, la messa a problema dell'individuo che produrrebbe, e insieme sarebbe prodotto, da questa costituzione politica. Così nel Lukács maturo, seppur in una declinazione derivata, il tema antropologico assume una sua centralità: il passaggio a una democrazia sostanziale coincide con il superamento dell'individuo astratto nel cittadino concreto – il problema della sensatezza individuale è inscindibile da quello sociale-politico.

Quest'idea di superare l'individuo privato nel cittadino verrà criticata nella conferenza di Ginevra. Non solamente Jaspers, anche il filosofo francese Jean Wahl problematizzerà questa posizione – la critica, in sintesi, è a una forma di storicizzazione totale dell'esistenza, al fatto, cioè, che essa possa giungere, o meno, a una dimensione di sensatezza in base a un mutamento delle condizioni economico-sociali. Ogni singola esistenza, invece, si gioca una partita individuale con la Storia, oltretutto con il problema della verità, e pur riconoscendo, almeno Jean Wahl, la necessità di un orizzonte comune,

⁶ G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza Edizione digitale, 2014 [2001] cfr. Capitolo IV *La filosofia dell'esistenza*.

egli ritiene impossibile una compiuta pubblicizzazione: «quando Kierkegaard esprime la sua concezione religiosa della vita, sarebbe ingiusto ravvisarvi un eco della infelicità della coscienza borghese. [...] La *Privatisierung* [...] può essere anche un arricchimento»⁷. Giungiamo, infine, alla proposta di Jaspers di fronte al problema della crisi della democrazia, che si lega al carattere esistenzialistico della sua riflessione: la risoluzione, infatti, è impossibile in un orizzonte aprioristicamente comunitario che assorbirebbe, asfitticamente, gli individui, bensì è solamente partendo dalle singole esistenze che vi può esser riscatto dalla crisi – «egli [...] insiste sul ruolo del singolo, chiamato a fare ciò che è in suo potere»⁸.

2. Ripensare il lessico democratico: tra marxismo e filosofia della crisi

È in questo stratificato dibattito che interviene Merleau-Ponty, filosofo francese ed esponente di spicco della fenomenologia, che entra in dialogo con Lukács e Jaspers, tentando di dare vita a un'originale costellazione di pensiero che non separi più nettamente filosofia esistenzialista e filosofia marxista – «un marxismo vivo dovrebbe “salvare” la ricerca esistenzialista e integrarla, invece di soffocarla»⁹. E la base filosofica di questo proposito si può rinvenire proprio nella sua peculiare reinterpretazione della fenomenologia, in particolar modo riguardo le relazioni che si istituiscono al suo interno tra il soggetto e il mondo. La questione centrale è, infatti, pensare questi termini in un'interrelazione: il soggetto, cioè, è, si dà, nel mondo, ed è solamente in quest'ultimo che esercita la propria libertà. Non esiste dunque piano interiore senza contesto esterno, potremmo anche dire che non esiste esistenza senza storia, ma quest'ultima, tuttavia, non stabilisce in maniera deterministica le potenzialità degli individui. Da qui una duplice critica: a una certa forma di esistenzialismo, qui il riferimento è soprattutto a Sartre, che eluderebbe l'importanza della *realtà sociale*; e a una forma di marxismo scienista che oblierebbe il problema della soggettività, e qui il bersaglio principale delle sue argomentazioni sarà la posizione teorica del Lukács maturo.

Sartre è dunque il primo referente polemico di questa discussione – a esser criticata è una forma di esistenzialismo che si potrebbe definire assoluta.

⁷ J. WAHL, *Gli incontri internazionali di Ginevra (1946)* in A. P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo*, cit., p. 180.

⁸ A.P. RUOPPO, *Marxismo ed esistenzialismo*, cit., p. 42.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso* (trad. di P. Caruso) [1962], citato in Id., *Esistenzialismo marxismo cristianesimo* (a cura di A. Delogu), Editrice La Scuola, Brescia 1980, p. 106.

Ciò che manca in Sartre è lo spessore della storia, la necessaria influenza della realtà sociale sulle soggettività: è, infatti, sostiene Merleau-Ponty, una libertà solo apparente quella che può esercitarsi sempre, in ogni momento, che ritiene, cioè, che si possa ricominciare un'infinità di volte all'interno di una stessa vita – «si aspetta dall'autore [de *L'essere e il nulla*] una teoria della passività»¹⁰. Ed anche nel successivo avvicinamento al marxismo, non vi è, da parte di Sartre, una reale mutamento della sua filosofia – piuttosto, una traslazione di quella forma di esistenzialismo alla stessa problematica comunista. Il marxismo di Sartre, infatti, si costituisce come *a-dialettico*: il principio della mediazione e del negativo, così come la profondità dei rapporti storici, sembrano perdere qualsiasi consistenza. Che resta allora del comunismo? La possibilità di rompere con l'intero passato, di «ricominciare ex nihilo questo mondo così ripugnante»¹¹. Un comunismo, conclude Merleau-Ponty, nei fatti «assolutamente indeterminato», che ritroverebbe il suo unico punto di ancoraggio nello «sguardo del più sfavorito»¹². All'opposto di Sartre ritroviamo, invece, una forma di marxismo determinista che eluderebbe il tema della coscienza – la *realtà sociale* costituirebbe quel Fondamento a cui la dimensione soggettiva potrebbe esclusivamente adeguarsi. La linea, dunque, sarebbe già definita ed è questo, secondo la visione di Merleau-Ponty, a costituire il nucleo problematico di suddetta prospettiva – una filosofia della storia *continuistica*, in grado di fuggire le rotture e i salti temporali.

Da qui il tentativo da parte di Merleau-Ponty di costruire un'originale costellazione di pensiero in grado di avvicinare problematica esistenzialistica e problematica marxista e in cui ad assumere centralità è proprio la figura del giovane Lukács – soprattutto il suo testo *Storia e coscienza di classe*, pubblicato per la prima volta nel 1923. Quest'opera, nella maturità, sarà sottoposta ad autocritica da parte del filosofo ungherese poiché giudicata estremamente soggettivistica, dai caratteri messianici; al contrario, verrà ripresa da Merleau-Ponty e indicata come uno dei momenti più alti del marxismo occidentale.

In quest'opera sarebbe messo in discussione, innanzitutto, il fatto che la storia possa giungere a conciliazione. Al contrario, Merleau-Ponty ritrova nell'opera giovanile di Lukács un'altra possibilità per il marxismo, all'interno del quale non si esclude la possibilità di fratture o rotture, così come anche di ricadute o regressi: «la storia sarebbe processo di verifica senza fine, “genealogia della verità”»¹³. Ritroviamo, infatti, in questo “marxismo etero-

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

¹¹ *Id.*, *Le avventure della dialettica*, a cura di D. Scarso, Mimesi, Milano-Udine 2008, p. 144.

¹² *Ivi*, p. 171

¹³ A. DELOGU, *Introduzione*, in *Id.* (a cura di), *Esistenzialismo marxismo cristianesimo*, cit., p. 28.

dosso” una relativizzazione dei concetti di soggettività e oggettività, al punto che essi non sono più considerabili come realmente separabili: non esiste, cioè, soggettività al di fuori del mondo e, così, l’oggettività non è mai muta, entrando, piuttosto, in una costitutiva relazione con la dimensione coscienziale. Più che di soggettività e oggettività si dovrebbe dunque rimettere in campo il concetto di totalità, ma una totalità rinnovata, tutt’altro che deterministica o aprioristica – piuttosto, una «“totalità dell’empiria”»¹⁴, presuntiva, sempre aperta.

È in questo differente sfondo teorico che la dialettica marxista riacquisisce il suo senso: «la dialettica è questa intuizione continuata, [...] il ristabilimento dei rapporti tormentati [...] tra il soggetto e l’oggetto»¹⁵. Così, tale messa in discussione di una necessità stringente si traduce in una forma di critica al progresso, se inteso come una linea determinata che prescinderebbe dalla contingenza e dalle soggettività. Tutto il tentativo di Merleau-Ponty è quindi quello di spostare l’opera giovanile lukácsiana sul piano di una storia non-esatta, «alle soglie della verità»¹⁶. Ma tutto ciò non esclude, evidentemente, il problema dell’analisi determinata, decisivo per fornire al marxismo i caratteri di una scienza – e, tuttavia, la stessa scienza deve esser compresa in relazione ai movimenti della realtà, e quindi contingente, mai deterministica, mai possibile da tradurre nella «verità [...] che si attribuisce alle scienze della natura»¹⁷. Tenere insieme una certa forma di razionalità e causalità della storia ma, insieme, anche la funzione centrale della prassi in grado di rompere l’orizzonte necessario e deterministico proprio di un certo “marxismo ortodosso”.

Il fatto è che il marxismo «non è riuscito a mantenersi in quel punto sublime»¹⁸. Ed è proprio la svolta intellettuale lukácsiana, la significativa autocritica del suo testo giovanile *Storia e coscienza di classe*, a rappresentare una traccia di questo decadimento – se, infatti, quest’opera poteva assumere, sulla scia dell’entusiasmo della rivoluzione russa del 1917, una dimensione apocalittica, che radicalizzava, in modalità forse oltremisura accentuate, l’elemento soggettivo, «resta da sapere», si chiede Merleau-Ponty, «se la coscienza come *riflesso*, [...] il ritorno al realismo semplice, rappresentano una soluzione filosofica delle difficoltà»¹⁹. Ciò che ha prevalso, infatti, anche da un punto di vista di storia politica, è quella concezione del marxismo pericolosamente vicina al determinismo. Si è cioè tornato a separare ciò che una certa forma di marxismo occidentale aveva provato faticosamente a tenere

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 44.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁹ *Ivi*, pp. 78-79.

insieme – «materia e spirito [...], così come il soggetto e l'oggetto, l'individuo e la storia, il passato e il futuro»²⁰.

Soprattutto, questa forma di “marxismo ortodosso” è divenuto Storia – il riferimento è all'Urss – e da qui l'evoluzione del filosofo francese. Se, infatti, ai margini di quel dibattito ginevrino, egli sembrava rimanere dentro il movimento comunista, pur con la proposta di un *marxismo eretico*, immediatamente dopo, alle soglie del 1950, si consuma il passaggio «dall'appoggio [...] deciso all'Urss, al P.C.F. a una posizione di [...] “comprensione senza adesione”»²¹. In questa nuova fase, si attribuisce ancora al marxismo la sua funzione di critica spietata di tutto ciò che è, e, tuttavia, a esser messa in discussione è quella forma di “comunismo positivo” – quel passaggio, cioè, dalla rivoluzione all'istituzione, che vive il rischio di costruire nuove forme di cristallizzazione del potere. Tutto questo sfocerà, nel corso di pochissimi anni, in una ben più decisa posizione di “acomunismo”, condensata ne *Le avventure della dialettica*, testo uscito nel 1955, e definito il «“libro maledetto” di Merleau-Ponty [che suscitò una] durissima reazione da parte del P.C.F.»²². Per “acomunismo” non si deve, tuttavia, intendere una prospettiva neutrale e apolitica – piuttosto, «la scelta di una posizione di ricerca critica, autonoma, aperta»²³. Il capitalismo continua, infatti, a esser fortemente criticato. Ciò che muta, piuttosto, è la postura verso il marxismo – se esso, cioè, rappresenti un reale progresso per la cultura e la società umana. Con le *Avventure della dialettica* non siamo, dunque, alla critica netta di tutto il movimento comunista, piuttosto a una radicalizzazione del dubbio, alla messa a tema di importanti interrogativi. Ciò che si dovrebbe fare, allora, è «secolarizzare il comunismo»²⁴ – scorgerlo nel suo effettivo movimento, senza considerarlo necessariamente, qualsiasi posizione esso assuma, come una forma di progresso verso il meglio.

Il dato interessante è che Lukacs, all'interno dell'opera pubblicata del 1948 *Esistenzialismo o marxismo?*, prenda sul serio le posizioni di Merleau-Ponty. Se, infatti, la posizione di Sartre è liquidata in modo più sbrigativo come soggettivistica, arbitraria, non tenente conto del ruolo dell'oggettività dei rapporti storici, «nei testi di Merleau-Ponty, incontriamo», invece, «tutti questi problemi su un piano più elevato»²⁵, il che non significa accogliere le sue obiezioni, quanto, piuttosto, riconoscerne il loro maggiore rigore, pur

²⁰ *Ivi*, p. 84.

²¹ A. DELOGU, *Introduzione*, cit., p. 27.

²² M. CARBONE, *Introduzione*, in M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 7.

²³ A. DELOGU, *Introduzione*, cit., p. 28.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 186.

