

Storia e Politica
Studi del Dipartimento
di Scienze Politiche
dell'Università di Pisa

Direttore
Claudio Palazzolo

Coordinatore
†Danilo Marrara

Comitato scientifico

Marcella Aglietti (Università di Pisa), Nicola Antonetti (Università di Parma),
Angelo Arciero (Università degli studi Guglielmo Marconi),
Paolo Bagnoli (Università di Siena), Carmelo Calabrò (Università di Pisa),
Romano Paolo Coppini (Università di Pisa),
Antonio Costa Pinto (Universidade de Lisboa),
Alberto De Sanctis (Università di Genova),
Fernando García Sanz (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid),
Dermot Keogh (University College, Cork),
Luca Mannori (Università di Firenze), †Danilo Marrara (Università di Pisa),
Marco Meriggi (Università di Napoli Federico II),
Lorenzo Milazzo (Università di Pisa),
Javier Moreno Luzón (Universidad Complutense de Madrid),
Mauro Moretti (Università per Stranieri di Siena, UNISTRASI),
Paolo Nello (Università di Pisa), Claudio Palazzolo (Università di Pisa),
Giuseppe Parlato (Università degli Studi Internazionali di Roma, UNINT),
Roberto Pertici (Università di Bergamo), Mark Philp (University of Warwick),
Francesco Soddu (Università di Sassari),
Giancarlo Vallone (Università del Salento)

Comitato di redazione

Fabrizio Amore Bianco, Danilo Barsanti, Alessandro Breccia,
Marco Cini, Mauro Lenci

Storia e Politica

27

Un'altra democrazia?

La democrazia diretta e le sue declinazioni

a cura di

Andrea Catanzaro, Alberto de Sanctis, Carlo Morganti

prefazione di

Claudio Palazzolo

anteprima

visualizza la scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS

2021



www.edizioniets.com

*Pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Politiche
dell'Università di Genova*

© Copyright 2021
Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676104-0

Un'altra democrazia?

La democrazia diretta e le sue declinazioni

ANDREA CATANZARO, ALBERTO DE SANCTIS, CARLO MORGANTI

Introduzione

UN'ALTRA DEMOCRAZIA? LA DEMOCRAZIA DIRETTA E LE SUE DECLINAZIONI. RAGIONI E STRUTTURA DI UN PERCORSO DI INDAGINE

Il binomio *democrazia diretta* o *democrazia rappresentativa* è stato, e rappresenta ancor oggi, uno dei principali problemi con cui il pensiero politico ha dovuto confrontarsi. Il tema, al contempo controverso e affascinante, ha suscitato innumerevoli dibattiti, proposte, letture e interpretazioni. Due elementi costituiscono la cifra complessiva, che si è voluta conferire al presente volume. Il primo riguarda la sua costante attualità: a prescindere dall'epoca di riferimento, la questione del rapporto tra *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa* restituisce l'idea di una forma di governo in continua e dinamica tensione tra due poli distinti e per certi versi opposti, ma innervati spesso da medesime suggestioni. Il secondo ha a che fare con l'aspetto prettamente analitico. Se l'elemento dicotomico appare chiaro, non altrettanto si può e si deve dire delle contingenze storiche dello stesso, delle sue manifestazioni nel *continuum* evenemenziale, della sua traslazione e trasposizione sul piano politico.

Da qui la necessità di indagare problemi specifici, di interrogarsi sull'*hic et nunc* non *del* dibattito, ma *dei* dibattiti, di partire da questioni e contesti particolari le cui analisi consentano poi di approdare a letture omnicomprendenti capaci di restituire un quadro teorico di insieme, in grado di fungere da sorta di mappa per la contemporaneità. Consapevole della rinnovata centralità del tema, l'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche ha voluto dedicarvi il convegno, che si è tenuto il 13 e il 14 dicembre 2018 presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Genova, dal titolo *Un'altra democrazia? La democrazia diretta e le sue declinazioni*. Gli interventi sono stati qui raccolti in tre aree tematiche: *Critiche alla democrazia diretta*, *Opinione pubblica e intelligenza collettiva*, *La democrazia diretta come democrazia dal basso*.

Nella prima, *Critiche alla democrazia diretta*, si mettono in luce i dubbi che una tale forma di democrazia può ingenerare nell'osservatore attento, forma apparentemente più vicina a quella che lo studioso, così come l'uomo della strada, definirebbe volontà popolare, eppure così carica di timori e diffidenze. Agli entusiasmi che essa sa periodicamente suscitare corrispondono infatti severe critiche sulla sua effettiva realizzabilità, circa la non del tutto adeguata preparazione di un elettorato così ampio, che risulterebbe incapace di effettuare scelte realmente ponderate e consapevoli. Ciò era già evidente a colui che la storia ci ha consegnato come il sostenitore per eccellenza della democrazia diretta, quel Rousseau che dell'esperienza della natia Svizzera aveva saputo far tesoro. I saggi di Damiano Palano, *La democrazia diretta e i suoi nemici. Tempi e spazi di un progetto moderno*, di Roberto Giannetti, *Limiti e aporie della democrazia rousseauiana*, e di Stefano Quirico, *La democrazia diretta e i suoi critici nell'età del Sessantotto*, ciascuno nella propria specificità, illustrano alcuni elementi problematici che contraddistinguono le critiche della democrazia diretta.

Nella sezione *Opinione pubblica e intelligenza collettiva* i contributi privilegiano, quale *focus*, l'importanza dell'opinione pubblica nel processo decisionale. Non è infatti scontato che l'esito della decisione politica, soprattutto all'interno di un regime di democrazia diretta, sia frutto di una consapevolezza del tutto libera e incondizionata e uno dei timori che i critici delle forme dirette di democrazia sottolineano è l'insufficiente preparazione del corpo elettorale di fronte a decisioni complesse. Alla genesi dell'idea moderna di opinione pubblica e al rapporto che lega quest'ultima al potere politico è dedicato il saggio di Spartaco Pupo dal titolo *All'origine del moderno concetto di opinione pubblica: David Hume e l'opinione come legittimazione politica*. In *Tra America e Francia: democrazia ed opinione pubblica nel pensiero politico di Gaetano Filangieri* Mauro Lenci pone in risalto la questione del *tribunale dell'opinione pubblica*, mentre Andrea Serra in *Opinione pubblica o epistème? Il modello politico-rappresentativo di Vladimir Lenin e la critica di Walter Lippmann*, discute del nesso tra verità e *dóxa* in riferimento ai regimi democratici. Cristina Baldassini nel saggio *Democrazia, opinione pubblica e società di massa nelle analisi di «Tempo presente» (1956-1968)* prende in esame alcuni lavori pubblicati su «Tempo presente» dedicati alla democrazia e, in

particolare, alla comprensione delle dinamiche della società di massa. In *La sovranità dell'intelligenza collettiva da Karl Marx a Pierre Lévy: democrazia nella società della conoscenza* Stefania Mazzone discute dei mutamenti della relazione tra *sapere* e *potere* e delle loro ripercussioni sui processi sociali.

Nella terza sezione, dedicata a *La democrazia diretta come democrazia dal basso*, i saggi evidenziano come, accantonati i dubbi, che l'hanno da sempre accompagnata, non siano mancati autori che hanno ipotizzato e sostenuto la bontà di un progetto democratico in forme non mediate. I saggi raccolti in questa sezione trattano di autori convinti che una democrazia non possa essere tale, se non prevede un coinvolgimento diretto del *dêmos*: la democrazia diretta andrebbe dunque letta come una forma di democrazia dal basso, in cui è il popolo a rendersi protagonista della decisione politica.

