

Babele. Osservatorio sulla proliferazione semantica

Democrazia, s.f. Otane, chi era costui? Un personaggio di fantasia messo in scena da Erodoto (*Storie*, III, 80-83). Discutendo delle forme di governo, Otane si dissocia da chi difende l'oligarchia e la monarchia. E opta per il governo dei molti (cioè dei più), il quale si fregia del "nome più bello", isonomia. Che significa eguaglianza per tutti della legge. Il termine "democrazia" compare, sempre in Erodoto, più tardi, in contesto storico, laddove si fa riferimento al fatto che Clistene istituì in Atene, dopo la caduta di Ippia, "le tribù e la democrazia" (VI, 131, 1). La democrazia è dunque sì, per la tradizione classica, una forma di governo, ma non originaria come la monarchia e l'aristocrazia. È il frutto di una conquista. Ed è il governo "quantitativo" del numero. È stato del resto congetturato, in sede filologica e storiografica, che abbia avuto inizialmente un significato negativo. Inventata cioè dagli avversari, è stata fatta poi propria dai sostenitori. Democrazia è comunque il potere del *demos*: una circoscrizione amministrativa dell'Attica, ma anche il popolo riunito in assemblea. La democrazia, del resto, sino al XVIII secolo, è concepita come "diretta", cioè onnipartecipativa e assembleare. Di qui deriva la costante denuncia circa la sua impraticabilità, o anche, come in Platone, circa la sua intrinseca mediocrità.

La folgorazione arriva però da Aristotele, per il quale si può operare in vista del bene comune o in vista dell'interesse di qualcuno. In quest'ultimo caso sono in azione forme di governo degenerate: "La tirannide è infatti una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri" (*Politica*, III, 1279b). Aristotele sa cioè che i più sono i non abbienti e i nulla-

tenenti, i quali, in presenza della democrazia, si organizzano e trasformano il governo dei più nel loro governo. Quando entra in gioco il numero il governo politico diventa insomma egemonia sociale. Per esorcizzare la disgregatrice potenza sociale del numero Aristotele propone allora, con la *politia*, correttivi di ordine censitario e rappresentativo.

Lungo è poi il cammino della democrazia dei moderni. Per Hobbes il termine equivale ad anarchia (*Leviathan*, XIX). Per Spinoza è il governo della società su se stessa (*Tractatus theologico-politicus*, XVI). Per Rousseau, al contrario, la democrazia, sempre "diretta", è adatta a un popolo di dèi, non agli uomini (*Du contrat social*, III, 4). È comunque con le rivoluzioni politiche di fine Settecento che numero e rappresentanza si compenetrano. Per Robespierre la democrazia "è uno stato in cui il popolo sovrano fa da solo ciò che può fare da solo e per mezzo di delegati ciò che non può fare da solo" (*Discours*, X, 92). È ormai la rappresentanza che doma il numero, consentendogli nel contempo di affermarsi. Ciò non impedisce a Tocqueville di considerare detestabile la massima che in politica la maggioranza ha il diritto di fare tutto.

Nel *Manifesto* il programma politico di Marx ed Engels, riprendendo in chiave positiva la riflessione di Aristotele, prevede invece la "conquista della democrazia", ovvero la trasformazione della maggioranza proletaria in classe dominante. Le antinomie della democrazia non possono però a tutt'oggi dirsi risolte. Insieme di regole da tutti contrattate, tirannide di una maggioranza insidiata dal plebiscitarismo, veicolo politico di progressivo riequilibrio sociale. Quante altre cose ancora è la democrazia possibile?