²⁵ G. LUKÁCS, *Esistenzialismo o marxismo?*, trad. it. di F. M. Ausilio, Acquaviva, Milano 1995, p. 193.

rimanendo all'interno di una prospettiva critica. Quali sono, dunque, gli elementi fondamentali su cui si concentrano i rilievi mossi da Lukács? Innanzitutto, l'introduzione in Merleau-Ponty di un piano sovra-storico (un concetto di esistenza costitutivamente problematico) che pregiudicherebbe le possibilità di trasformazione della realtà sociale. A tutto questo Lukács oppone un'idea di essere umano integralmente storico, e quindi compiutamente trasformabile al cambiamento delle condizioni esterne. Ciò che differisce, al fondo, è dunque il modo di concepire la totalità e le relazioni storiche: Merleau-Ponty, infatti, nonostante i tentativi, non riuscirebbe, in realtà, a superare realmente una concezione «mistic[a]»²⁶ della storia; per il Lukács maturo, invece, non esiste alcuna possibilità di terza via tra esistenzialismo e marxismo, e, dunque, il suo sistema non può che presupporre una linea della storia progressiva.

Il tentativo di Lukács è dunque quello di criticare l'esistenzialismo a partire dal suo stesso terreno, quello individuale, affermando che non vi è possibilità di liberazione della singolarità se non a partire da una radicale trasformazione della realtà storico-sociale. Così, anche il marxismo si potrebbe considerare, seppur in tutt'altro senso, una forma di esistenzialismo – una cultura filosofico-politica che non farebbe che lottare per la liberazione dell'individuo, ritenendo, tuttavia, che quest'ultima possa realizzarsi unicamente all'interno di una prospettiva comunitaria: solo il marxismo, per Lukács, «raggiung[e] il piano dell'individuo»²⁷. La soggettività ri-assume quindi una funzione fondamentale, ma per motivi completamente differenti: non fuoriuscita dall'oggettività, ma suo riconoscimento, non rottura, o libertà dalla storia, bensì libertà nella storia, necessità che deve essere portata-a-compimento.

Più in generale, la critica a Merleau-Ponty diviene il simbolo di un attacco a quegli intellettuali che si avvicinano al marxismo in termini parziali – a coloro che, cioè, propongono un rinnovamento della problematica comunista, tentando di costruire forme di “marxismo eterodosso”. Da questo punto di vista è significativa la stessa evoluzione intellettuale di Lukács, non solamente per il lavoro di autocritica di *Storia e coscienza di classe*, ma, ancor prima, per la rinuncia di tutto quel materiale antecedente alla svolta marxista, che potremmo condensare, con Lucien Goldmann, sotto la definizione di “proto-esistenzialismo”. Sintetizzando la posizione del filosofo ungherese: o si è integralmente marxisti, o non lo si è affatto. Inoltre, è come se Lukács scorgesse in questi tentativi “eterodossi” anche una motivazione di carattere psicologico – la rivendicazione del negativo come dimostrazione della complessità di una teoria, al contrario di quel “marxismo ortodosso”, e della sua tensione verso una sintesi, da considerarsi come qualcosa di arido. Ciò che verrebbe criticato è dunque il marxismo come “filosofia dell'ordinario” – come se la

²⁶ *Ivi*, p. 204.

²⁷ *Ivi*, p. 214.

verità di una filosofia si potesse ricercare solamente in uno stato di eccezione permanente. Lukács utilizza come metafora di questa condizione intellettuale la scena in cui diavolo appare a Ivan ne *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij – un diavolo esteticamente sgraziato, mediocre, terribilmente banale, da cui deriva l'ira di Ivan: «come [...] un diavolo così ordinario si può presentare davanti a un così grande uomo?»²⁸; non sarebbe che questo il medesimo fastidio sperimentato da questi filosofi di fronte alla possibilità conciliatrice del marxismo, da cui discenderebbe quella volontà di rimanere sempre ai margini, considerando l'integrazione in una totalità come una forma di mutilazione.

Ciò che abbiamo cercato di valorizzare lungo tutto il saggio è la forma dialogica, tentando di portare ogni autore fino alle estreme conseguenze e, solamente allora, dopo essersi inabissati, scorgerne potenzialità o limiti. Ma tornando ora al passaggio iniziale, e cioè all'attuale crisi democratica – che ha sì punti in comune ma anche importanti differenze rispetto a quella del secondo Novecento – potremmo dire che, oggi, una delle più importanti questioni da mettere a tema è quella antropologica, perché la crisi, infatti, non riguarda più esclusivamente le strutture, ma è arrivata, ormai, fin dentro l'individuo. E una cultura rivoluzionaria, e qui ci riferiamo soprattutto a un'eredità marxista, nonostante le relevantissime eccezioni, non è stata mai in grado di affrontare, fino in fondo, la questione della singolarità se non sussumendola sotto un orizzonte *toto* storico-immanentistico: «il grande vuoto teorico [...] nella tradizione della *Kultur* operaia. [...] La stessa critica della democrazia politica va oggi fondata su una critica dell'idea e della pratica di uomo che essa presuppone»²⁹.

Ecco, allora, che risulta attualissimo un rinnovato dialogo tra marxismo e cultura della crisi – riprendere, cioè, la carica antagonista anche da un aspetto considerato da sempre come laterale, quello legato alla spiritualità o alla tragedia e, soprattutto, all'urgenza della costruzione di un altro modo di vivere (e di esempi) che mettano in discussione questi rapporti sociali: «Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, e di qui tutto il Novecento della crisi, sono patrimonio di tutte le forze che confliggono con il “ciò che è” nella struttura attuale del mondo»³⁰. Ma questo non significa, evidentemente, abbandonare un'analisi di carattere rigoroso, legata alla scienza e alle strutture, ma accompagnare a tutto questo il recupero di un tipo di cultura differente, in grado di parlare a questo mondo (e al tipo umano che vi corrisponde) in disfacimento. L'urgenza, in definitiva, per contrastare l'attuale problematicismo democratico, di un'originale cultura critica, in grado di avvicinare il lato strutturale e quello esistenziale,

²⁸ *Ivi*, p. 241.

²⁹ M. TRONTI, *Politica e destino* (2001), in Id. (a cura di M. Cavalieri, M. Filippini, J.M.H. Mascot), *Il demone della politica*, il Mulino, Bologna 2017, p. 587.

³⁰ *Ivi*, p. 586.

in cui, cioè, più sinteticamente, la critica scientifica torni a dialogare con la disperazione umana di questa società – scrive ancora Mario Tronti: «ma la classe operaia non si è data una voce profetica, ha voluto darsi una veste scientifica. Le due cose forse non erano alternative»³¹.

³¹ ID., *Politica è profezia* (1996, *La politica al tramonto*), in ID. (a cura di M. Cavalieri, M. Filippini, J.M.H. Mascot), *Il demone della politica*, cit., p. 494.

Autonomia e interdipendenza a partire da Mohammed Aziz Lahbabi

Francesco Patrone*

Abstract: Moving from Lahbabi's muslim personalism and from his elaboration of the concepts of autonomy and interdependence, this paper aims to suggest some research path in the discussion about democracy and his context. From his PhD dissertation, *De l'être à la personne* (1954) to his most famous work, *Le personnalisme musulman* (1964), Lahbabi proposed an interesting philosophical path, which ended in '70s and '80s in his late position, the *demainisme*.

Keywords: Mohammed Aziz Lahbabi; Personalism; Autonomy; Interdependence; Democracy.

Una riflessione sulla natura della democrazia che voglia partire da un'analisi dei concetti fondamentali che stanno alla base dell'elaborazione di un pensiero democratico può trarre giovamento dalla presa in considerazione di uno dei punti teorici fondamentali del pensiero del filosofo marocchino Mohammed Aziz Lahbabi (1923-1993). Ponendoci di fronte a quest'autore, abbiamo a che fare con una delle figure "minori" del pensiero contemporaneo, scarsamente studiato e analizzato, sia in contesto italiano, che internazionale, ma che venne candidato al Premio Nobel per la letteratura nel 1987 e che fu autore di una coniugazione del personalismo in chiave musulmana¹. Nel-

* Ricercatore, Istituto Universitario Sophia.

¹ Lo *status quaestionis* a proposito di quest'autore è ancora piuttosto povero, questi gli studi principali: AA.VV., *Mohammed Aziz Lahbabi- L'homme et l'œuvre*, Le Comité de Soutien, Rabat 1987; M. CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2016; R. CORNEVIN, *Réception de Mohammed Aziz Lahbabi*, in «Mondes et cultures», 43, 1983; M. ELMANJIRA, *Un grand humaniste nous quitte. Aziz Lahbabi: le poète philosophe*, in «Horizons Maghrebins», 20/21, 1993, pp. 251-253; B. JOURDAN; P. MENEN-TEAU, *Mohammed Aziz Lahbabi. Homme de dialogue*, a cura del Comité de soutien à la candidature de M.A. Lahbabi au Prix Nobel, OKAD, Rabat 1989; M. KNEER, *al-Hababi, Muhammad 'Aziz*, in K. Flett., G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, a cura di, *Encyclopedia of Islam – THREE*, Brill, Leiden 2022, pp. 77-79; ID., *Mohammed Aziz*

la consapevolezza che una filosofia islamica contemporanea: «esiste, ed è di grande vivacità»², questa proposta di riflessione intende muoversi dall'inquadramento di una precisa prospettiva antropologica, per poi tentare l'abbozzo di alcuni spunti per una prospettiva interculturale in chiave democratica.

1. Personalismo realista e personalismo musulmano: autonomia e interdipendenza

L'esordio filosofico di quest'autore, coincidente con la prima fase del suo pensiero, quella del personalismo realista, emerge dalle pagine della sua tesi di dottorato, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, discussa alla Sorbona di Parigi nel 1952, sotto la direzione di Pierre-Maxime Schuhl e avendo come *rapporteur* Jean Wahl, un autore fondamentale per la mediazione del pensiero hegeliano e heideggeriano negli ambienti filosofici francesi della metà del XX secolo. Questo lavoro venne, poi, pubblicato nel 1954³. Punto di arrivo di questo testo, che qui, invece, si intende proporre come momento di partenza, è l'affermazione della centralità della dignità di ogni persona in quanto tale. Ogni essere umano, a prescindere da ogni caratteristica circostanziale, è degno di cura e di attenzione. Lahbabi, infatti, è intimamente convinto del fatto che qualsiasi filosofia, religione o pensiero politico deve necessariamente occuparsi di questo, nella precisa consapevolezza che «è in questa preoccupazione comune a proposito del destino dell'umano che risiede la possibilità di un'intesa generalizzabile a tutte le religioni tra di loro e con le diverse tendenze filosofiche»⁴. Perché è nell'«unione che risiede l'unica

Lahbabi's 'realistic personalism': the multidimensionality of the human person in a Muslim context, in M. Hashas, a cura di, *Contemporary Moroccan Thought: on philosophy, theology, society and culture*, Brill, Boston 2024; ID., *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Aziz Lahbabis*, in «Theologie und Glaube», 95, 2005, pp. 298-318; ID., *Person-Sein im Dialog. Christlich-Islamische Ressourcen des modernen Menschen*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2024; J.A. PANIAGUA PACHECO, *El Pensamiento Magrebí Contemporáneo: Muhammad 'Aziz Lahbabi y el Personalismo Musulmán*, in Grupo de investigación Estudios Arabes Contemporáneos (a cura di), *El Magreb: Coordinadas Socioculturales*, Università di Granada, Granada 1995, pp. 325-360 e M. ZAKI, *Hommage à Lahbabi*, in «Revue Maroc Europe», 6, 1994, pp. 355-358. Per quanto riguarda il personalismo musulmano, si veda M.A. LAHBABI, *Il personalismo musulmano*, a cura di M. El Afrhani, Jaca Book, Milano 2017 (ed. or., *Le personnalisme musulman*, P.U.F., Paris 1964).

² M. CAMPANINI, *Prefazione*, in M.A. LAHBABI, *Il personalismo musulmano*, cit., pp. 9-12, qui a p. 9.

³ Cfr. M.A. LAHBABI, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954. La traduzione dal francese, qui come per le altre opere, a eccezione de *Il personalismo musulmano*, è nostra.

⁴ *Ivi*, p. 346.

possibilità perché la persona si personalizzi e umanizzi tutto ciò con cui viene a contatto. Tutta la densità dell'umano ne dipende»⁵.