Nel saggio *Il comunismo di Carlo Pisacane*, Leone Melillo sottolinea come l'istituzione comunale costituisca un esempio politico che, seppure oscillante tra visioni unitarie e federaliste, risulta essere saldamente ancorato ad uno schema di potere di tipo ascendente, dal basso verso l'alto. Lo studio della democrazia, vista quale articolazione di un rapporto immediato e diretto, e quindi non meramente rappresentativo, della società civile con lo Stato politico, è oggetto del saggio di Federico Tomasello, *Il motivo della «vera democrazia» nel giovane Marx e la sua ricezione nel dibattito francese di fine Novecento sulla democrazia «selvaggia»*, in cui l'autore mette in luce come, all'interno del pensiero marxiano, il principio rappresentativo non possa essere alla base di una *vera democrazia*. Alla figura di Moritz Rittinghausen e alle sue idee di legislazione diretta e di governo diretto del popolo sono dedicati i lavori di Fausto Proietti *Moritz Rittinghausen in Italia (1850-1920)* e di Maurizio Griffo *Moritz Rittinghausen: un continuatore di Condorcet?*. Nel suo saggio dal titolo *Elementi di democrazia nel progressismo americano*, Giuseppe Bottaro evidenzia invece come le aspirazioni allo sviluppo dell'ideale democratico su scala globale siano tipiche di un certo pensiero progressista, cui si sono richiamate, all'inizio del '900, le presidenze Roosevelt e Wilson. A una democrazia *del comune*, oltre la democrazia rappresentativa e oltre il capitalismo neoliberale è dedicato il saggio di Alessandro Simoncini *Critica del bolscevismo e democrazia del comune nella riflessione di Pierre Dardot e Christian Laval*, mentre il lavoro di Luigi

Mastrangelo *La nuova democrazia di Giuseppe Capograssi* prende le mosse dalla domanda che lo stesso Capograssi si pose: «la sovranità a chi appartiene?». I quesiti sorti attorno ai Centri di Orientamento sociale e al tema dell'Omnicrazia elaborato da Aldo Capitini sono oggetto dell'analisi di Maurizio Pagano nel suo *Aldo Capitini e i Centri di Orientamento sociale*. Anna Rita Gabellone, in *Silvio Corio e gli anarchici italiani in Gran Bretagna*, rivolge da ultimo uno sguardo all'anarchismo tra Italia e Gran Bretagna, soffermandosi sulla figura di Silvio Corio.

Il volume attira così l'attenzione su di un insieme di elementi che potrebbero indurre il lettore a domandarsi se il periodico riproporsi della democrazia diretta quale alternativa della democrazia rappresentativa non corrisponda in fondo ad un *leitmotiv*, destinato a ritornare ogni qualvolta la democrazia rappresentativa tradisce le attese di chi confida che essa possa favorire l'avvento di una società sempre più libera e giusta. Il divario che negli ultimi anni si è insinuato tra un popolo sovrano, che si sente scarsamente rappresentato e il ristretto gruppo di coloro che ne sarebbero i formali rappresentanti – ma che il popolo stesso tende spesso ad avvertire come una *casta* – può perciò anche essere interpretato come sintomo del fatto che la spia rossa della democrazia diretta si è per l'ennesima volta riaccesa, e con essa, la volontà di contare di più nei processi decisionali.

CLAUDIO PALAZZOLO

Prefazione

OLTRE LA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA?

Viviamo tempi complessi la cui drammatizzazione a volte mi auguro che corrisponda solo a una sorta di vezzo di età, a una declinazione politica presenile del *o tempora o mores*, difficoltà in tempi di cambiamento accelerato di adattare alla comprensione del presente archetipi interpretativi e sistemi di valori che abbiamo consolidato nel tempo e che non abbiamo più la voglia e la forza di aggiornare. Come dice con lucida rassegnazione un mio amico filosofo del diritto un po' più di me avanti negli anni, è in fondo questo che ci riconcilia con la stessa idea della morte, il fatto che il mondo ha preso una piega che non ci convince e della quale non ci piace più essere partecipi. E invece penso che il caso sia oggi diverso, che questa diversità non possa essere liquidata in forme autoconsolatorie.

E per affrontarlo, da storico, uso il linguaggio di una favola antica, tramandata in latino da Benedetto Stoy, ecclesiastico, matematico e filosofo croato del '700¹, e rielaborata in inglese da Samuel Taylor Coleridge all'inizio dell'800 come *The fable of the madning rain*. Protagonista un saggio e profetico vecchio, al quale, nella solitudine della caverna dove vive, una voce misteriosa e senza corpo annuncia una prossima catastrofe: non un diluvio universale ma una pioggia pesante e lunga nove giorni e nove notti, dalla quale egli e tutti compagni dovranno guardarsi, perché, dice la voce, «chiunque la pioggia bagni, su di lui, sì, su di lui e sui figli dei suoi figli, cadrà lo spirito della pazzia»². Tredici giorni ancora, e all'alba quella pioggia cadrà. Il vecchio si precipita fuori ad avvertire gli altri, affinché anche loro si mettano al riparo. Ma tredici giorni, quanti sono quelli che cor-

¹ *Philosophiae recentioris a Benedicto Stoy versibus traditae libri decem, cum adnotationibus et supplementis R.J.Boscovich (1755)*, in Typographio Paleariniano, Romae 1792, tomus I, liber V, pp. 303-304, versi 2435-2503.

² S.T.COLERIDGE, *The Friend. A Series of Essays in Three Volumes to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals, and Religion with Literary Amusements Interspersed*, in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 4, ed. B.E. ROOKE, Princeton University Press, London-Princeton 1981, vol. I, p. 8.

rono dall'annuncio all'evento, sono troppi perché chi non ha udito direttamente la voce rimanga fermo ai propositi iniziali di prudenza. Fatto sta che puntualmente, all'alba annunciata, prende a piovere; e quando, alla fine del nono giorno di pioggia, il vecchio si decide a uscire dalla caverna dove aveva trovato per tempo riparo, quale spettacolo, ahimè, gli si presenta! Una comunità di tutti pazzi: chi sta in vigile adorazione di un mucchio di erbacce, chi corre dietro a farfalle o foglie appassite, minacciando con il pugnale il compagno che gliele contende. Ciò che è peggio, al posto di una società organizzata un popolo affamato, diviso, ridotto in catene. Incubo di sogno o realtà? Il vecchio dispera quando la folla dei pazzi lo circonda e si mette a inquisirlo e a minacciarlo, egli pericolosamente diverso, anzi pazzo ai loro occhi. C'è davvero di che voler impazzire:

tormentato, in pericolo, isolato in un mondo di forme come la sua, senza comprensione, senza oggetto d'amore, egli, il vecchio, alla fine scorse in una cavità o in un solco abbastanza acqua non ancora evaporata, e pronunciando le ultime parole di ragione, È VANO ESSERE SAVI IN UN MONDO DI PAZZI, si tuffò e si rotolò nel liquido veleno, e ne uscì fuori pazzo e non più infelice dei suoi compagni³.