BRUNO BONGIOVANNI

La democrazia è un dialogo ragionante

di Franco Sbarberi

Guido Calogero

LE REGOLE DELLA DEMOCRAZIA E LE RAGIONI DEL SOCIALISMO

introd. di Norberto Bobbio,
a cura di Thomas Casadei,
pp. 148, € 15,50,
Diabasis, Reggio Emilia 2001

Uscita in prima edizione a Roma nel 1968, questa raccolta di scritti politici di Calogero vede ora la luce, con un'accurata introduzione di Thomas Casadei, nella "Biblioteca di cultura civile" della Diabasis diretta da Maurizio Viroli. I primi due saggi, *L'abbcia della democrazia* e *La giustizia e la libertà*, furono scritti negli anni della militanza azionista; il terzo, *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, risale invece al 1964. Nella prefazione del 1968, Calogero aveva ricordato che al centro del libro vi è un tema di fondo:

"quello dei nessi inscindibili che legano le istituzioni della libertà politica con gli ordinamenti della giustizia sociale, e delle conseguenze che da tale connessione derivano per la teoria della politica, del diritto e dello stato". La battaglia per l'universalizzazione dei diritti civili era stata iniziata dall'intera famiglia liberale. Ma soltanto l'ala radicale del liberalismo e il movimento socialista nel suo insieme si erano prima battuti per l'universalizzazione dei diritti politici e poi per l'acquisizione dei diritti sociali. In questa impresa, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, si erano distinti soprattutto gli anglosassoni, da John Stuart Mill a Leonard T. Hobhouse, dai fondatori della Fabian Society a Harold Laski, tra i più lucidi a comprendere che senza una tutela generalizzata dei diritti civili e politici e senza un quadro di certezze pubbliche in materia economico-sociale non esistono le condizioni di una *equal liberty*. Nell'Italia fra le due guerre, Carlo Rosselli era stato colui che aveva riproposto per primo l'idea suggestiva della libertà eguale, cercando di temperare le ragioni dell'autonomia degli individui con quelle della giustizia sociale, ma nel 1937 i sicari francesi di Mussolini avevano interrotto violentemente la sua ricerca.

Il socialismo liberale di Rosselli aveva collocato il liberalismo e il socialismo in una sequenza storico-politica differenziata, anche se idealmente mirata all'arricchimento progressivo del valore della libertà. Il liberalsocialismo di Calogero nasce invece dal proposito di dimostrare la complementarità inscindibile del liberalismo come teoria politica della libertà e

del socialismo come teoria economica della giustizia. Per compiere questa operazione Calogero privilegia un liberalismo svincolato dagli assunti liberisti e un socialismo che metta in discussione non la produzione capitalistica come tale, bensì i criteri di distribuzione della ricchezza.

Dietro la ricerca della connessione fra le idee di giustizia e libertà c'è un proposito di apostolato laico, l'assunzione che dietro ogni persona c'è una persona che vale come te e che postula "parità di diritti". L'emancipazione vera non si risolve semplicemente in un'azione non impedita e non costretta, ma nell'agire giusto, "nel dare a ognuno tanta libertà quanto sia compatibile con una pari libertà degli altri". Al valore dell'unità della libertà corrisponde, per Calogero, il valore dell'unità democratica, come espressione del dovere di ascoltare e di tener conto delle opinioni e delle preferenze altrui. Il dialogo ragionante è l'essenza della democrazia perché presuppone cittadini liberi ed egualmente interessati alla formazione delle scelte pubbliche in un clima di tolleranza e di reciproco rispetto.

Ricorda giustamente Casadei (come in precedenza Gabriele Giannantoni, Salvatore Veca e Stefano Petrucciani) che la filosofia del dialogo di Calogero ha avuto il merito di anticipare temi cruciali sia dell'etica del discorso di Karl Otto Apel sia della democrazia deliberativa di Jürgen Habermas. Ma occorre aggiungere che la giustizia sociale e la politica democratica non si alimentano soltanto con le mediazioni teoriche e con l'etica dell'altruismo, ma anche con la mobilitazione di massa e l'esplicitazione del dissenso. La politica, infatti, vive e cresce nel conflitto.