Per portare avanti la riflessione, però, è necessario compiere un passaggio ulteriore, che segua quest'autore nell'importante fase di transizione, nel momento "tra" un personalismo realista, inquadrabile come prima fase del pensiero lahabbiano, e un personalismo musulmano, come recita il titolo della sua opera forse più famosa, pubblicata in prima edizione francese nel 1964⁶. In questo momento intermedio, infatti, che può essere letto come fase interlocutoria tra l'esordio filosofico del personalismo realista e lo sviluppo successivo, verso un pensiero della decolonizzazione, che l'autore definì come *domanismo*, ebbero una straordinaria rilevanza i concetti di "autonomia e interdipendenza" come concetti chiave di un'antropologia filosofica. Per comprendere fino in fondo di che essere umano parli Lahbabi, cosa egli intende quando utilizza questo concetto come base per la propria speculazione, è necessario porre alcune basi. Come mette in chiaro il filosofo, infatti: «L'universo umano si presenta come un libro infinitamente grande, le cui pagine si richiamano, si completano, restando però differenti: autonome e interdipendenti»⁷.

Occorre, quindi, avvicinarsi singolarmente a ciascuno di questi due attributi per iniziare a chiarire la concezione antropologica lahabbiana che sottostà alla sua impalcatura teorica. La novità apportata al contesto sociale arabo dall'Islam, secondo il filosofo, consiste anzitutto nell'aver accentuato l'individualità del singolo credente, che «in quanto tale [...] è chiamato a rispondere, *individualmente*, di tutti i suoi atti: riguardo a Dio, Essere Assoluto, e riguardo agli esseri umani, che sono dei simili, dei fratelli, poiché tutti sono creati da Dio, Essere Universale»⁸. Lahbabi, inoltre, aggiunge che «la persona è *potere d'iniziativa, di scelta*: ella si adatta e adotta, prova e approva, o disapprova. Queste sono le qualità richieste per poter dichiarare che la persona è *autonoma*»⁹. Se avere la fede significa riconoscere l'unicità e l'autonomia divine, caratteristiche che discendono anche alla caratterizzazione dell'essere umano, della persona, bisogna allo stesso modo anche che «il credente, l'agente testimone di questo duplice attributo di Dio, si riconosca lui stesso, a suo modo, come *uno e autonomo*»¹⁰. Ma che cosa vuol dire autonomia? Essa, per Lahbabi, è anzitutto «qualcosa di peculiare in ogni persona, la sua singolarità» e di conseguenza «dichiarare che le persone sono autonome è affermare che non c'è un prototipo umano, un modello da cui

⁵ *Ivi*, p. 347.

⁶ Cfr. ID., *Il personalismo musulmano*, cit.

⁷ *Ivi*, p. 20.

⁸ *Ivi*, p. 17.

⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁰ *Ivi*, p. 19.

tutte le persone sarebbero ricavate: ciascuna ha la propria vocazione, fonte inesauribile di spontaneità e di iniziativa»¹¹. Come riporta lo stesso Lahbabi, d'altronde, anche il *Corano* precisa che: «Vi è per ciascuno una direzione verso la quale volgere il proprio viso. Concorrete dunque alle opere buone ovunque siate. Dio vi radunerà tutti. Certo, Dio può tutto»¹². In quanto essere autonomo, quindi, l'uomo, esercitando la propria ragione, può proporsi come interlocutore legittimo in un qualsiasi discorso a proposito del proprio destino. Facendo leva, in altre parole, sulla propria capacità di esercitare le proprie facoltà intellettive, la propria ragione, quindi servendosi di ogni strumento che Dio stesso ha messo a sua disposizione, l'essere umano può riconoscersi autonomo anche sotto questo punto di vista, seppur nelle dinamiche di quel rapporto con Dio che, come si è appena visto, lo caratterizzano in quanto creatura. Precisata l'autonomia della persona umana come sua caratteristica fondativa, Lahbabi prosegue, sostenendo che: «La persona è, infatti, una realtà autonoma, ma in un'interdipendenza: *un io comunitario*. Benché distinti, gli io convergono e comunicano amandosi in Dio»¹³. Fino alla prosecuzione secondo cui: «Dire *io* o *me*, è dire anche gli *altri*, porre i *tu* e l'*altrui*. È stabilire una distinzione irriducibilmente relazionale: l'io è *autonomo-nell'interdipendenza-del-noi*»¹⁴. Parlare di interdipendenza, quindi, significa porre la persona entro un orizzonte di legami, una rete che la porta non solamente al pensiero della propria autonomia, ma anche al coordinamento con le al-

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Corano*, II, 148, UTET, Torino 2017, p. 24. A proposito delle fonti religiose utilizzate da Lahbabi, occorre tener presente quanto egli stesso scrisse nella *Premessa* al proprio *Personalismo musulmano*: «L'esposizione che segue si limiterà alla definizione e alla condizione della persona quali emergono dalle prime fonti islamiche autorevoli: *Corano* e *Sunna* (detti e tradizioni del Profeta). Non cercheremo di capire come si articoli l'universo specifico della persona nei pensatori musulmani delle varie epoche, bensì di tracciare le grandi linee dell'Islam originario. [...]. Limitandoci al *Corano* e alla *Sunna*, consideriamo l'Islam prima del suo contatto con l'ellenismo e le culture persiana e indiana; in tal modo otteniamo gli elementi costitutivi di una *shakhsâniyya* essenzialmente musulmana». M.A. LAHBABI, *Premessa*, in Id., *Il personalismo musulmano*, cit., p. 13. *Shakhsâniyya* è il neologismo arabo che Lahbabi conia per tradurre il francese *personnalisme*.

¹³ M.A. LAHBABI, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 31. Parlare di un "io comunitario" avvicina immediatamente Lahbabi al personalista francese d'ispirazione cristiana Emmanuel Mounier (1905-1950). Sui rapporti tra Lahbabi e Mounier, la cui analisi ha costituito un capitolo della nostra tesi dottorale, ci permettiamo di rimandare a F. PATRONE, *Mohammed Aziz Lahbabi et Emmanuel Mounier : un itinéraire sur la frontière entre personnalisme musulman et personnalisme d'inspiration chrétienne*, in «Théophilyon», XXIX, 2, 2024, pp. 313-323.

¹⁴ ID., *Il personalismo musulmano*, cit., p. 31. Sul problema dell'intersoggettività e della comunicazione tra coscienze, ci permettiamo di rimandare a F. PATRONE, «*Les difficultés qui soulève le cogito*»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger, in «Sophia», XVI, 2, 2024, pp. 445-463.

tre persone, proprio perché parte di una comunità. Lo stesso testo lahabbiano è ancora molto chiaro nel sintetizzare, quasi a mo' di conclusione, che:

Ella è il momento dell'evoluzione in cui l'essere umano prende chiaramente coscienza dei limiti che separano l'*io* dal *non-io*, e coglie obiettivamente i nessi della propria autonomia con l'interdipendenza comunitaria (come membro solidale della *umma*)¹⁵.

L'interdipendenza si traduce essenzialmente nella consapevolezza per cui ogni essere umano, per sua stessa caratteristica, è legato agli altri, a coloro che gli stanno intorno. Possiamo quindi, arrivati a questo punto, fotografare la concezione antropologica lahabbiana come fondata sui concetti di autonomia e interdipendenza. Nutrendosi della linfa che gli proviene da queste due principali radici, quello lahabbiano si propone allora come un pensiero che si interroghi sul vivere in comune, in relazione, a fianco degli altri esseri umani, ma sempre facendo leva sulla propria capacità di autonomia, che sia anzitutto un'autonomia di giudizio. Cosa vuol dire? Possono essere offerti ulteriori spunti per una discussione in chiave democratica e di convivenza?

2. Spunti di discussione

Avviandoci alla conclusione, ecco la domanda che intendiamo porre, proponendo anche alcune riflessioni che possano stimolare un tentativo di risposta: in base a una simile concezione antropologica, intendendo l'essere umano in questo modo, è possibile pensare uno spazio democratico che accolga e che si proponga come una prospettiva politica plurale e inclusiva? A partire dall'impostazione ecumenica e dialogica di Lahbabi, forse si può mantenere aperto questo interrogativo e abitare in modo diverso lo spazio di interrogazione, la dimensione di pensiero, da cui può scaturire una nuova riflessione democratica. Come scrive il filosofo, sempre nel testo del 1964, che:

Questo presuppone non soltanto l'autonomia personale, la libertà [...], ma anche l'uguaglianza che la morale e il diritto devono garantire, come proclamano i detti del Profeta: nessun arabo è superiore a un non-arabo, e viceversa, né lo è un bianco a un nero, e viceversa. Dio estende la sua misericordia ai rossi e ai neri come ai bianchi¹⁶.

Una sintesi che si salda in maniera perfetta con il punto d'arrivo, con la massima formulazione teoretica, di quel personalismo *realista* che aveva

¹⁵ ID., *Il personalismo musulmano*, cit., p. 46.

¹⁶ *Ivi*, p. 51.

costituito l'oggetto della sua tesi principale di dottorato¹⁷. Una posizione in cui deve essere valorizzata la dignità che risiede in ogni essere umano, perché solamente essa può essere una base, un punto di partenza utile per qualsiasi discorso che voglia venire *dopo*, che si voglia innestare come riflessione sul buon vivere comune. Sarebbe impossibile cercare di proporre una riflessione di natura etica e politica senza tener conto, come svolto fin qui, dell'impostazione antropologica del pensiero filosofico lahbabiano, ma è altresì vero che può essere legittimo tentare di gettare un minimo di luce sulla fase successiva del pensiero di quest'autore, quel *domanismo* che successe ai personalismi *realista e musulmano*.

Con il decennio '70 del XX secolo, infatti, Lahbabi scelse di concentrare le proprie energie nella ricerca di nuovi orizzonti di riflessione che potessero risultare concretamente utili per i destini dei popoli sottosviluppati e ancora posti sotto il giogo del colonialismo. Per questa ragione il suo *domanismo* può essere inteso anche come un pensiero della decolonizzazione. Si tratta di una riflessione che inizia a formularsi con la pubblicazione del saggio *L'ère de la traumatization*, il testo dell'intervento del filosofo alla conferenza *Après la décolonisation. Normalisation des rapports entre les pays développés et le Tiers-Monde*, tenutasi in Libano nel 1964¹⁸. Altri passi in questa direzione vennero mossi da Lahbabi anche in Italia, come dimostra la sua partecipazione alla conferenza tenutasi durante il IV Incontro internazionale "Il mondo di domani" presso l'Università degli Studi di Perugia tra il 3 e il 7 maggio 1967, a cui egli partecipò con un intervento dal titolo *Inquietudini occidentali e speranza del Terzo Mondo*¹⁹. Questo stesso filone venne confermato e rinforzato anche dalla pubblicazione dei successivi *Culture et civilisation*, testo dell'intervento di Lahbabi al Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, svoltasi tra il 3 e il 6 settembre 1974, e *Colonialisme et resistance*, l'intervento del filosofo al Seminario internazionale per il XXX Anniversario della Liberazione, tenutosi a Cagliari tra il 3 e il 5 dicembre 1975²⁰. Si tratta di una serie di partecipazioni a convegni e altre occasioni che diedero la possibilità al filosofo di riflettere a proposito del senso della partecipazione dei popoli alla vita pubblica del proprio Paese, mantenendo sempre sullo sfondo

¹⁷ Cfr. ID., *De l'être à la personne*, cit., in particolare pp. 345-347.

¹⁸ Cfr. ID., *L'ère de la traumatization*, in «Les Conférences du Cénacle», 1, 1965.

¹⁹ Cfr. ID., *Inquietudini occidentali e speranza del Terzo Mondo*, in «Proteus», 3, 1970, pp. 27-45.

²⁰ Cfr. ID., *Culture et civilisation*, in *La culture*, Actes du XVIème congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 3-6 septembre 1974, Reims, Vander-Nauwelaerts, Bruxelles, Paris, Louvain 1975, pp. 221-225 e ID., *Colonialisme et resistance*, in *Resistenza, liberazione nazionale e prospettiva mediterranea – Atti del Seminario internazionale per il XXX anniversario della Liberazione*, Cagliari, 3-5 dicembre 1975, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1977, pp. 162-166.

quella sostanziale concezione antropologica che si è vista nelle pagine precedenti. Proprio grazie a questo intenso periodo di riflessione e di partecipazione attiva egli ebbe modo di arrivare alla pubblicazione, nel 1980, del volume *Le monde de demain. Le Tiers-monde accuse*, considerato forse il manifesto vero e proprio del *domanismo* di Lahbabi²¹. Una tendenza filosofica che lo vedrà contribuire ancora, nello stesso decennio, con altri saggi, tra cui *Le personnalisme africain*, del 1982 e *Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain*, dello stesso anno, fino alla pubblicazione dell'ultimo saggio rilevante della produzione filosofica lahabbiana, *La crise de valeurs*²². Dopo aver legittimato e fondato filosoficamente la propria posizione, articolando il soggetto umano come persona e come persona autonoma e interdipendente, quindi, Lahbabi volle tentare una declinazione del personalismo, la tendenza filosofica che più lo aveva affascinato, in direzione musulmana. Questo fu solo il punto di partenza di una riflessione che, nei tre decenni successivi, volle interrogarsi a proposito di una nuova e buona forma di convivenza democratica tra gli esseri umani, senza alcuna distinzione di base, né religiosa, né culturale. Il punto interrogativo che ci si è posti in apertura di paragrafo è, però, destinato a rimanere aperto, mantenendo viva l'attenzione su un versante del pensiero che, per sua costituzione, deve necessariamente costituirsi come in continua sorveglianza.