La favola di Coleridge aveva in realtà come obiettivo esplicito il malvezzo della letteratura morale dell'epoca, dedita, per ricerca di popolarità, a fini esclusivi di *entertainment*, con la conseguente rinuncia a parlare il linguaggio della virtù a chi della virtù non possedeva il senso. Ma implicitamente e con pari ragione essa potrebbe essere declinata ai casi più specifici della cultura politica, alla stessa vicenda contemporanea che, sotto l'incalzare di nuovi stereotipi rappresentativi tanto di *élite* quanto di popolo, favorisce la deriva e distorce lo statuto della democrazia liberale. Con riguardo alla quale, in chiave allegorica, potrebbero essere altresì interpretati gli accadimenti a monte e a valle della favola, fino alla tragedia della sua conclusione, con gli interrogativi conseguenti. Di cosa è fatta o meglio da cosa si origina la pioggia che fa impazzire? Cosa rende quella pioggia così devastante o meglio cosa distrae tutti dall'impegno di mettersi al riparo, predisponendo magari copricapi e vesti spesse, se case e tettoie non bastavano alla bisogna? E poi, ammesso che nel riferimento alla

³ *Ivi*, p. 9.

pazzia ci sia semplicemente la metafora della incomunicabilità tra teorie diverse e tra prassi politiche differenti, alla responsabilità precipua di chi, individui o istituzioni, imputare la scelta finale di «tuffarsi e rotolarsi nel liquido veleno»? Passa anche per la risposta a questi interrogativi e per i paradossi a cui essi sembrano prestare il fianco, fino all'ipotesi che la suaccennata pioggia sia una *fake news*, che non sia mai caduta ovvero che sia in realtà una pioggia benefica che non solo non fa impazzire ma anzi riconduce alla ragione, la riflessione sull'identità storica della democrazia rappresentativa e delle sue auspicate o tenute metamorfosi.

Lo scriveva già Norberto Bobbio all'inizio di un saggio del 1978 poi ripubblicato nel celebre *Il Futuro della democrazia*: «Parto da una constatazione su cui possiamo essere tutti d'accordo: la richiesta così frequente in questi anni di maggiore democrazia si esprime nella richiesta che la democrazia rappresentativa venga affiancata o addirittura sostituita dalla democrazia diretta»⁴. Nel momento in cui formulava una tale constatazione e da par suo ne esplicitava criticamente i risvolti, attraverso una logica argomentativa fatta di definizioni e classificazioni in cui si inveravano teoria e prassi storica, Bobbio indirizzava il suo discorso nella direzione principale di un dibattito che proprio negli anni settanta si era avviato sul tema della cosiddetta democrazia partecipativa. Un tema che rinviava, per esplicita ammissione di uno dei suoi maggiori sostenitori, il canadese Macpherson, agli «slogan del movimento studentesco della nuova sinistra degli anni '60» e alla successiva «nascita di movimenti per il controllo dell'industria da parte dei lavoratori»⁵; e un tema che lo stesso Macpherson sviluppava in un nuovo modello consiliare, capace di organizzare in forma piramidale, dal basso della democrazia diretta alla democrazia delegata dei livelli superiori, la catena di una partecipazione socialmente diffusa e davvero incidente ai fini della trasformazione socialista dello stato⁶. È in questo confronto con la democrazia partecipativa, del resto convergente con il modello di de-

⁴ N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta* (1978), in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, p. 29.

⁵ C.B. MACPHERSON, *La vita e i tempi della democrazia liberale* (1977), Il Saggiatore, Milano 1980, p. 95.

⁶ *Ivi*, p. 110 sgg.

mocrazia di massa rilanciato negli stessi anni da Pietro Ingrao⁷, che vanno contestualizzate le riflessioni di Bobbio sulla emergenza della democrazia diretta. Perché, nella richiesta e nell'esercizio effettivo di sempre nuova partecipazione, di ciò più specificamente si tratterebbe, dell'«estensione del processo di democratizzazione», dell'affiancamento della «democratizzazione della società» alla «democratizzazione dello stato»⁸. Posto infatti che il senso fondamentale della democrazia è la direzione ascendente, dal basso all'alto, del flusso del potere, il caso contemporaneo riguarda l'espansione di questo potere ascendente «dalla sfera dei rapporti politici, dei rapporti in cui l'individuo viene preso in considerazione nel suo ruolo di cittadino» a rapporti altri,

alla sfera dei rapporti sociali, dove l'individuo viene preso in considerazione nella varietà dei suoi status e dei suoi ruoli specifici, per esempio di padre e di figlio, di coniuge, di impresario e di lavoratore, di insegnante e di studente ed anche di genitore di studente, di medico e di malato, di ufficiale e di soldato, di amministratore e di amministrato, di produttore e di consumatore, di gestore di pubblici servizi e di utente⁹.

Al di là di questa variopinta casistica di status e di ruoli, la causa bobbiana della democrazia diretta si identificava dunque con l'accesso democratico a quei mondi della pubblica amministrazione e della grande impresa tuttora governati dal principio contrario della direzione discendente del flusso del potere, in quanto potere burocratico o potere gerarchico di costituzione proprietaria. E si risolveva in definitiva in un sistema di democrazia pluralistica, o meglio di democrazia pluralizzata o di pluralizzazione della democrazia, secondo motivazioni ed esiti che in qualche modo richiamano modelli e ipotesi discussi, già all'inizio del '900, dai cosiddetti «critici dello stato»: in verità, più dai *guild socialists* inglesi (a cui del resto Bobbio anche

⁷ P. INGRAO, *Masse e potere*, Editori Riuniti, Roma 1977. Proprio Ingrao e Macpherson sono stati del resto accomunati nella critica di sostenere una concezione di democrazia invasiva e illiberale da Giorello e Mondadori in quell'operazione editoriale, interna alla cultura di sinistra, che furono la ristampa e la Prefazione della traduzione italiana del milliano *On Liberty (Saggio sulla libertà)*, Il Saggiatore, Milano 1981; i riferimenti polemici più espliciti di Giorello e Mondadori a Macpherson e Ingrao sono a pp. 9-10).

⁸ N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, cit., p. 45.

⁹ *Ivi*, pp. 43-44.

altrove guardava con interesse)¹⁰ che dai critici continentali, Santi Romano ma soprattutto Leon Duguit, votati a declinare il pluralismo come corporativismo.

Non c'era invero ombra di corporativismo nella riflessione bobbiana, la quale liquidava anzi la questione con l'esempio dell'esperienza fascista, nella condivisione di quella che era stata la condanna inappellabile di Luigi Einaudi nei confronti di «sedicenti modernità legislative» che sono in realtà «un regresso spaventoso verso forme medievali di rappresentanza politica»¹¹. Perché, commentava Bobbio, la rappresentanza organica è una cosa quando l'organo a essa preposto «prende le proprie decisioni in un campo ben delimitato e tecnico», altra cosa quando essa pretende di estendere le sue funzioni «al di fuori dei confini che le sono propri», cioè a corpi rappresentativi politici, per definizione votati a decidere su questioni generali e non tecniche¹². E a tale stregua, pur forte del convincimento che democrazia diretta e democrazia rappresentativa non siano sistemi necessariamente alternativi, che lo siano solo nelle loro forme estreme, e che perciò tra l'una e l'altra ci sia un *continuum* in cui possono e devono aprirsi spazi di compensazione, non riteneva che questa compensazione vada oltre la succitata ipotesi di estendere i luoghi della partecipazione democratica attraverso la «democratizzazione della società». È come se la democrazia diretta, tanto nella sua classica forma assembleare quanto nella versione di una compulsiva legislazione referendaria, fosse sì al capo opposto della democrazia rappresentativa nella linea continua della sperimentazione democratica ma rappresentasse un estremo proprio essa irrealizzabile, a differenza della democrazia rappresentativa pur estrema. E non solo perché, scrivendo, lo ricordo, nel 1978, Bobbio riteneva «fantascientifica» l'ipotesi che «ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone»¹³. C'erano ragioni di sostanza culturale a ostacolare e anzi a sconsigliare un simile esito, come del resto era stato costretto a riconoscere anche

¹⁰ Si veda la sua voce *Pluralismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO e N. MATTEUCCI, Utet, Torino 1976, p. 720, dove proprio i *guild socialists*, con citazione esplicita di Cole e Hobson, sono considerati la «corrente più significativa del socialismo pluralistico».