Calogero è perfettamente consapevole che la conflittualità, in un quadro costituzionale di regole condivise e rispettate, è un elemento fisiologico di una moderna democrazia e non una patologia da evitare; ma, anziché evidenziare la contrapposizione delle alternative politiche e degli interessi materiali, come Gobetti e Rosselli, privilegia l'unità di propositi in vista del bene comune. Il tasto su cui batte e ribatte non è la reazione puntuale alle ingiustizie perpetrate dai potenti, bensì l'*habitus amandi alios* che dissolve i gretti confini dell'egoismo individuale. Questa ricerca febbrile dell'unità è stata evidenziata anche da Bobbio, convinto, non diversamente da chi scrive, che ciò abbia molto a che fare, sia pure in un contesto laico, con "la lezione evangelica".

sbarberi@cisi.unito.it

Demagoghi e maggioranze

di Pier Paolo Portinaro

Luciano Canfora

CRITICA DELLA RETORICA DEMOCRATICA

pp. 120, € 9,50,
Laterza, Roma-Bari 2002

È una grande scuola di giudizio quella del realismo politico, a cui gli storici antichisti si alimentano (e faremo bene a frequentarla tutti di più, riforme degli studi permettendo). Canfora la rinforza attingendo alla tradizione marxista una più controversa lezione. Sul primo versante, le pagine dedicate al processo a Socrate, che aprono riprendendo temi del precedente *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci* (Sellerio, 2000; cfr. "L'Indice", 2000, n. 10), aiutano a comprendere quale sia il tallone d'Achille della retorica democratica, il fatto cioè che il volere della maggioranza, a cui così volentieri si appellano i "fondamentalisti" della democrazia, è un concetto problematico, soprattutto quando le maggioranze sono manipolate da oligarchi e demagoghi. Nella pratica delle società occidentali, a cominciare dal modello americano, il divario tra democrazia

reale e democrazia formale non fa che aumentare. Sul secondo versante, l'autore si riaccosta, facendo propria un'indicazione del programma di ricerca gramsciano, agli elitisti - gli eredi moderni del realismo classico - e delinea uno schema di lettura della storia universale in termini di analisi delle oligarchie, che gli consente un sintetico bilancio del secolo appena concluso: "Le oligarchie legate alla ricchezza vincono, quelle ideologiche perdono".

Si può trarre da ciò una lezione per la sinistra? Le nozze tra questa e il realismo politico sono, è noto, problematiche. Abbracciando il realismo nella sua versione hard (quello della forza) essa si è condannata alla durezza delle rivoluzioni e alla disumanità di regimi totalitari. Accogliendo il realismo nella sua versione soft (quello dei compromessi con l'esistente) ha finito invece per venir meno ai suoi ideali e compromettere la sua identità. Qualche concessione di troppo all'iperrealismo induce Canfora a sorvolare un po' troppo benevolmente sugli errori e sui costi umani della via spartachista all'eguaglianza. Filtra dalle maglie della sua lettura un'implicita teodicea storica, che lo porta a relativizzare il male dei regimi comunisti in virtù dei loro effetti sistemici, in particolare l'aver costretto l'Occidente ad adotta-

re il modello dello stato sociale e l'aver dato impulso al "sommovimento" del mondo coloniale, e a demonizzare oltre misura quelli occidentali, sul cui conto va anche la progressiva corruzione - per imitazione - delle oligarchie comuniste.

Ma non è questo il punto. Dove il realismo di Canfora traballa, pur nella consapevolezza della complessità delle situazioni storiche, è nell'ostinazione a voler coniugare la disincantata diagnosi (si è aperto nei rapporti tra Nord e Sud del mondo un nuovo "ciclo di cui nessuno può immaginare, oltre che la durata, la ferocia") a una filosofia della storia progressiva, che si avvinghia al precario assunto di una "maggiore coscienza della necessità di uguaglianza". Quanto accaduto nei processi di decolonizzazione non offre su ciò assicurazioni. Il realismo può soltanto ribadire la sua universale sfiducia nella palingenesi egualitaria, che globalmente presenta oggi condizioni ancor più sfavorevoli di quante ne avesse ieri in Occidente, e suggerirci che il sommovimento del pianeta dei naufraghi potrebbe travolgere anche quella civiltà in cui almeno era possibile esercitare il "pericoloso mestiere" della critica.

pipaport@cisi.unito.it