²¹ Cfr. ID., *Le monde de demain. Le Tiers-monde accuse*, Dar al-Kitab/Naaman, Casablanca/Sherbrooke 1980.

²² Cfr. ID., *Le personnalisme africain*, in «Revue sénégalaise de philosophie», 2, 1982, pp. 39-52 e in A. Diemer (a cura di), *Africa and the problem of its identity – L'Afrique et le problème de son identité – Afrika und das Problem seiner Identität*, Frankfurt 1985, pp. 99-113; ID., *Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain*, in «Revue Tiers-Monde», s. XXIII, ottobre-dicembre 1982, pp. 27-30 e ID., *La crise des valeurs*, trad. fr. par Ahmed Sbai, Publisud/Okad, Paris/Rabat 1987.

I diversi approcci alla questione democratica italiana nella cultura politica cattolica del dopoguerra

Joel Terracina*

Abstract: Democracy was established as a form of government in the Western world during the modern age. In the twenties and thirties, the democratic experience was upset by the rise of authoritarian regimes that made their appearance in the old continent in countries like Italy and Germany, the nations that started the Second World War. The defeat of the Fascist regime in Italy led the nation to take steps towards democracy. During the phase of Italy's return to democracy, we saw the heated debate between the two sides that emerged victorious after the second world war, the Popular Front and the Christian Democracy bloc.

Keywords: Democracy; Social justice; Parties; Church; Elections.

1. Introduzione

Lo scopo del presente lavoro è quello di studiare alcuni tra i più rilevanti approcci alla questione democratica italiana nella cultura politica cattolica del dopoguerra. Il saggio incentra la sua attenzione su quattro figure rappresentative del mondo cattolico che hanno preso parte alla storia politica italiana che sono: i Gesuiti, Papa Pio XII, Alcide de Gasperi e Luigi Gedda. Ho scelto di prendere in considerazione questi personaggi poiché mi hanno colpito alcune loro caratteristiche: l'azione conservatrice della compagnia di Gesù che si concretizza nell'elaborazione di una proposta di carta costituzionale per l'Italia, le lunghe riflessioni di Pio XII che lo portano ad accettare la democrazia dopo la tragica esperienza dei totalitarismi e autoritarismi, il concetto di giustizia sociale di De Gasperi come metodo di rilancio del sistema paese e infine il carattere militaresco di Gedda che lo spinge a combattere la sua crociata contro il mondo comunista.

* Dottorando di ricerca in Scienze giuridiche e politiche presso l'Università Guglielmo Marconi di Roma – Istituto di scienze sociali e studi strategici Gino Germani.

2. La Civiltà Cattolica e la Democrazia “Naturaliter Christiana”

La *Civiltà Cattolica* rappresenta nel panorama della pubblicistica religiosa del secondo dopoguerra una delle voci più autorevoli e influenti. La rivista si configura come un prodotto editoriale di alta qualità poiché rivolto principalmente a una certa élite che è composta da: docenti, liberi professionisti e dirigenti¹. Lo scopo principale della rivista è di condizionare il pubblico decisore, offrendo indicazioni, suggerimenti in un periodo di crisi e trasformazione. La rivista assume una duplice caratteristica, si presenta come un laboratorio politico e culturale e finisce per costituire per la Santa Sede un riferimento costante e puntuale per esprimere alcune valutazioni sul futuro dell'Italia postbellica². Nel comitato di redazione collaborano varie personalità quali: Padre Martegani, Padre Messineo e Padre Oddone. Il tratto essenziale della rivista è che risulta essere fortemente terrorizzata dal pericolo comunista infatti i gesuiti temono che gli effetti devastanti del secondo conflitto mondiale possano, in un certo senso, avvantaggiare i comunisti nella presa di potere in Italia, come accaduto specialmente nei paesi dell'Europa centro-orientale.

Civiltà Cattolica è in un certo senso anticipatrice di una tendenza presente all'interno della segreteria di Stato del Vaticano. Si ricordi ad esempio la dichiarazione di Tardini: «i russi vincono, quindi il comunismo si rinforza e attira a sé la simpatia della massa, il popolo italiano in preda ai bombardamenti è facile preda del comunismo»³. La giustificata ostilità di Tardini nei confronti del pericolo comunista lo porta a condividere una linea politica che prende forma nell'avversione del ristabilimento delle regole democratiche in Italia. Tanto i redattori di *Civiltà Cattolica* quanto Tardini, non considerano sano il ritorno della democrazia poiché il pluralismo politico potrebbe avvantaggiare l'ascesa del comunismo. I gesuiti, attraverso i loro articoli, si fanno portatori di un disegno politico particolare per il nostro paese, che si realizza nell'istituzione di uno Stato forte e cattolico⁴, modello particolarmente apprezzato dal cardinale Ottaviani che era legato al mondo del Sant'Uffizio a Roma. Di parere diverso era invece Montini che non vedeva nessun rischio nel ristabilimento della democrazia in Italia e del pluralismo politico poiché

¹ Cfr. L. TRINCIA, *La civiltà cattolica, la democrazia Naturaliter christiana e la paura del comunismo (1943-1948)* in «Studi storici», 1987, n. 2, p. 505.

² Cfr. R. SANI, *Da De Gasperi a Fanfani, la civiltà cattolica e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962)*, Morcelliana editore, Brescia 1996.

³ Il promemoria, datato 4 settembre 1944, è riportato in *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, VII, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1973, doc. 153, p. 282.

⁴ Cfr. G. CRAINZ, *Storia della repubblica*, Donzelli editore, Roma, 2016, p. 33; M. BARBERA, *Liberalismo illiberale e democrazia non democratica*, in «Civiltà Cattolica», 1945, n. 7, p. 56.

la presenza di un forte partito cattolico avrebbe sbarrato la strada al Partito comunista.

Il disegno politico dei redattori di *Civiltà Cattolica* è quello che vede la sfera politica completamente assorbita da quella religiosa. Uno studioso del cattolicesimo come Poulat ha opportunatamente riscontrato che esiste una chiara volontà da parte del mondo cattolico italiano del dopoguerra di affermarsi al di sopra dei partiti⁵. I gesuiti auspicano pertanto una forma particolare di governo per l'Italia che si configura nella Democrazia "Naturaliter Christiana". Il modello elaborato dai gesuiti è in forte contrasto con la democrazia di matrice liberale. Questa concezione della democrazia è ben testimoniata dagli interventi dei gesuiti sulla loro rivista. Padre Brucculeri afferma che: «la democrazia è una formula politica in cui il popolo, o direttamente o con i suoi eletti, partecipi al potere pubblico, senza accogliere i principi demagogici e in fondo materialistici del Rousseau, la democrazia può benissimo slegarsi da siffatti dogmi e ispirarsi agli opposti principi cristiani»⁶. Padre Brucculeri rincara la dose nei successivi articoli, attaccando la proposta dell'introduzione della democrazia laica in Italia: «altri osano parlarci della democrazia laica, è stata questa che ha legiferato, amministrato la società come se non fosse mai esistito il Cristianesimo». Si ricordino anche gli interventi di Padre Oddone: «la religione animi le nostre assemblee, le nostre legislazioni, magistrature e associazioni e le nostre accademie altrimenti la gioventù crescerà immorale e atea»⁷. La democrazia *Naturaliter Christiana* può essere meglio compresa se studiamo con attenzione il modello di costituzione elaborato dai gesuiti per l'Italia che presentava alcune caratteristiche quali: l'affermazione del principio della confessionalità dello Stato, la scelta di un capo di Stato appartenente alla religione cattolica romana e non ad altri culti⁸. La Carta Costituzionale dei gesuiti cozza contro i tratti caratteristici delle democrazie liberali e rappresenta l'ultimo tentativo per influenzare l'Italia nel periodo postbellico.

3. Papa Pio XII e la Democrazia

Con l'ascesa di Papa Pio XII al soglio pontificio avviene un vero e proprio mutamento, il successore di Pietro non interviene più con forma dottrinale sistematica, ma con prese di posizione immediatamente riferite alla situazione

⁵ Cfr. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, Paris 1969, p. 24.

⁶ A. BRUCCULERI, *Chiesa e comunismo*, in «Civiltà Cattolica», 1944, n. 3, p. 341.

⁷ A. ODDONE, *Funzione sociale della religione*, in «Civiltà Cattolica», 1945, n. 1, p. 346.

⁸ Cfr. G. SALE, *Il Vaticano e la costituzione*, Jaca Book editore, Milano 2008, pp. 24-60.

storica. Gli interventi del Pontefice sono inseriti all'interno del quadro storico-politico che il mondo sta attraversando durante il secondo conflitto mondiale. La concezione della democrazia che il Pontefice va a elaborare è anche il frutto della tragica esperienza scaturita dagli orrori della guerra. Il Pontefice interviene tramite l'invio dei radiomessaggi in occasione del Natale 1942. Nel primo messaggio, Pio XII propone un concetto di fondamentale importanza, muovendo i primi passi dalla tragica esperienza dei regimi autoritari e totalitari che erano nati negli anni precedenti al secondo conflitto mondiale e che si erano sbarazzati facilmente dello Stato liberale. Il Papa individua un limite all'azione dello Stato, ribadendo che esso deve fermarsi a riconoscere e tutelare i diritti fondamentali della persona umana⁹. Questo è un passo molto importante poiché l'azione dell'autorità incontra un limite che si realizza nella difesa e garanzia dei diritti fondamentali¹⁰. Il Pontefice ricorda nel suo discorso che il limite non può più essere rappresentato dalla concezione giusnaturalistica bensì su Dio trino come esempio della relazione sociale. Nel radiomessaggio del Natale 1944, Pio XII passa in rassegna le condizioni morali e spirituali che rendono possibile la democrazia. Si parla infine della coscienza e iniziano ad apparire alcuni concetti fondamentali come quello di popolo. Il concetto di popolo è veramente innovativo poiché presuppone che esso sia titolare di una serie di diritti e di doveri, la massa invece era un qualcosa d'indistinto che aveva caratterizzato l'esperienza dei regimi autoritari e totalitari. Lo Stato totalitario si caratterizza per il fatto di essere uno Stato di tipo etico, volto ad annullare completamente l'individualità dei singoli. Il Pontefice individua nel diritto lo scudo fondamentale nei confronti dei totalitarismi. Nel radiomessaggio natalizio del 1944 si avverte un maggior avvicinamento del successore di Pietro verso la Democrazia. Il Pontefice rivolgendosi ai radio ascoltatori afferma che:

la forma democratica di governo appare a molti come un postulato naturale imposto dalla stessa ragione. Quando però si reclama più democrazia e migliore democrazia, una tale esigenza non può avere altro significato che di mettere il cittadino sempre più in condizione di avere la propria opinione personale, e di esprimerla e farla valere in una maniera confacente al bene comune¹¹.

Il Papa affida al diritto la difesa della persona pertanto da questo suo intervento si evince la rivalutazione del concetto di democrazia formale su quella sostanziale. La democrazia di Papa Pio XII ha bisogno della Chiesa alla quale è affidato il magistero morale e religioso. La Democrazia non può vivere senza la Chiesa che deve indicare i principi naturali da porre a fonda-

⁹ Radiomessaggio natalizio del 1942 n. 6.

¹⁰ Cfr. *La linfa cristiana della democrazia*, in «Nova et Vetera», n. 3, 2001, pp. 67-90.