¹¹ N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, cit., p. 38. Bobbio cita in quest'occasione l'Einaudi di *Rappresentanze di interessi e Parlamento* del 1919.

¹² N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, cit., pp. 39-40.

¹³ *Ivi*, p. 43.

Macpherson, che, pur assai più ottimista di Bobbio sulle opportunità imminenti della rivoluzione informatica, in risposta alla domanda «È possibile una maggiore partecipazione?», aveva risposto che sì, una maggiore partecipazione sarebbe stata possibile e necessaria, ma che non sarebbe stato con ciò possibile «fare a meno dei politici eletti»¹⁴. Anche con la disponibilità di un comodino-computer in ogni casa del popolo, come condizione futura affinché questo popolo si esprima direttamente su tutto, c'è il problema delle modalità attraverso cui tale espressione della volontà popolare si manifesta. Ciò che, in estrema sintesi, Macpherson riconduceva alle seguenti questioni: chi formula le domande su cui il popolo è chiamato a pronunciarsi? Come sono formulate e quale grado di complicazione implicano queste domande? Come coordinarne la formulazione al fine di evitare risposte incongruenti (per intenderci, sembra oggi ma è proprio l'esempio di Macpherson, il paradosso delle stesse persone che vogliono l'aumento delle spese statali insieme a una diminuzione delle tasse)? *Last but not least*, c'è davvero garanzia che il popolo abbia una preparazione adeguata a rispondere in concreto e consapevolmente a quelle domande?¹⁵

Era anche e soprattutto quest'ultimo un problema su cui tornava a interrogarsi Bobbio in tema di promesse non mantenute, come promesse che in realtà difficilmente potevano essere mantenute, della democrazia: nel caso, il fatto di un popolo di cui la democrazia avrebbe dovuto elevare, insieme al livello di istruzione, il livello di educazione alla cosa pubblica, e che invece appariva tuttora ineducato a fronte della crescente complessità contemporanea. Per governare la quale servono competenze, «cognizioni scientifiche e tecniche, che non sono meno arcane per l'uomo medio di oggi (anche se più istruito)» dell'uomo medio predemocratico¹⁶. A rappresentare l'esito di questa contraddizione può servire un'immagine estemporanea, la citazione non di un classico del pensiero politico ma di una sceneggiatura cinematografica, nella parte del giovane Michele Apicella, alter ego protagonista di Nanni Moretti in «Sogni d'oro», come specchio di una nevrosi di reazione alla pretesa competenza degli incompetenti:

¹⁴ C.B. MACPHERSON, *op.cit.*, p. 99.

¹⁵ *Ivi*, pp. 97-98.

¹⁶ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia* (1984), in *Il futuro della democrazia*, cit., p. 22.

Parlo mai di astrofisica, io? Parlo mai di biologia, io? Parlo mai di neuropsichiatria? Parlo mai di botanica? Parlo mai di algebra? Io non parlo di cose che non conosco! Parlo mai di epigrafia greca? Parlo mai di elettronica? Parlo mai delle dighe, dei ponti, delle autostrade? Io non parlo di cardiologia! Io non parlo di radiologia. Io non parlo delle cose che non conosco¹⁷.

Dal parlare, dal solo parlare, alla pretesa di dar seguito alle parole sul terreno più proprio dell'agire democratico. Perché il solito Macpherson, pur avendo riconosciuto per le ragioni anzidette l'obbligo di un qualche ricorso agli istituti della rappresentanza, non demordeva dal proposito di invernare alle condizioni della democrazia diretta compatibili con la complessità contemporanea quegli stessi istituti rappresentativi. Ed evocava perciò l'ipotesi del mandato e della sua possibile revoca come strumento necessario a rendere realmente «responsabili i politici eletti» e, nel medesimo tempo, a contrastare la tendenza all'apatia politica del popolo elettore, stimolando la consapevolezza, ai vari livelli di partecipazione della democrazia consiliare, di essere esso il vero fondamento del potere¹⁸. Una conclusione questa tanto rassicurante ai fini dell'ideologia della democrazia partecipativa quanto in effetti contraddittoria con ciò che lo stesso Macpherson aveva obiettato, in termini di difetto di conoscenze e di compatibilità di contenuti, alla democrazia diretta *tout court*. Perché mai un simile difetto non dovrebbe estendersi al caso delle istruzioni (vincolanti) del delegante al delegato e della conseguente censura del comportamento di quest'ultimo?

Non è un caso che sul mandato imperativo Bobbio non si sbilanciasse più di tanto. Se da un lato vedeva in esso «una strada intermedia tra la democrazia rappresentativa e la democrazia diretta»¹⁹, dall'altro lato è come se lasciasse il dubbio che alla sua integrale ed estesa realizzazione potevano opporsi quelle ragioni di contrasto alla politicizzazione di qualunque spazio del vivere civile imputabili all'idea rousseauiana della democrazia, secondo una ricostruzione che risaliva al Talmon del celebre saggio sulle origini della democrazia totalitaria. Perché, spiegava, l'individuo che vive in funzione esclusiva della partecipazione quale dovere di cittadinanza «sarebbe non

¹⁷ <https://aforismi.meglio.it/frasi-film?n=Sogni+d%27oro>.

¹⁸ C.B. MACPHERSON, *op.cit.*, p. 100 e sgg.

¹⁹ N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, cit., p. 41.

l'uomo totale ma il cittadino totale [...]. E il cittadino totale non è a ben guardare che l'altra faccia non meno minacciosa dello stato totale»²⁰. Contro questa minaccia dello stato totale, dello stesso stato totale democratico, Bobbio tornava del resto a evocare la funzione di garanzia di quelle «società parziali» che, in quanto espressione di aggregazioni di interessi particolari, Rousseau (e alla sua stregua la legislazione della Francia rivoluzionaria ispirandosi proprio a Rousseau come aveva motivato Le Chapelier, autore della legge di abolizione delle corporazioni d'arte e di mestiere) aveva ritenuto incompatibili con la formazione della volontà generale. Ora, a voler proiettare sul terreno scivoloso dell'attualità contemporanea le riflessioni in difesa delle «società parziali», concepite da Bobbio come espressione e tutela di quel tanto di pluralismo doverosamente connaturato alla complessità della democrazia dei moderni contro le suggestioni ricorrenti della democrazia una, indivisibile e monocratica²¹, c'è certo il rischio di fraintendere il senso della stessa critica in quella che oggi si chiama disintermediazione. Perché l'analisi bobbiana era ovviamente contenuta nel perimetro della polemica contro i precedenti novecenteschi di perversione totalitaria della democrazia, quindi anche dell'esperienza comunista e, con tutta la cautela delle distinzioni del caso, della stessa tradizione marxista, a cui non poteva mancare di associare il suddetto mandato imperativo. In realtà, oggi, anche il suo «nulla rischia di uccidere la democrazia più che l'eccesso di democrazia»²² va ricontestualizzato, declinandolo a misura di un'identità di popolo a tal punto decostruita, senza più subidentità di gruppi e di classi, da prestare a farsi strumento di quello che, in nome di ciò che vuole comunque il popolo, il lessico politico ha sdoganato come democrazia o democrazia illiberale.

Non c'è bisogno che giustifichi la vecchia tesi sulla quale gli scienziati politici, a partire da Giovanni Sartori²³, hanno costruito un largo consenso, la tesi che alla base dell'esistenza e del buon funzionamento della democrazia liberal-rappresentativa sta una condizione di fondamentale omologazione politica, in concreto un sistema di partiti che,

²⁰ *Ivi*, pp. 30-31. L'espressione «cittadino totale» era in realtà presa a prestito dal Dahrendorf di *Cittadini e partecipazione: al di là della democrazia rappresentativa?* (1977).