¹¹ Radiomessaggio natalizio del 1944 n. 8.

mento dell'assetto interno e internazionale e di giudicare sulla corrispondenza in concreto tra le esigenze del diritto naturale e le istituzioni sociali e politiche. Se si leggono attentamente i radiomessaggi del Pontefice, è possibile comprendere l'evoluzione della concezione democratica. Pio XII accoglie lo Stato di diritto, il regime democratico e il sentimento nazionale coniugandoli attorno all'ideale generale di civiltà cristiana, caratterizzata dai principi etici della legge morale universale, del diritto naturale e dei diritti della persona umana. La concezione della democrazia di Pio XII ruota attorno a tre elementi fondamentali che caratterizzano tale forma di governo: Il popolo, i governanti e l'esigenza di un ordine internazionale per mettere al riparo la democrazia dalle degenerazioni esterne. Come hanno fatto notare alcuni studiosi, il concetto di popolo è importante poiché segna un riconoscimento implicito della democrazia, se esiste il popolo, si ammette il principio della sovranità popolare. Il secondo punto riguarda i governanti che devono occuparsi della ricerca del bene comune. Il Papa individua le due caratteristiche che i governanti devono avere: elevatezza morale e competenza intellettuale. L'ultimo punto è quello riguardante l'esigenza di un ordine internazionale per la tutela della democrazia. Dopo i primi anni del dopoguerra, i paesi vivono l'inizio di un conflitto ideologico che vede contrapposti due schieramenti: il liberal-democratico e quello comunista¹². Il Pontefice teme che la democrazia possa essere inquinata e per questo guarda con particolare attenzione alla creazione di nuovi organismi internazionali che dovrebbero gettare le fondamenta di un nuovo ordine tra le nazioni. Con l'insegnamento di Pio XII, la Chiesa assimilava pienamente la Democrazia, le encicliche successive consolideranno tale acquisizione all'interno del mondo Cattolico¹³.

4. Alcide de Gasperi, la conciliazione tra democrazia e cattolicesimo

Alcide de Gasperi, segretario della Democrazia cristiana e primo ministro della Repubblica nel periodo postbellico, riflette sulla concezione della democrazia, iniziata durante gli anni della ricostruzione e che rappresentano il metodo da lui utilizzato per guidare la nazione. La democrazia è figlia di un lungo percorso intellettuale che si riallaccia a determinati momenti storici. L'analisi del politico trentino parte da un determinato momento critico della storia moderna che è quello della rivoluzione francese¹⁴. Questo sommovi-

¹² Cfr. S. COLARIZI, *Storia dei partiti nell'Italia repubblicana*, Laterza editore, Roma-Bari 1994, pp. 116-117.

¹³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 75.

¹⁴ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Chiesa e democrazia*, il Mulino editore, Bologna, 2011, pp. 130-131.

mento produce una vera e propria frattura all'interno della storia dell'Europa occidentale. Nell'esaminare lo scontro tra i rivoluzionari e l'ancien regime, De Gasperi distingue tra due diversi gruppi che hanno preso parte a questo evento: i violenti e il movimento costituzionale. De Gasperi si allontana dal movimento dei violenti per abbracciare i temi dei moderati. Lo statista arriva a fornire una prima definizione di democrazia: «Essa non è astratta affermazione dei principi illuministici ma è crescita graduale della società attraverso un metodo lento, difficile e laborioso, delicato e basato sul lavoro e l'esperienza di tantissimi operai della vita politica e collettiva»¹⁵. De Gasperi è perfettamente consapevole che dalla rivoluzione francese sono scaturiti i principi di libertà, eguaglianza e fratellanza, gli stessi che lo guideranno durante il difficile mandato negli anni della ricostruzione dell'Italia. Dopo aver individuato i principi scaturiti in Francia durante l'età moderna, il politico prova a conciliare le due sfere che erano state contrapposte tra loro durante il lungo periodo storico: la fede politica e quella religiosa. De Gasperi, a differenza di altre personalità vicine al mondo della Chiesa che erano tipicamente conservatrici, non ha una visione dualista della sfera religiosa e di quella politica, al contrario è profondamente convinto che le due sfere potessero convivere. Cristianesimo e Democrazia possono, anzi, devono, conciliarsi tra loro. In un certo senso il politico democristiano adotta come metodo quello già inaugurato dai suoi predecessori cattolici liberali – ovviamente con alcune differenze. Lo statista è consapevole che la Democrazia può deperire e pertanto deve essere messa al riparo da ogni tentativo di attacco da parte di alcuni corpi estranei o anche interni a essa. De Gasperi affermava che:

il Cristianesimo e la Chiesa sono i due elementi in grado di salvaguardare la Democrazia dal suo deperimento poiché conservano e alimentano il fermento della fratellanza evangelica, principio essenziale di civiltà ed è oramai consenso universale che esso solo ci potrà salvare alla quale minacciano di condurci i miti della dittatura del partito e della razza¹⁶.

De Gasperi ricorda che L'Italia era stata sconvolta dall'esperienza autoritaria e pertanto l'amore e la fratellanza cristiani potevano costituire una barriera alla degenerazione della democrazia. La democrazia come forma di governo può essere realizzata attraverso la giustizia sociale, raccogliendo ampi consensi tra la popolazione e recuperando forze e settori della società italiana¹⁷. A partire dal primo congresso del partito, tenutosi a Roma, nell'aprile del 1946, De Gasperi aveva affermato: «Noi non siamo né socialisti né comunisti,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 132-133.

¹⁷ Cfr. G. FORMIGONI, P. POMBENI, G. VECCHIO, *Storia della democrazia cristiana*, il Mulino Editore, Bologna 2023, pp. 91-93.

ma solidaristi: solidarietà di gruppi e di interessi, contributo di tutte le forze produttive in un sistema in cui il lavoro abbia la preminenza su tutti»¹⁸. De Gasperi mostra un forte interesse e sensibilità verso le questioni sociali che lo portano a muoversi lungo una precisa direttiva. La sua azione è influenzata da alcuni riferimenti culturali e dottrinali che è bene ricordare come quelli del cristianesimo sociale di Ketteler, Vongelsang e de Mun assieme agli insegnamenti delle grandi encicliche leonine¹⁹ e della sociologia di Toniolo²⁰. La giustizia sociale diviene un campo privilegiato per anticipare le mosse degli avversari dello schieramento della sinistra. Al tema della giustizia sociale si coniuga quello della ricerca del bene comune che poggiavano sull'idea interclassista di solidarietà, sul ruolo delle associazioni professionali, sui diritti dei deboli, sulla dignità dei poveri, sugli obblighi dei ricchi, sul perfezionamento della giustizia mediante la carità. Dopo aver elaborato il metodo per consolidare la democrazia in Italia, de Gasperi getta le basi del modello democratico al quale voleva aspirare. Il politico si batteva per l'istituzione di una democrazia rappresentativa, basata sul suffragio universale e sull'uguaglianza dei diritti e dei doveri, animata dalla fraternità. L'Italia doveva poggiare le sue fondamenta su un Parlamento forte in grado di rappresentare gli interessi supremi della Nazione e di controllare l'operato del governo²¹. Lo statista auspicava la creazione di un'assemblea nazionale degli interessi organizzativi fondata prevalentemente sulla rappresentanza eletta dalle organizzazioni professionali costituite nelle regioni. Per De Gasperi, lo Stato democratico italiano doveva basarsi su una netta separazione dei tre poteri: esecutivo, legislativo e giudiziario e sull'istituzione di una corte costituzionale in grado di fare rispettare la Carta. Per quanto concerne l'assetto territoriale, il politico proponeva la creazione delle regioni in grado di garantire il principio di libertà e collaborazione con il governo centrale come elemento per rinsaldare l'unità nazionale. Un ultimo sguardo era destinato al Mezzogiorno, afflitto dai problemi cronici che poteva trovare una parziale soluzione grazie all'istituto dell'autonomia.

4. Luigi Gedda e i comitati civici.

Il 18 aprile del 1948 è stata una data significativa per la Repubblica italiana. È il giorno dell'elezione del primo Parlamento. Le elezioni politi-

¹⁸ A. DE GASPERI, *Scritti e discorsi politici*, il Mulino editore, Bologna 2009, pp. 1150-1153.

¹⁹ Cfr. Enciclica *Rerum Novarum*.

²⁰ Cfr. MAURIZIO CAU, *La via maestra alla giustizia sociale. Alcide de Gasperi tra solidarismo e corporativismo*, in «Scienza e politica», 2009, n. 41, pp. 6-9.

²¹ Cfr. A. DE GASPERI, *op.cit.*, pp.1150-1158.

che si svolgono in un clima di forte polarizzazione che vede contrapposti due schieramenti: il Fronte popolare e la Democrazia cristiana, la vittoria di uno dei rispettivi campi avrebbe determinato la collocazione internazionale dell'Italia. La Democrazia cristiana riesce a vincere anche grazie all'aiuto dei comitati fondati da Luigi Gedda già leader dell'Azione cattolica²². Questi organismi intraprendono una vera e propria lotta contro il comunismo e l'astensionismo che erano sintetizzati negli slogan «Chi non vota, vota per i comunisti». I comitati riescono a fare breccia nelle menti e nei cuori del popolo italiano, trasmettendo dei messaggi che scatenano una reazione tra gli elettori²³. Queste strutture utilizzano una comunicazione rapida, efficace, volta a impressionare le persone. Come ha fatto notare Novelli, lo stile comunicativo adottato dalla struttura dei comitati si caratterizza per le immagini forti e i toni diretti²⁴. Gedda condivide le preoccupazioni di Pio XII, iniziando a elaborare un modello di organizzazione capillare che utilizza tutti gli strumenti a disposizione per favorire la vittoria della Democrazia cristiana²⁵. La struttura è coadiuvata da una serie di uffici, quello della mobilitazione, psicologico, stampa e delle spedizioni per convincere gli elettori a votare. Il presidente dei comitati concepisce l'appuntamento elettorale del 18 aprile come una grande battaglia che deve essere vinta, mobilitando tutte le migliori energie di tali organizzazioni da intendersi come politiche, presenti in diocesi e obbedienti al proprio vescovo. I comitati riuscirono ad attuare un'intensa opera di mobilitazione, raggiungendo anche le ultime parrocchie. Il tutto era accompagnato da manifestazioni e opere di prodigi miracolosi e dall'introduzione del culto della Madonna peregrina²⁶. Gedda condivide le preoccupazioni del Pontefice e concorda che deve essere esperito qualsiasi tentativo per vincere la battaglia elettorale, ogni minimo elemento dell'organizzazione è pensato per condizionare il voto degli elettori. Gedda è mosso da spirito di sacrificio, fedeltà e chiaro impegno totalizzante com'è stato ricordato da Giorgio Rumi. Lo stile del presidente è rigoroso, ritenendosi come un soldato della Chiesa, obbediente al verbo della Santa Sede e agli ordini del Pontefice. Secondo Mario Casella, esiste una componente psicologica del presidente dell'Azione cattolica che merita di essere analizzata con particolare attenzione. Gedda era per natura autoritario, non era un democratico. Aveva del potere che gli derivava dalla carica che ricopriva una concezione basata sull'obbedienza alle superiori direttive, e in questa prospettiva, parlava

²² Cfr. F. GENNACCARI, M. MAFFEI, *Al voto, al voto!*, Armando Curcio editore, Roma 2008, pp. 31-33.

²³ Cfr. E. NOVELLI, *I Manifesti politici*, Carocci editore, Roma 2021, pp. 44-45.

²⁴ Cfr. ID., *Le elezioni del 1948*, Donzelli editore, Roma 2008, pp. 14-29.

²⁵ Cfr. L. GEDDA, *18 Aprile 1948*, Mondadori editore, Milano 1998, pp. 2-20.

²⁶ Cfr. S. PIVATO, *Favole e politica*, il Mulino editore, Bologna 2015, pp. 31-35.

e discuteva volentieri con chi era in sintonia con lui, ma si trovava a disagio con chi vedeva le cose diversamente²⁷. Per Gedda gli obiettivi da raggiungere erano: il perfezionamento morale e religioso dei soci e l'educazione sociale e civile secondo gli insegnamenti della Chiesa, l'incremento della vita cristiana e la difesa della libertà della Chiesa in tutte le sue manifestazioni così come anche la restaurazione del regno di Cristo, nella famiglia, nella scuola, nelle pubbliche istituzioni, in tutta la vita economica sociale. Il presidente dell'Azione cattolica manifesta ripetutamente una serie di dubbi nei confronti della Dc come partito e della sua capacità strutturale poiché, a suo avviso incapace di tutelare gli interessi dei cattolici italiani. La vocazione di Gedda a indirizzare la politica italiana nel solco dell'influenza cattolica si era già manifestata durante l'agosto del 1943²⁸ ed era continuata anche negli anni del dopoguerra. L'esponente dell'Azione cattolica aveva parlato di un nuovo risorgimento fatto non contro i cattolici, ma dai cattolici. Gli obiettivi delineati da Gedda dovevano essere raggiunti attraverso la preghiera, l'azione e il sacrificio. L'intensa opera di mobilitazione dei comitati riesce a procurare degli enormi consensi alla Democrazia cristiana che balza dal 35,2% del 1946 al 48,5%, ovviamente anche la scissione del Partito socialista di unità proletaria aveva a sua volta diminuito i voti del Fronte popolare del 7,1%, come ricorda Gedda nelle sue memorie. La sola presenza di un partito di chiara ispirazione cristiana, secondo il medico cattolico non avrebbe determinato la sua vittoria. Gedda nel suo diario ricorda che la chiusura dei comitati civici, la trasformazione degli statuti dell'Azione cattolica e tutti gli altri fatti che colpiscono la classe dirigente del partito hanno finito per lasciare orfani gli elettori.

5. Conclusioni

Il presente lavoro ha avuto come obiettivo quello d'indagare i diversi approcci alla questione democratica italiana all'interno della cultura politica cattolica del dopoguerra. Come rilevato, l'Italia entra far parte dello scontro ideologico che si prospetta alla vigilia delle elezioni politiche dell'aprile 1948²⁹. A una lettura superficiale si pensa che il mondo cattolico sia un monolite, invece presenta delle forti differenze al proprio interno. I gesuiti, attraverso la Civiltà Cattolica, elaborano un modello di Democrazia "Naturaliter Christiana", che si realizza nella terza via tra il modello liberaldemocratico americano e quello sovietico: l'obiettivo è di salvaguardare i caratteri della

²⁷ Cfr. E. PREZIOSI, *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e nel paese*, Ave editore, Roma 2014.

²⁸ Cfr. *Lettera di Gedda a Badoglio*, agosto 1943.

²⁹ Cfr. S. COLARIZI, *op.cit.*, p. 117.

religione cattolica, coniugandoli con un regime che presenti le caratteristiche di uno Stato forte e cattolico, come la Spagna franchista e il Portogallo salazarista³⁰. Diverso è l'approccio del Pontefice, Pio XII che arriva ad accettare la Democrazia dopo una lunga analisi sull'esperienza dello Stato totalitario e autoritario che aveva negato i diritti della persona umana. La concezione che Pio XII ha della Democrazia è di un sistema protetto dall'ombrello della religione cristiana, solo le encicliche di Giovanni XXIII accetteranno in pieno tale sistema. La terza personalità, presa in esame, è quella di Alcide De Gasperi. Il politico è riuscito a coniugare la Democrazia con il Cristianesimo, identificando nella religione e nella Chiesa un elemento in grado di salvaguardare il sistema da possibili inquinamenti³¹. L'azione politica di De Gasperi è improntata alla ricerca della giustizia sociale e sul bene comune. De Gasperi concepisce la politica come una vera e propria missione nella quale deve essere coinvolto tutto il popolo, la questione sociale rivestirà un ruolo importante per l'azione dello statista. L'ultimo personaggio analizzato è Luigi Gedda, esponente dei comitati civici, che riesce a creare una "macchina da guerra" in grado di far vincere lo schieramento della Democrazia cristiana, Gedda si comporta come un vero e proprio "guerriero", la cui azione è ispirata ai principi della preghiera, azione, sacrificio e obbedienza al Papa³². I quattro personaggi esaminati rappresentano i differenti approcci alla questione democratica all'interno della cultura politica cattolica italiana nel periodo del dopoguerra. Pertanto diventa importante analizzare, con la doverosa minuzia, gli esponenti della cultura politica cattolica italiana che hanno cercato di condizionare con il loro intervento diretto la storia politica del nostro paese.

³⁰ Cfr. G. CRAINZ, *op.cit.*, pp. 32-33.

³¹ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *op.cit.*, pp. 129-130.

³² Cfr. L. GEDDA, *op.cit.*, pp. 2-20.

Quis iudicabit? La soggettività sovrana del «custode» della Costituzione

Pierpaolo Naso*

Abstract: This article deals with the democratic plebiscitary idea proposed by the jurist Carl Schmitt in the Weimar constitutional “experiment”. *Quis iudicabit?*: the President had the final decision, whose legitimacy dated back to the direct electoral relationship with the people. For his part, Hans Kelsen criticized Schmitt’s thought, seeing in it a “republican monarch” revival of Benjamin Constant’s theory. The last two years of the Weimar Republic were crucial for its very existence, under secessionist and subversive threats: as a jurist of the *Konservative Revolution*, Schmitt tried in his own way to save the institutional stability of the State.

Keywords: Guardian; President; Weimar; Plebiscite; Democracy.

1. Carl Schmitt “difensore” decisionista della Repubblica di Weimar?

In questo contributo esaminiamo l’attività scientifica di Carl Schmitt¹ da giurista protagonista della Repubblica di Weimar, integrandola nella compagine eterogenea e metapolitica della *Konservative Revolution*. Una volta esposta la polemica ai retaggi romantici² della liberaldemocrazia, Schmitt pubblicò il saggio su *Die Diktatur* (1921)³, con lo scopo di spiegare la molteplicità dei significati assunti nella storia. Seppur non nascondesse simpatie autoritarie,

* Dottore di Ricerca in Scienze Giuridiche e Politiche (XXXVII ciclo), Università di Roma “Guglielmo Marconi”.

¹ Cfr. A. GARGANO, *Il pensiero politico nella Repubblica di Weimar. Carl Schmitt, Hermann Heller, Gerhard Leibholz*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011, pp. 51-75; U.K. PREUSS, *Carl Schmitt and Weimar Constitution*, in AA. Vv., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, 2016, pp. 471-489.

² Cfr. C. SCHMITT, *Romanticismo politico* (1919), il Mulino, Bologna 2021.

³ ID., *La dittatura. Dalle origini dell’idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Settimo Sigillo, Roma 2006. Sull’argomento: P.P. PORTINARO, *Dittatura. Il potere nello stato d’eccezione*, in «Teoria politica», Annali IX, 2019, pp. 119-137; D. KELLY, *Carl Schmitt’s political theory of Dictatorship*, in AA. Vv., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, cit., pp. 217-244.

egli trattò questi temi con finalità scientifiche, durante il mandato presidenziale (1919-1925) del socialdemocratico Friedrich Ebert, e durante la presidenza (1925-1934) di Paul von Hindenburg. In questo testo, Schmitt indagava le origini dottrinarie e filosofiche della tipologia contemporanea di dittatura che si stava affermando, quella comunista-sovietica, ben prima del modello fascista. Gli ultimi anni della Germania guglielmina, videro l'affermazione di una dittatura militare *de facto*. Comandanti militari, come industriali e agrari, poco apprezzarono la transizione repubblicana, in cui comunque giocarono un ruolo dirigente politico ed economico importante: nel contesto pluralista weimariano era imprescindibile mantenere la tradizione prussiana. Per difendersi da nemici interni ed esterni, la Repubblica weimariana era ricorsa alla formazione dei *Freikorps*: ciò dimostrava che senza l'alleanza tra la casta militare e le forze partitiche democratiche, difficilmente sarebbe potuto esistere il neo-Stato. L'enigma del bilanciamento tra tutela dei diritti fondamentali e limitazione della libertà per il ristabilimento dell'ordine democratico fu una problematica centrale del "laboratorio" costituzionale weimariano⁴.

Facendo un'analisi dei diversi casi storici, dal *dictator pro tempore* dell'antica Roma ai principati, dal cromwellismo al bonapartismo e al leninismo, Schmitt distingueva due tipi di dittatura: 1) «sovrana», di rango gerarchico superiore, come potere primo e ultimo in ordine di tempo; 2) «commissaria», di rango gerarchico inferiore, e quindi con un potere delegato per risolvere una criticità particolare in un limite temporale. Schmitt rilevava dai *Discorsi* (1532) di Niccolò Machiavelli, che lo strumento dittatoriale risultò «un mezzo proprio della Costituzione repubblicana finalizzato alla salvaguardia della libertà»⁵. Al di fuori dall'ambito costituzionale, si indicava «cesarismo» la relazione dinamica tra il popolo e il capo carismatico.

Schmitt riprendeva anche la massima hobbesiana «*Auctoritas, non veritas, facit legem*» come principio di volontà decisionistica del *mandatum*: in democrazia, il «potere supremo» poteva reggersi sull'*acclamatio* plebiscitaria. L'istituto dittatoriale era ammesso in situazioni di necessità o di eccezionalità, con l'obiettivo di mantenere il regime costituzionale, per cui la norma pura non poteva bastare: «La dittatura commissaria sospende in concreto la Costituzione per difenderne l'esistenza»⁶. Invece, la sovranità rivoluzionaria si affermava in qualità di *pouvoir constituant*, che Schmitt faceva risalire a Emmanuel-Joseph Sieyès⁷.

⁴ Studi recenti: A. WIRSCHING, *Weimar, cent'anni dopo. La storia e l'eredità: bilancio di un'esperienza controversa*, Donzelli, Roma 2019; F. LANCHESTER, *Il costituzionalismo contemporaneo e l'incubo di Weimar*, CEDAM, Padova 2023; A. BALDASSARRE, *Weimar. Un costituzionalismo in mezzo al guado*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

⁵ C. SCHMITT, *La dittatura*, cit., p. 27.

⁶ *Ivi*, p. 172.

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 173.

In breve, il concetto di dittatura ebbe bisogno di un'aggettivazione e di una contestualizzazione storico-geografica e politico-giuridica. Schmitt aveva assistito⁸ allo «stato d'assedio» degli anni 1914-1918, e fino al 1921, l'impiego delle prime misure eccezionali nella neonata Repubblica contro sconvolgimenti interni e confinari. Al contempo, il bolscevismo russo stava realizzando su basi giacobine la «dittatura del proletariato», ossia un governo rivoluzionario sovrano che delegava potere e competenze ai «commissari del popolo», in vista della realizzazione dell'utopica società comunista⁹.

Lungo gli anni Venti, il giurista confermò in più opere il *Dezisionismus* e il *Politischen* come argomenti centrali per comprendere la storia politica e il presente. Sovrano andava indicato il soggetto – monarca, Papa, popolo – rappresentante di una volontà politica concreta. Per il giurista della *Konservative Revolution*, era impossibile tornare indietro: passato, presente e futuro convivevano nel medesimo “corpo” politico, e occorreva assegnare un'accezione nazionale alla democrazia, come venne espresso da Ernest Renan. Nel profluvio di definizioni giuridiche della *Verfassungslehre* (1928), Schmitt scrisse che: «Il potere costituente è volontà politica, cioè essere politico concreto»¹⁰. Il concetto di «potere costituente»¹¹ del popolo fu una questione fondamentale per la giurisprudenza del Novecento: esso in quanto affermazione rivoluzionaria nel diritto, rappresentava un movimento carico di soggettività e dinamicità comprensiva della qualità politica. La dottrina schmittiana si opponeva al positivismo funzionalista di Hans Kelsen perché manchevole di obiettivi propriamente politici. Difatti, nell'interpretazione schmittiana al testo costituzionale weimariano, la fondatezza stessa dello Stato costituzionale prescindeva dal soggetto sovrano, ossia «la volontà del popolo tedesco»¹².

Annoverato tra i fautori dell'«antiformalismo»¹³, Schmitt pensava a un modello di diritto concretamente politicizzato. La schmittiana *Dottrina della Costituzione* si opponeva a quella di Kelsen, definita metaforicamente un «guscio vuoto»¹⁴ del liberalismo normativista. Kelsen e Schmitt comunque condividevano il superamento del concetto di Stato, preferendo l'«ordinamento

⁸ Cfr. biografie schmittiane di J. W. BENDERSKY, P. NOACK e R. MEHRING.

⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Voce per una enciclopedia* (1926), in Id., *La dittatura*, Settimo Sigillo, Roma 2006, pp. 309-310.

¹⁰ Id., *Dottrina della Costituzione* (1928), Giuffrè, Milano 1984, pp. 109-110.

¹¹ Una critica: Cfr. H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, pp. 174-193.

¹² C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 24.

¹³ R. CAVALLO, *L'antiformalismo nella temperie weimariana*, Giappichelli, Torino 2009; si vedano anche: D. DYZENHAUS, *The concept of the rule-of-law State in Carl Schmitt's Verfassungslehre*, in AA. VV., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, cit., pp. 490-509; A. BALDASSARRE, *Weimar. Un costituzionalismo in mezzo al guado*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024, pp. 255-336.