²¹ N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, cit., pp. 48-50.

²² N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 13.

²³ G. SARTORI, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

condividendo valori e fini dell'azione di governo, sono al governo stesso fungibili. Una tesi, la dico per inciso, la cui paternità andrebbe riconosciuta a Lord Balfour, «primo ministro» e «illustre filosofo»²⁴, che, in un saggio degli anni venti rifletteva sul pericolo che si aprisse tra i partiti un abisso tale da fare del cambio di amministrazione «una rivoluzione camuffata sotto una procedura costituzionale»²⁵. Questo, nel sottinteso di Balfour, il pericolo dell'avvento al potere del *Labour*, in sostituzione di *whigs e tories*: «partito antisistema», avrebbero potuto catalogare un partito del genere gli scienziati politici. Una simile tesi mi è ritornata in mente leggendo l'articolo di un giovane PhD, che, a commento del discorso di Giuseppe Conte in difesa delle ragioni del populismo dei partiti che lo sostenevano, nel dibattito di presentazione del governo giallo-verde al Senato, si chiedeva se ci fosse motivo per definire quello un governo antisistema²⁶. In realtà, a me pare che la storia di ciò che gli inglesi chiamano il *parliamentary government*, e che è più in generale, al di là della varietà dei suoi assetti di governo, la storia della democrazia liberal-rappresentativa, sia venuta sì consolidandosi attraverso la progressiva trasformazione dei «partiti antisistema» in «partiti di sistema», ma che tale consolidamento abbia anche riflesso la capacità del «sistema» stesso di assorbire contenuti e programmi di azione che a Balfour sarebbero apparsi eversivi, cioè, in buona sostanza, «antisistema». Ora, se una siffatta evoluzione è stata possibile, è perché erano maturate preliminarmente le condizioni di nuova condivisione o almeno di nuova convivenza di valori a livello sociale, in ragione di una ricchezza della società capace di dare risposta agli stimoli di aspettative crescenti, tipici e anzi connaturati al climax democratico, senza pregiudizio per gli assetti costituiti di potere. Ciò che, proprio all'indomani dell'entusiastica celebrazione della cosiddetta fine della storia, è venuto meno, che sta venendo sempre più meno, producendo una sorta di corto circuito di aspettative insoddisfatte, destinate, a seguito di un processo lacerante di scomposizione e ricomposizione di nuove maggioranze e nuove

²⁴ Così definito da B. WEBB nell'Introduzione del 1942 alla nuova edizione di *Soviet Communism. A New Civilization?* (1935): cfr. la traduzione italiana *Il comunismo sovietico: una nuova civiltà*, Einaudi, Torino 1950, vol. I, p. 36.

²⁵ A. BALFOUR, *Introduction* a W. BAGEHOT, *The English Constitution*, Oxford University Press, London, 1928, p. XXIII.

²⁶ M. ZULIANELLO, *Un governo «antisistema»? («Il Mulino»*, 12 giugno 2018), in http://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:4393.

minoranze sociali, ad aprire un cuneo nel governo democratico del rapporto tra società e stato, come è prova il verosimile risorgere di «partiti antisistema» fino al paradosso appunto dei «governi antisistema».

E qui torna d'attualità la questione del confronto tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta, un'attualità peraltro difficilmente riconducibile a quell'ipotesi rassicurante del *continuum* con cui Bobbio ha rappresentato l'avanzamento-integrazione della democrazia rappresentativa verso l'estremo, in quanto idea limite, della democrazia diretta. Perché sono diverse, convulsive, e trovano forme politiche di espressione diverse, anch'esse convulsive al tempo della disintermediazione della rete, di chat che si aggiungono ai talk shows, le ragioni del disagio sociale: «impulsi disarticolati e giocati solo sul presente», come sono stati definiti nel rapporto annuale del Censis²⁷. Con l'obbligo perciò di rilevare gli esiti ambigui di una nuova domanda di democrazia a cui la rabbia e il risentimento danno il senso di nuove forme di irreggimentazione. Non rischia proprio questo di essere il destino della democrazia diretta, giusta la contorsione delle sue istanze di partecipazione, come vero potere del vero popolo, tra deriva plebiscitaria e cieca pulsione di giustizia?

A dare risposta possono servire fini e modalità interpretative a cui Hans Kelsen piega la lettura del Vangelo di Giovanni sul processo di Gesù, per tragico eppur necessario omaggio a quel relativismo che è a fondamento della democrazia. Relativista scettico appunto Ponzio Pilato che non può condividere e neppure comprendere la pretesa del re dei Giudei di testimoniare la verità assoluta, ma che, non trovando in lui alcuna colpa e appellandosi alla consuetudine del rilascio di un uomo in occasione della Pasqua, da coerente democratico rimette la decisione del caso al voto del popolo, che sia il popolo a decidere chi salvare, se Cristo o Barabba. E gli ebrei «gridarono di nuovo dicendo: «Non costui, ma Barabba»», con il Vangelo che aggiunge: «E Barabba era un ladro»²⁸. Commenta Kelsen: «Per coloro che credono nel Figlio di Dio e nel re dei Giudei quale testimone dell'assoluta verità, questo plebiscito è certo un forte argomento contro la democrazia. E questo argomento, noi scienziati politici, dobbiamo accettarlo. Ma

²⁷ <http://www.censis.it/rapporto-annuale/sintesi-del-52%C2%B0-rapporto-censis/considerazioni-generalis>.

²⁸ Gv 18, 40, *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 1982, p. 279.

soltanto a una condizione: di essere così sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con il sangue e con le lacrime, di essere così sicuri della nostra verità, come lo era, della sua, il Figlio di Dio»²⁹. Tra i Vangeli non c'è invero perfetta concordanza su chi sia il popolo che si pronuncia, l'aristocrazia del tempio, tutti insieme i capi dei sacerdoti, i magistrati ebrei e il popolo, ovvero il popolo come folla³⁰. Ma la procedura con cui il giudizio è preparato e pronunciato, tutti insieme a gridare e imporre la volontà del popolo, il fatto che lo stesso Kelsen lo rappresenti come un «plebiscito», è qualcosa forse su cui riflettere: per fare dell'interpretazione kelseniana del processo di Cristo non solo una difesa del principio epistemologico della democrazia in quanto tale ma una ragione critica di distinzione tra democrazia e democrazia, cautela contro quella riduzione a solo contenuto di volontà che può essere la democrazia diretta.

²⁹ H. KELSEN, *Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica* (1948), in *Democrazia e cultura*, Il Mulino, Bologna 1955, p. 127.

³⁰ Cfr. Mt 27, 20-3; Mc 15, 8-14; Lc 23, 13-7.

CRITICHE ALLA DEMOCRAZIA DIRETTA

DAMIANO PALANO

LA DEMOCRAZIA DIRETTA E I SUOI NEMICI.
TEMPI E SPAZI DI UN PROGETTO MODERNO

«Potrebbe immaginarsi», osservava Carl Schmitt, in alcune pagine famose della *Dottrina della costituzione*, mentre biasimava il ricorso al voto individuale e segreto, «che un giorno per mezzo di ingegnose invenzioni ogni singolo uomo, senza lasciare la propria abitazione, con un apparecchio possa continuamente esprimere le sue opinioni sulle questioni politiche e che tutte queste opinioni vengano automaticamente registrate da una centrale, dove occorre solo darne lettura»¹. Cinquant'anni dopo, anche C.B. Macpherson – certo da posizioni ben lontane da quelle di Schmitt – prendeva in considerazione le applicazioni che «i recenti scontati progressi nella tecnologia dei computer e nelle telecomunicazioni» potevano avere in ordine alla realizzazione di una democrazia diretta per milioni di persone².

Quegli strumenti che Schmitt immaginava quasi un secolo fa, e di cui Macpherson prevedeva l'avvento poco più di quarant'anni fa, oggi sono diventati una realtà, o sono quantomeno «tecnicamente» possibili. Ben pochi Stati hanno davvero introdotto meccanismi di i-democracy (ossia consultazioni elettorali via internet), ma il fatto che tali strumenti potenzialmente esistano non può che indebolire una delle classiche obiezioni indirizzate alla democrazia diretta, relativa all'impossibilità "tecnica" di riunire tutti i cittadini in un unico luogo, per consentire loro di esprimersi "direttamente". Nell'agorà virtuale contemporanea, i cittadini non possono certo riunirsi fisicamente, ma potrebbero comunque davvero votare ogni settimana, forse persino ogni giorno, sulle questioni più rilevanti (e in teoria su tutte le questioni). Questa possibilità "tecnica" – anche qualora fossero garantite la segretezza e la correttezza delle consultazioni via internet – non consentirebbe di superare altre solide obiezioni, ma si possono nutrire pochi dubbi sul fatto che proprio la rivoluzione comunicati-

¹ C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione* (1928), Giuffrè, Milano 1984, p. 322.

² C.B. MACPHERSON, *La vita e i tempi della democrazia liberale* (1977), Il Saggiatore, Milano 1984, p. 97.

va dell'ultimo decennio abbia rafforzato il fascino della democrazia diretta. E anche per questo vale la pena interrogarsi ancora una volta sul progetto "moderno" della democrazia diretta, sulle sue articolazioni, sulle sue ambivalenze.

Naturalmente qualificare la democrazia diretta come un progetto «moderno» potrebbe apparire un controsenso, dal momento che – come leggiamo quasi in ogni manuale introduttivo di scienza politica – la democrazia contemporanea è «rappresentativa», a differenza di quella antica, che era invece «diretta». A dispetto di questo apparente paradosso, è però possibile considerare la democrazia diretta come un progetto *moderno* per almeno tre motivi. In primo luogo – anche se la considerazione può risultare banale – perché la formula «democrazia diretta» venne adottata solo nel momento in cui il sistema rappresentativo-elettivo fu ribattezzato con l'antico nome di «democrazia». Proprio in virtù di una simile sovrapposizione, si iniziò a distinguere tra la democrazia rappresentativa e la democrazia diretta, espressione con cui venne identificata quella che per duemila e cinquecento anni era stata l'unica forma di democrazia conosciuta, il potere dei «molti» esercitato direttamente dal *demos* nell'assemblea cittadina. In secondo luogo, la democrazia diretta può essere considerata come un progetto moderno perché si alimenta di un immaginario specificamente moderno. Certo, si possono ritrovare nel passato, oltre a esperienze di democrazia («diretta»), anche forme di governo popolare che prevedevano, in misura più o meno consistente, la partecipazione del popolo (o di una sua frazione qualificata) agli affari pubblici, e all'interno delle quali gli stessi governanti erano espressione – più o meno mediata – del popolo stesso. La democrazia diretta *moderna* si distingue però da tali esperienze non solo per le mediazioni istituzionali che il governo popolare prevedeva, ma principalmente perché si situa dentro un immaginario nuovo, segnato dal venir meno di ogni giustificazione religiosa del potere e dalla dissoluzione della struttura gerarchica dell'Antico regime. Si situa cioè all'interno dell'immaginario dell'emancipazione individuale e all'interno di uno spazio simbolico in cui, come suggerisce la formula di Lefort, «il luogo del potere diventa un *luogo vuoto*»³: uno spazio simbolico in cui,

³ C. LEFORT, *La questione della democrazia* (1983), in ID., *Saggi sul politico*, Il Ponte, Bologna 2007, p. 26.

cioè, perde rilevanza ogni formula di legittimazione del potere non riconducibile al popolo (e alle differenti rappresentazioni della sua volontà), e nel quale il soggetto centrale diventa il singolo individuo. In terzo luogo, la democrazia diretta può essere considerata come un progetto *moderno* perché i suoi “nemici” sono moderni. E non tanto perché la democrazia diretta abbia incontrato una fitta schiera di critici, quanto perché essa delinea un progetto che si dirige contro alcuni bersagli che hanno specificamente a che vedere con le forme di diseguaglianza sociale e politica legate alla modernità.

Prima di esaminare più da vicino quali siano i suoi “nemici”, è però opportuno interrogarsi un po’ più esplicitamente su “cosa” sia davvero la democrazia diretta e chiedersi anche quali possano essere le principali declinazioni. In generale, la democrazia diretta è di solito definita come un regime politico in cui i cittadini esercitano «direttamente» il potere, senza la mediazione di rappresentanti. Ma è forse possibile distinguere due distinte tradizioni, che articolano e sviluppano in direzioni differenti il progetto della democrazia diretta: una prima linea può essere provvisoriamente definita come *vigilante* o *sorvegliante*, perché punta a sorvegliare sul rispetto della volontà popolare da parte degli organi rappresentativi; la seconda linea può essere invece definita – con altrettanta approssimazione – come *costituente*, *rivoluzionaria* o persino *destituente*, dal momento che punta a sostituire pienamente i meccanismi istituzionali della rappresentanza.

In termini piuttosto sommarî, la concezione *vigilante* coltiva l’idea che la democrazia diretta e i suoi istituti siano un “correttivo” del sistema rappresentativo, e che costituiscano dunque degli strumenti da inserire nel quadro di un assetto di rigida divisione dei poteri: si tratta di una tradizione che possiamo qualificare come *vigilante* perché le sue radici risiedono nel sospetto nei confronti dei detentori del potere, nella diffidenza nutrita verso coloro che si trovano dentro le istituzioni e che potrebbero approfittare di questa condizione per ottenere vantaggi personali, “tradendo” la fiducia degli elettori. In questo contesto, la democrazia diretta si configura come una sorta di «appello al popolo», capace di rigenerare le istituzioni rappresentative, e appare dunque legata tanto al cosiddetto «populismo» quanto alla democrazia plebiscitaria. L’appello al popolo cui ricorre la retorica populista, come ha sottolineato Paolo Pombeni, si propone infatti di garantire la consonanza «fra le sedi del potere politico ed il “popolo”», inteso

come «qualcosa di diverso dalle istituzioni che raccolgono e rappresentano il consenso delle componenti politiche»⁴. Se per un verso i sistemi rappresentativi fondano la loro legittimità sul potere costituente del popolo, per l'altro assegnano al meccanismo della rappresentanza il compito di dare concretezza fisica al popolo. Al contrario, il populismo – inteso nei termini di un appello al popolo – nega che la sovranità debba essere esclusivamente prodotta dal meccanismo rappresentativo previsto dalla costituzione. Ed è proprio in questo senso che la democrazia diretta risulta ambiguamente legata anche al plebiscitarismo, il quale, pur riservando un ruolo al popolo, prevede che l'iniziativa parta dall'alto, e cioè da un organo istituzionale, seppur eletto direttamente o indirettamente dai cittadini.