¹⁴ C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 82.

giuridico». Non escludendo che la norma dovesse porsi come sinonimo di legalità, per dare una «sostanza» al diritto costituzionale e con lo scopo di dare senso all'esistenza politica, occorre una progressiva affermazione della legittimità – dinastica oppure democratica –, in conformità alla decisione sovrana: «La legittimità della Costituzione di Weimar si basa sul potere costituente del popolo tedesco»¹⁵. Schmitt assegnava al popolo tedesco il potere «sovrano» costituente e al Presidente del Reich il potere «commissario», ossia autorizzato dall'elezione diretta di poter rappresentare l'unità politica: in realtà si indicavano così titolari di sovranità due soggetti connessi, l'uno collettivo all'altro monocratico. Nonostante la consultazione elettorale e il rapporto di fiducia con il Cancelliere, il Reichstag, in quanto luogo di «discussione» e di suddivisione pluralista tra partiti, risultava in secondo piano per Schmitt, che proponeva una democrazia¹⁶ *sui generis*, accentuata sull'appello popolare, il «plebiscito (*Plebiszit*)». Ciò era previsto esplicitamente dall'Art. 41 Cost., a sua volta connesso al potere presidenziale di scioglimento del Reichstag in base all'Art. 25 Cost.

Lungo gli anni '20, Schmitt non nascose simpatie per il fascismo italiano, condividendone la polemica anti-liberale e anti-parlamentarista, ma perseguiva una certa coerenza in favore del presidenzialismo weimariano, proponendovi l'accentuazione democratica in senso «plebiscitario» e «identitario»¹⁷. Il presidenzialismo era un modello che rispondeva alle esigenze politiche post-liberali: secondo Max Weber¹⁸, cesarismo e guide carismatiche avrebbero caratterizzato il superamento della liberaldemocrazia ottocentesca. Venuto meno il Kaiser, nel percorso avviato verso la realizzazione di una «democrazia diretta», la nuova Repubblica necessitava in ogni caso di un soggetto terzo garante della *Verfassung*, giacché il Cancelliere era espressione di una maggioranza assembleare. Nel periodo costituente weimariano, un sostenitore convinto del presidenzialismo fu proprio Weber, in polemica con Gerhard Anschütz. Anche Schmitt proponeva una politicizzazione della Costituzione. Schmitt soprattutto rafforzava teoricamente la separazione del *Politischen* da poteri «neutrali» come burocrazia ed economia. Nel pieno del dibattito pubblico sul processo costituente, Weber non aveva risparmiato pesanti invettive al parlamentarismo e alla gestione clientelare del potere da parte dei partiti¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, pp. 125-126.

¹⁶ Sul tema: C. MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA, *Carl Schmitt: parlamentarismo versus democrazia* e D. NEGRO, *Schmitt y el liberalismo*, in «Carl Schmitt Studien», Settimo Sigillo, Roma, n.1, 2000, pp. 7-48; W. RASCH, *Carl Schmitt's defence of democracy*, in AA. Vv., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, cit., pp. 312-337.

¹⁷ Si veda: F. MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 63-152.

¹⁸ Cfr. M. WEBER, *I tre tipi puri di dominio legittimo* (1922), in Id., *Economia e società. Dominio*, Donzelli editore, Roma 2016, pp. 549-561.

¹⁹ Cfr. ID., *Il Presidente del Reich* (1919), in Id., *Scritti politici*, Donzelli editore, Roma 1998, pp. 231-236.

Come Weber²⁰, anche Schmitt²¹ fece notare come il modello ottocentesco liberale-parlamentarista risultava obsoleto, mentre andava costituzionalizzata la figura del capo carismatico in quanto rappresentante di una nuova politica anti-borghese, decisionista e plebiscitaria: a fianco del pensiero di Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Juan Donoso Cortés²², il giurista rielaborava così il «mito politico» di Georges Sorel²³. Il decisionismo non mostrava velleità in questi termini polemici, bensì ricercava la legittimità a partire dalla periodica consultazione popolare e dall'eccezionalità storica costituente. Era così più chiaro tutto l'*excursus* analitico sulla storia costituzionale moderna operato da Schmitt per spiegare le necessità coeve della Repubblica weimariana: l'esempio bonapartista, tuttavia, non significava un espediente per la riproposta di una monarchia popolare, poiché la *acclamatio* plebiscitaria confermava invece la tenuta della forma repubblicana²⁴. Schmitt precisava che Friedrich Ebert, in qualità di fondatore dell'istituzione presidenziale, aveva assunto già poteri straordinari per salvare l'integrità del Reich dai tentativi secessionisti regionali e dai colpi di Stato. Dall'Art. 48 Cost., il Presidente poteva sia assumere una funzione di *pouvoir neutre* e *pouvoir modérateur* tra partiti in contrasto, sia ergersi come «custode» acquisendo i poteri emergenziali, nonostante i limiti previsti dall'Art. 50 Cost. L'instabilità statuale e le «emergenze» dichiarate producevano *de facto* una situazione eccezionale e storica: «l'eccezione serve a confermare la forza della regola»²⁵.

2. L'interpretazione del concetto di «custode» della Costituzione weimariana

Mentre il parlamento avrebbe rivestito il ruolo della «dittatura sovrana» sia in occasione della prima seduta costituente sia in situazioni normali in quanto potere ultimo, il Presidente del Reich²⁶ avrebbe potuto agire soltanto in

²⁰ Su Weber, si vedano: A. BOLAFFI, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002, pp. 187-208; H. HOFMANN, *Legittimità e legalità. Per la critica della sociologia del potere di Max Weber*, in AA. VV., *Materiali per una cultura della legalità*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 1-24.

²¹ Cfr. C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* (1923), Giappichelli, Torino 2004.

²² Cfr. ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 75-86.

²³ Cfr. ID., *La teoria politica del mito* (1923), in ID., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 11-25.

²⁴ Cfr. ID., *Dottrina della Costituzione*, cit. pp. 458-460.

²⁵ Cfr. ID., *La dittatura del Presidente del Reich secondo l'art. 48 della Costituzione di Weimar* (1924), in ID., *La dittatura*, Settimo Sigillo, Roma 2006, pp. 249-301.

²⁶ Cfr. ID., *Reichspräsident und Weimarer Verfassung* (1925), in ID., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, pp. 24-32.

veste di «dittatura commissaria»: da una parte, un consorzio compromissorio che reagiva come un unico soggetto; dall'altra un Capo dello Stato legittimato da elezioni dirette, ad acquisire poteri sovrani confondibili con quelli commissari. Secondo Schmitt, la figura monocratica del Presidente²⁷ del Reich avrebbe rivestito un ruolo unitario – tramite *acclamatio* – di *pouvoir neutre*, abbandonando alla «discussione» assembleare le divisioni tipiche della «pollicrazia». Dall'Art. 73 Cost. era possibile ricorrere all'istituto referendario, in cui il Capo dello Stato esercitava un ruolo di preminenza rispetto al parlamento e all'elettorato richiedente. Tra gli strumenti radicali di democrazia diretta, Schmitt mostrava preferenza per il plebiscito (*Plebiszit*) rispetto al referendum (*Volksentscheid*) e alla proposta di legge popolare (*Volksbegehren*): l'elezione presidenziale riguardava la consegna fiduciaria e l'autorizzazione di un mandato a un soggetto politico caricato di responsabilità; invece, la consultazione referendaria poneva due quesiti formali («sì» e «no») su una questione oggettiva, per cui il popolo si sarebbe trovato diviso. Inoltre, il referendum comportava dei rischi di strumentalizzazione da parte di alcune frange interessate a provocare destabilizzazioni²⁸. In ogni modo, la duplice formula di «dittatura» enunciata da Schmitt risultava un mezzo paradossale per «salvare» la giovane e instabile democrazia weimariana.

Nel 1931, dunque nell'ultima fase critica della politica weimariana, Schmitt pubblicava *Der Hüter der Verfassung*, confermando quanto sostenuto nei saggi costituzionalisti e politologici precedenti. La perdita di consenso dei partiti weimariani, automaticamente consentiva la crescita progressiva dei movimenti nazionalsocialista e comunista. In virtù delle sue posizioni favorevoli a un rafforzamento del sistema presidenzialista, Schmitt entrò nell'«anticamera del potere» a sostegno di Paul von Hindenburg e di Franz von Papen²⁹. Per Schmitt, gli strumenti del Presidente – ovvero la decisione ultima e il suo alto ruolo politico, ma al medesimo tempo neutro rispetto ai partiti – andavano distinti dal ruolo giudiziale tipico dei tribunali. Dagli Stati Uniti d'America, l'istituzione di una *Supreme Court* risultava un modello esemplare per la giurisprudenza tedesca, mentre la Costituzione weimariana non affidava al «potere giuridizionale» (Prima parte, Capo VII, Artt. 102-108) un ruolo di vero «garante»: si premetteva che lo *Staatsgerichtshof* nel corso degli anni avrebbe dovuto essere riformato³⁰.

²⁷ Si veda: C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, Giuffrè, Milano 2019, pp. 71-73.

²⁸ Cfr. C. SCHMITT, *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare*. Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato, Giuffrè, Milano 2001, pp. 21-86.

²⁹ Cfr. J.A. BACH, *Franz von Papen in der Weimarer Republik. Aktivitäten in Politik und Presse 1918-1932*, Droste Verlag, Düsseldorf 1977; U. HÖRSTER-PHILIPPS, *Konservative Politik in der Endphase der Weimarer Republik. Die Regierung Franz von Papen*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1982.

³⁰ Cfr. C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, cit., pp. 85-86.

Dunque, «*quis iudicabit?*». Nel caso del Reich tedesco, secondo Schmitt, la Corte costituzionale svolgeva un ruolo interpretativo e sanzionatorio su controversie attinenti a diritti fondamentali dei cittadini, a problematiche dell'amministrazione o del federalismo. Mentre il legislatore produceva il quadro normativo-legale, analogamente la giurisdizione rimaneva vincolata alla legge. La risoluzione effettiva sul caso d'«eccezione» spettava al vero «custode», il Capo dello Stato con il governo del Cancelliere, ritenendo il Reichstag incapace di giungere all'unitarietà decisionale: l'esecutività di difendere l'ordine costituzionale doveva tradursi soltanto in un'*Entscheidung* sovrana, caricata di legittimità politica. Critico verso lo *status quo* parlamentarista, la struttura federale³¹ e il «vuoto formalismo» kelseniano, per Schmitt, la Costituzione abbisognava invece di sostanza politica concreta³².

Preoccupato della «concreta situazione costituzionale», Schmitt si schierò contro «pluralismo, policrazia e federalismo». Questi tre poteri apparentemente diversi, attraverso questioni e mezzi partitici, economici e localistici, risultavano accomunati nell'«opposizione contro una compiuta e totale unità statale», tanto che: «Il Reich tedesco attuale si trova in questa intricata confusione di forze centrifughe e in un sistema di contromovimenti centripeti»³³.

Inoltre, ragionando realisticamente in termini di potenza per la politica estera, Schmitt riteneva perciò imprescindibile l'integrità politico-territoriale, abrogando il modello federalista. La struttura costituzionale dunque includeva molte caratteristiche dello Stato di diritto borghese in forma di «*status mixtus*» tra poteri esecutivi e legislativi. Erano più evidenti le contraddizioni dello Stato «neutrale», con un governo «dei partiti», rispetto allo sviluppo sociale sempre più richiedente una rinnovata reciprocità tra partecipazione plebiscitaria e intervento decisionale. Occorreva superare le vecchie «antitesi» preconcepite, ormai scalzate dalla commistione «totale» tra lo Stato interventista e la società caratterizzata da elementi costituenti epocali, sopravvenuti dalla Grande guerra. Schmitt riaffermava il concetto di *Politischen* e introduceva anche la posizione filosofica dell'amico Ernst Jünger tra le nuove categorie da assumere nella dottrina giurisprudenziale, ovvero lo «Stato totale» contestualmente legato alla «mobilitazione totale»³⁴.

Invece, il parlamentarismo sostenuto da Kelsen³⁵ e il relativo pluralismo partitico risultarono, a Schmitt, incapaci a sopravvivere alla politica di massa.

³¹ G. ANSCHÜTZ, K. BILFINGER, C. SCHMITT, E. JACOBI, *Der deutsche Föderalismus. Die Diktatur des Reichspräsidenten*, De Gruyter, Berlin, 1924.

³² Cfr. C. SCHMITT, *Il custode della Costituzione* (1931), Giuffrè, Milano 1981, pp. 25-109.

³³ *Ivi.*, pp. 113-114.

³⁴ *Ivi.*, pp. 124-125. Riprendendo: E. JÜNGER, *La mobilitazione totale* (1930), in *Scritti politici e di guerra, 1919-1933*, LEG, Gorizia 2005, Volume III, pp. 156-181.

³⁵ Si veda H. KELSEN, *Il primato del parlamento* (1921-1934), Giuffrè, Milano 1982.