La concezione *costituente* coltiva invece l'ambizione di rendere permanente l'esercizio del potere costituente che affiora, in circostanze eccezionali, nel corso di un processo rivoluzionario. Anche se coloro che si ispirano a tale tradizione non possono mai davvero rinunciare a forme di delega o divisione dei poteri, questa concezione – proprio con l'obiettivo di rendere permanente lo spirito rivoluzionario – punta a superare la classica divisione tra potere legislativo ed esecutivo, oltre che la distinzione tra rappresentanti e rappresentati. Anche per questo – benché possa suonare per qualcuno come addirittura paradossale – non possiamo collocare Jean-Jacques Rousseau all'interno di una tale tradizione. A tracciare una suggestiva genealogia della tradizione *costituente* della democrazia diretta è invece Hannah Arendt, nel capitolo conclusivo di *Sulla rivoluzione*, quando scorge una linea di continuità in tentativi effimeri o in espedienti soltanto immaginati, come le «repubbliche elementari» vagheggiate da Thomas Jefferson, le società rivoluzionarie della Parigi di fine Settecento, la Comune del 1871, i soviet del 1905, i *Räte* delle rivoluzioni scoppiate alla fine della Prima guerra mondiale, il sistema dei consigli ungherese del 1956. Paradossalmente, notava Arendt, pochi degnarono di rilevante attenzione questi esperimenti e queste ipotesi, e neppure gli storici hanno in seguito messo nell'adeguata luce la loro originalità: «li considerarono tutt'al più organi sostanzialmente temporanei nella lotta rivoluzionaria per la libertà», osservava, e dunque

⁴ P. POMBENI, *Il populismo nel contesto del costituzionalismo europeo*, in «Ricerche di storia politica», 2004, n. 3, pp. 367-387.

«non furono in grado di capire in quale misura il sistema dei consigli proponeva una forma di governo interamente nuova, con un nuovo spazio pubblico per la libertà, che veniva costituito e organizzato nel corso della rivoluzione stessa»⁵. Per quanto si possa mettere in discussione l'interpretazione di Arendt (specialmente quando sostiene che tali forme non ebbero mai alcuna teorizzazione alle spalle), essa ha il merito di cogliere la tensione rivoluzionaria che sostiene la tradizione *costituente* della democrazia diretta. Anche in questa seconda tradizione, certo non manca il sospetto nei confronti dei detentori del potere. Ma, in questo caso, la democrazia diretta punta non solo a “dividere” il potere, bensì a “dissolverlo”, a contrapporsi radicalmente alla logica di concentrazione del potere che si trova alla base dello Stato moderno.

Riconosciuta la pluralità di articolazioni che si cela nel progetto (per alcuni aspetti evanescente) della democrazia diretta *moderna*, si possono anche individuare i “nemici” contro cui essa si dirige. Il primo bersaglio – forse quello più evidente, anche nel *revival* odierno della democrazia diretta – è naturalmente la rappresentanza, o meglio l'autonomia dei rappresentanti eletti, quell'autonomia che tende a trasformarli in una «casta» privilegiata e autoreferenziale. La gran parte degli istituti concreti della democrazia diretta – il referendum, il recall, l'iniziativa popolare – è finalizzata proprio a dissolvere la membrana che divide rappresentanti e rappresentati, e che dunque impedisce che le “reali” istanze della società si traducano in disposizioni legislative, o meglio che i rappresentanti facciano davvero “ciò che chiedono” gli elettori. L'obiettivo è cioè garantire che la legittimazione sostanziale non divorzi stabilmente dalla legittimazione formale: nel sistema rappresentativo, come ha suggerito Rosanvallon, la legittimità (procedurale) si dovrebbe trovare sempre affiancata alla fiducia (e cioè a una legittimazione sostanziale), ma le cose raramente vanno in questo modo. Quasi sempre, pochi mesi dopo le elezioni, la fiducia inizia infatti a staccarsi dalla legittimità (formale)⁶. Si tratta di una storia ciclica, dal corso probabilmente inevitabile, e gli strumenti di democrazia diretta puntano proprio a rinsaldare la relazione tra legittimità e fiducia, inducendo i rappresentanti a essere più “respon-

⁵ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano, p. 288.

⁶ Cfr. P. ROSANVALLON, *La politica nell'età della sfiducia* (2006), Città Aperta, Troina 2009.

sivi” nei confronti dei rappresentati, a garantire una maggiore aderenza tra le istanze sociali e la produzione legislativa, a “sorvegliare” il potere per evitare l’eccessiva autonomia dalla società, a “vincolare” dunque il mandato dei rappresentanti. È naturalmente legata a questa necessità la classica rivendicazione – coltivata anche dalla tradizione *costituente*, ma propria soprattutto della concezione *vigilante* – della possibilità di revocare in qualsiasi momento il mandato dei rappresentanti, che i comunardi elevarono a principio: in questo modo, la democrazia diretta può infatti puntare a eliminare la rappresentanza politica – per come la conosciamo in Occidente – e ricondurre il rapporto tra consigli e delegati a un mandato imperativo, che di solito – nei diversi modelli, che vanno da Karl Korsch e Anton Pannekoek, fino alla democrazia partecipativa di Macpherson – a una sorta di piramide in cui ogni rappresentante collocato al gradino superiore rimarrebbe sempre e costantemente vincolato al rispetto della volontà dei suoi rappresentati.

Per quanto la rappresentanza sia il bersaglio costante della democrazia diretta, forse il suo vero e più robusto nemico – soprattutto nella tradizione *costituente* – è però lo Stato, o, meglio la struttura burocratica dello Stato. A ben vedere, una “piena” democrazia diretta non può limitarsi a consegnare solo il potere legislativo ai cittadini, ma deve conferirgli anche il potere esecutivo. Se tutto ciò per la democrazia degli antichi non era un problema insolubile, dal momento che non esisteva (o non esisteva in misura rilevante) un corpo di amministratori professionali, stipendiati ed estranei al circuito politico, per la democrazia diretta moderna è invece un nodo ben più intricato. Ed è per questo che la democrazia diretta – nelle declinazioni più ambiziose articolate dalla tradizione *costituente* – non si pone soltanto l’obiettivo di superare la divisione del potere (tra dirigenti e diretti), ma coltiva soprattutto l’intento di dissolvere la burocrazia professionale, e cioè di rimuovere il nucleo amministrativo più robusto dello Stato. «La Comune», scriveva Marx celebrando l’effimera esperienza della primavera del 1871, «non doveva essere un organismo parlamentare, ma di lavoro, esecutivo e legislativo al tempo stesso»⁷. E per quanto Marx – quando celebrava «la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l’emancipazione economica

⁷ K. MARX, *La guerra civile in Francia* (1871), Editori Riuniti, Roma 1990, p. 36.

del lavoro» – ragionasse su quella che in fondo era rimasta solo un'ipotesi generica, la dissoluzione dello Stato, la soppressione della burocrazia (civile e militare) e il superamento della divisione dei poteri rimangono tasselli essenziali della declinazione *costituente* (o persino destituente) della democrazia diretta, perché solo attraverso quella via si ritiene sia possibile oltrepassare la divisione del lavoro (anche del lavoro politico) su cui si basano l'oppressione e lo sfruttamento.