La volontà plebiscitaria dell'elettorato tedesco avrebbe invece consegnato al Presidente un mandato «neutrale» rispetto alle divisioni parlamentariste, classiste e federaliste. Ciò significava avere al vertice dello Stato un capo politico da interpretare – all'Art. 48 Cost. – come «commissario» supremo garante dell'unità nazionale. Anche in materia finanziaria, l'ordinamento affidava al Presidente e al Cancelliere la facoltà di intervenire nei casi di emergenza. A riguardo, Schmitt si relazionò con Erwin Jacobi e Richard Thoma, ribadendo quanto realisticamente la Repubblica weimariana stava trasformandosi sempre più in uno Stato «economista»³⁶. A fronte dell'abusata procedura dei poteri d'emergenza, l'interpretazione dell'Art. 48 Cost., il Presidente «custode» si rivelava *de facto* un «dittatore» obbligato a garantire la tenuta dell'ordine che veniva da una parte minacciato da forze eversive e, dall'altra parte frenato dall'indecisionismo parlamentarista. Da questa prassi determinante un'eccezionalità storica, Schmitt giustificava la sua proposta di rafforzamento politico-istituzionale *de iure* della figura presidenziale, diffidando del regime parlamentare. Rifacendosi stavolta all'esperienza post-rivoluzionaria di Benjamin Constant, Schmitt richiedeva una razionalizzazione della separazione dei poteri: come sostituto del Kaiser, il Presidente acquisiva un «fondamento democratico», ponendo in secondo piano le funzioni del Reichstag³⁷.

Dal suo canto, Kelsen³⁸ criticava il presidenzialismo radicale schmittiano, intravedendovi una riproposizione della teoria monarchica di Constant. Come indicato dalla tipologia giurisdizionale del nuovo modello repubblicano austriaco, secondo il normativista, la Corte costituzionale poteva fungere da «custode» neutrale sopra le parti anche in altri ordinamenti giuridici come quello weimariano. Inoltre, al contrario di Schmitt, Kelsen evidenziava un possibile ruolo di «custode» da parte del parlamento, in quanto organo costituente ed espressione di democrazia pluralista. La dicotomia filologica fu esemplare, dove la democrazia parlamentarista-liberale kelseniana si opponeva alla democrazia «plebiscitaria» autoritaria schmittiana. L'opposizione tra le teorie di Schmitt e Kelsen consisteva nella rispettiva preferenza: del primo per l'«essere (*Sein*)» del soggetto decisionista sull'eccezionalità; del secondo per il «dover essere (*Sollen*)» della norma spolitizzata su un tempo indefinito³⁹.

³⁶ Cfr. C. SCHMITT, *Il custode della Costituzione*, cit., pp. 176-199.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 203-242.

³⁸ La critica a Schmitt: H. KELSEN, *Chi deve essere il custode della Costituzione?* (1931), in *Id*, *La giustizia costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 229-291.

³⁹ Sul tema: P. PETTA, *Schmitt, Kelsen e il Custode della Costituzione* in «Storia e politica», Università di Palermo, Giuffrè, Milano, n. 3, 1977, pp. 505-551; O. BEAUD, P. PASQUINO (a cura di), *La controverse sur «le gardien de la Constitution» et la justice constitutionnelle. Kelsen contre Schmitt*, Editions Panthéon-Assas, Paris 2007; S.L. PAULSON, *Hans Kelsen and Carl Schmitt: growing discord, culminating in the "Guardian" controversy of 1931*, in AA. VV., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, cit., pp. 510-546; A. CARRINO, *La*

3. *Legalità della Costituzione e legittimità del plebiscito*

Alle fatiche domande hobbesiane «*Quis iudicabit?*» e «*Quis interpretabitur?*» sull'origine della sovranità, Schmitt rispose risolutivamente con la formula del Presidente «custode della Costituzione», atto a decidere anche sull'indicazione «amico-nemico» dello Stato. Ma una volta stabilito il soggetto garante e responsabile della «legalità» costituzionale, urgeva rispondere alla terza ipotetica domanda «*Quis custodiet ipsos custodes?*»: Schmitt analogamente conferiva al popolo tedesco la facoltà di generare una «legittimità» del nuovo tipo plebiscitario al suo «custode». Secondo l'interpretazione del giurista, quindi l'oggetto della Costituzione includeva due soggetti sovrani legati fra loro, corroborando anche la dicotomia fondativa del *Politischen*: così come popolo e nazione, democrazia e nazionalismo non finivano in contrasto, bensì percorrevano il fine medesimo di consolidare l'unità politica. Schmitt affermava un'interpretazione rivoluzionaria-conservatrice della Costituzione, in cui le tradizioni e il «plebiscito (*Plebiszit*)» quotidiano offrivano una sostanza politica alla forma positivista.

Nel 1932, oltre che pubblicare il testo revisionato su *Der Begriff des Politischen*, Schmitt volle esprimere con *Legalität und Legitimität*⁴⁰, l'ultima difesa della Costituzione di Weimar nella sua fase più critica e terminale. Il giurista si inseriva così nel dibattito⁴¹ giurisprudenziale e politologico. Una problematica affrontata da Schmitt in questo saggio riguardava la prassi di tipo procedurale delle leggi e dei decreti d'emergenza: nuovamente vi era una mancanza di sostanza nelle deliberazioni assembleari. La «legalità» normativa rischiava di rimanere una materia quantitativa non giustificata dalla dimensione politica qualitativa: la dissertazione schmittiana puntava a dare senso politico alla Costituzione. La maggioranza parlamentare andava considerata come «gioco» per raggiungere un numero fittizio, e per giunta, a seguito di una serie di compromessi forzati. Lo Stato legislativo parlamentare, in quanto sistema chiuso di «legalità» in crisi di «legittimità» popolare da rinnovare. A detta di Schmitt, il parlamentarismo, fondandosi sul principio pluralista di «uguale *chance*» per raggiungere il potere, arrischiava di provocare reazioni sempre più nefaste: vi era un riferimento implicito alle forze anti-weimariane del nazionalsocialismo e del bolscevismo che, un regime indecisionista, come quello assembleare, non sarebbe stato in grado di porre definitivamente al

Costituzione come decisione. Contro i giusmoralisti, Mimesis, Milano 2019, pp. 135-184; ID., *Weimar. Critica di una Costituzione*, Mimesis, Milano 2020, pp. 255-286.

⁴⁰ Cfr. C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität* (1932), in ID., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker und Humblot, Berlin 1985, pp. 263-350.

⁴¹ Cfr. M. LA TORRE, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari 2006.

bando. Questo compito poteva spettare al Presidente, con un atto di forza come consentito dall'Art. 48 Cost⁴².

Quindi, Schmitt definiva tre «legislatori straordinari (*außerordentliche Gesetzgeber*)»: 1) il parlamento, «*ratione materiae*», in cui «la pura matematica diventa pura inumanità»; 2) la comunità nazionale tedesca, «*ratione suprematistis*», attraverso gli strumenti sovrani del plebiscito, del referendum e dell'iniziativa popolare; 3) il Presidente del Reich, «*ratione necessitatis*», creatore di diritto *praeter e contra legem*⁴³. Il Tribunale costituzionale (*Staatsgerichtshof*)⁴⁴ del Reich weimariano, secondo Schmitt, in questo contesto avrebbe dovuto continuare a svolgere il ruolo di giurisdizione separata dalle scelte politiche. Nell'epilogo concettuale del saggio, egli non risparmiava polemiche alla situazione disarmonica e stagnante del tempo, in cui si contrapponevano due versioni politico-giuridiche, la «legittimità democratico-plebiscitaria» e «legalità parlamentare»⁴⁵. Pertanto, era evidente l'aspirazione di Schmitt a voler «salvare» la Repubblica weimariana.

Egli riconfermava il concetto di «vita concreta» del *Politischen* come «legittimità» di base per l'ordinamento giuridico concreto in un ciclo dinamico: costituzionalizzazione del *politico* e una politicizzazione⁴⁶ dello Stato costituzionale. Non va sottovalutato il ritorno del cesarismo come fenomeno epocale delle democrazie di massa e si può notare come Schmitt abbia inteso il Presidente certamente come figura carismatica e capo politico, ma da costituzionalizzare ulteriormente, oltre che come legislatore straordinario «*ratione temporis ac situationis*». Nell'ottica schmittiana, in aggiunta ai provvedimenti amministrativi temporali d'emergenza, al Reichspräsident andava affidata un'autonoma e rafforzata facoltà di emanazione decreti avente forza di legge ordinaria. «*Quis iudicabit?*» rimaneva il quesito amletico per una svolta decisionistica della democrazia pluralista. L'allora Stato parlamentare e partitico si rivelava «totale per debolezza» conseguentemente alle spinte pluralistiche, mentre per Schmitt, occorreva una democrazia presidiale legittimata dal popolo: «Si conferma anche qui la formula del grande architetto costituzionale Sieyès: autorità dall'alto, fiducia dal basso». La politica andava ritenuta fondatrice del diritto: la coppia «decisione-legittimità» doveva necessariamente concepire, riformare, coesistere e proteggere la relativa «norma-legalità»⁴⁷.

⁴² Cfr. C. SCHMITT, *Legalità e legittimità* (1932), il Mulino, Bologna 2018, pp. 64-66.

⁴³ Cfr. *Ivi.*, pp. 71-118.

⁴⁴ Cfr. C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, cit., p. 86; F. LANCHESTER, *Le costituzioni tedesche da Francoforte a Bonn. Introduzione e testi*, Giuffrè, Milano 2009, p. 239.

⁴⁵ Cfr. C. SCHMITT, *Legalità e legittimità*, cit. p. 122.

⁴⁶ Cfr. *Id.*, *Il concetto di 'politico'* (1932), in *Id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 87-165. Inoltre: E. W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 115-136.

⁴⁷ Cfr. C. SCHMITT, *Legalità e legittimità*, cit., pp. 124-126.

La differenza tra «stato d'emergenza»⁴⁸ e «stato d'eccezione» si rivelò concretamente nel «crepuscolare» 1932, ossia l'anno cruciale dello scontro tra il Reich e i Länder, ma anche il periodo ultimo in cui il Presidente poteva sciogliere le formazioni eversive e riformare lo Stato weimariano, soltanto con un'assunzione sovrana del potere costituente. Il *Präsidialkabinett* di Franz von Papen sperava che con strumenti di forza militare e istituzionale si potesse riuscire a creare una svolta autoritaria e aristocratica nella Repubblica di Weimar. Ma dopo il *Preussenslag*⁴⁹ a perdere legittimità fu l'intero *status quo* weimariano in "sclerotizzazione": non bastò la sentenza d'incostituzionalità del *Reichsexekution*, poiché l'assunzione dei poteri regionali da parte dello Stato era stata *de facto* ormai ultimata. Con il ricorso all'Art. 48, la prassi delle ordinanze aveva scavalcato la norma: vi era una «motorizzazione» semplificatrice e accelerata dell'attività legislativa, in cui gli atti presidenziali venivano eseguiti dalla burocrazia civile e militare⁵⁰.

In conclusione, pensata così da Schmitt, la democrazia diretta si presentava *sui generis*, in virtù di una legittimazione dal «presupposto plebiscitario»: proponendo di rafforzare nella Costituzione il legame tra popolo e Presidente, si intendeva politicizzare le figure sovrane per neutralizzare l'incombenza di una «guerra civile». La lunga esperienza weimariana e la proposta democratico-plebiscitaria di Schmitt si conclusero nel 1933. Non tornò più a discutere in favore di modelli di democrazia, rimanendo disilluso da Weimar. Egli fu uno dei pochi esponenti della *Konservative Revolution* a aderire al nazional-socialismo seppur per un breve periodo e con riserve che gli costarono l'isolamento: motivo per cui occorre distinguere e contestualizzare l'*engagement* schmittiano alla luce delle situazioni storiche in cui si trovò. In parallelo alla controversa "parentesi" politica degli anni Trenta, tuttavia, Schmitt sviluppò la teoria istituzionalista – da Maurice Hauriou e Santi Romano – che comportava a un'integrazione del decisionismo e del normativismo nella complessità innovativa dell'«ordinamento giuridico concreto».

⁴⁸ Cfr. W.E. SCHEUERMAN, *State of emergency*, in AA. Vv., *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, cit., pp. 547-569.

⁴⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Discorso conclusivo davanti alla Suprema Corte di Stato a Leipzig* (1932), in Id., *Posizioni e concetti*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 293-301.

⁵⁰ Cfr. ID., *Il problema della legalità* (1950), in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 280-281.