Un terzo nemico contro cui la democrazia diretta si rivolge è inoltre la “depoliticizzazione”, o meglio l'idea che vi siano ambiti sottratti alla partecipazione politica e dunque esclusi dalla possibilità di essere democratizzati. In altre parole, il progetto della democrazia diretta non si limita quasi mai a rivolgersi allo Stato, alla dimensione propriamente “istituzionale”, perché per molti versi punta a moltiplicare gli spazi della democrazia, coltivando persino – almeno nelle versioni più ambiziose – l'idea di “democratizzare” ogni spazio del sociale (scuole, fabbriche, quartieri): il progetto della democrazia diretta – specialmente, ma non solo, nella sua versione *costituente* – è pertanto anche un progetto di progressiva politicizzazione. E proprio in una simile politicizzazione – concepita come condizione essenziale per rendere la partecipazione autentico strumento di emancipazione dall'oppressione – si può davvero riconoscere quel tratto “totalitario” che è spesso stato imputato a questa tradizione teorica. Perché davvero la democratizzazione coincide con una politicizzazione che – in linea teorica – non lascia alcuno spazio al “privato” (in quanto dimensione non “pubblica”). Connesso da vicino all'istanza della radicale politicizzazione è così anche l'impegno contro il nemico rappresentato dall'apatia, dall'alienazione politica, dalla passività. Perché la partecipazione è vista come il canale che consente l'emancipazione, la conquista di una consapevolezza che solo l'impegno e la pratica politica possono conferire. E forse è proprio qui che si nasconde un paradosso tutt'altro che marginale.

Nel 1976, Norberto Bobbio, mentre si interrogava sull'esistenza di alternative alla democrazia rappresentativa, elencava i paradossi innescati dalla richiesta di democrazia diretta allora avanzata, in ossequio a Marx, da alcuni intellettuali vicini al Pci, ma anche da ciò che restava dell'«assemblearismo» della contestazione. Quei paradossi erano legati al fatto che la rivendicazione di maggiore democrazia si scontrava con la crescente complessità della politica, ma anche alla

necessità di dotarsi di apparati burocratici e di organizzazioni sempre più ingombranti proprio per rispondere alle richieste di crescente uguaglianza che provenivano dalla società, e che fatalmente vanificavano la speranza di un superamento della divisione del lavoro tra dirigenti e diretti. E così la disamina di Bobbio non lasciava molti spazi alla democrazia diretta, anche se il filosofo non evitava di menzionare l'ipotesi – allora piuttosto fantascientifica – «di un immenso *computer* [...] cui ogni individuo standosene a casa o andando al più vicino *terminal* possa trasmettere il proprio voto premendo un bottone»⁸. Oggi che quell'«immenso *computer*» è di fatto diventato una realtà che ognuno di noi porta con sé, all'elenco stilato da Bobbio si può aggiungere un altro paradosso, che non ha tanto a che vedere con l'ostilità della democrazia diretta per la stessa rappresentanza istituzionale, quanto con la dinamica della rappresentazione, ossia con la dinamica di costruzione simbolica delle identità collettive che contrassegna l'orizzonte moderno.

A illustrare nel modo più nitido la logica di questo ulteriore paradosso è probabilmente proprio il modello marxiano della critica della politica, che per molti versi connette linearmente le pagine giovanili alla matura celebrazione della Comune. Nello schema marxiano, la democrazia diretta della Comune profila il superamento non solo della separazione tra legislativo ed esecutivo, ma anche della divisione tra rappresentanti e rappresentati. Più in generale, si tratta delle condizioni che consentono il superamento dell'alienazione politica innescata dalla lacerazione tra Stato e società civile, e dunque la riappropriazione di quella natura di ente generico che nella società capitalistica viene proiettata verso la «comunità illusoria» dello Stato. Percorrendo un simile sentiero, Marx perveniva dunque a concepire la democrazia diretta al tempo stesso come massima politicizzazione del sociale e come principio della «fine della politica», destinata a svanire come sfera distinta dell'agire umano e a essere riassorbita nelle funzioni vitali dell'organismo sociale liberato dal capitale. Ma questo paradosso – che trova nella democrazia diretta il punto di congiunzione tra una massima tensione alla politicizzazione e l'aspirazione alla fine della politica – non contrassegna solo il modello marxiano. E for-

⁸ N. BOBBIO, *Quali alternative alla democrazia rappresentativa* (1975), in ID., *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino 1976, p. 52.

se si tratta davvero di un ulteriore paradosso che il progetto moderno della democrazia diretta porta con sé: un paradosso un virtù del quale la democrazia diretta per un verso punta a democratizzare (e dunque a politicizzare) il sociale, mentre per l'altro ambisce a collocare gli strumenti di esercizio "diretto" del potere in uno spazio "neutrale", ossia in uno spazio non sorretto da rappresentazioni (politiche): uno spazio, dunque, che non sia costituito da attori organizzati, che finirebbero col rendere solo illusorio il potere della democrazia diretta. Almeno teoricamente, Marx poteva risolvere questo paradosso affidando la gestione della società alla cooperazione sociale costruita dal sistema di macchine capitalistico, destinato a evocare il becchino che lo avrebbe seppellito. Ma è facile riconoscere nelle declinazioni contemporanee una replica di quel vecchio schema, nella misura in cui lo spazio neutrale di manifestazione ed esercizio della democrazia viene a coincidere con la dimensione "orizzontale" della Rete. Anche in questo caso, almeno sotto il profilo teorico, si può fare a meno della rappresentazione (e cioè della costruzione simbolica delle identità), evitando così di immaginare la democrazia diretta come l'espressione di un soggetto che – in quanto costituito – sarebbe in contraddizione con l'aspirazione a dare piena espressione a un potere costituente. Nell'imboccare questo sentiero, si finisce inevitabilmente con l'ipotizzare che la Rete sia uno spazio davvero neutrale, una sede che in fondo libera il singolo non solo dal "giogo" delle appartenenze, ma persino dall'impegno della partecipazione. Ma l'aspetto più singolare di questo paradosso – che da un lato assegna alla democrazia diretta il compito di una radicale politicizzazione, mentre dall'altro ne intende lo spazio di esercizio come un luogo "neutrale" – è che per molti versi la figura del cittadino finisce per essere essa stessa "depoliticizzata". E la sua sagoma diventa per questo davvero molto simile a quella di un consumatore totale, chiamato a manifestare le proprie preferenze in uno spazio del tutto analogo a quello del mercato.

ROBERTO GIANNETTI

LIMITI E APORIE DELLA DEMOCRAZIA ROUSSEAUIANA

Alla radice di molte delle contraddizioni della teoria politica di Rousseau enunciata nel *Contratto sociale* c'è un individualismo radicale che si esprime nella convinzione che chi obbedisce ad altri, sotto qualunque condizione, rinuncia alla propria libertà e abdica alla propria dignità di uomo, e che si è liberi soltanto quando si obbedisce esclusivamente alla legge. La logica di questa premessa implica l'adozione della regola dell'unanimità come principio decisionale. Tale regola è infatti la sola che consente ad ogni membro del corpo politico di essere sottoposto a leggi alle quali egli ha dato effettivamente il proprio consenso. Rousseau, tuttavia, ritiene che solo l'atto fondativo da cui trae origine l'ordine politico delineato nel *Contratto* debba essere approvato all'unanimità: «C'è una sola legge che, per sua natura, esiga un consenso unanime: è il patto sociale; infatti l'associazione civile è, fra tutti, l'atto volontario per eccellenza; essendo l'uomo nato libero e signore di se stesso, nessuno può, sotto nessun pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso»¹. La ragione è evidente: come osserverà qualche decennio più tardi Sieyès, «esigere che la volontà comune corrisponda sempre alla somma precisa di tutte le volontà, significherebbe rinunciare alla possibilità di un'espressione comune della volontà, significherebbe dissolvere l'unione sociale»².

Il problema del rapporto tra regola dell'unanimità e regola della maggioranza era stato affrontato anche da altri pensatori, i quali in genere avevano risolto la questione stabilendo che nel patto di società fosse incluso anche l'obbligo di sottomettersi alle successive decisioni della maggioranza³. Anche Rousseau sembra percorrere la medesima strada, quando sottolinea come nel contenuto del patto sociale

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), Laterza, Roma-Bari 1992, p. 178.

² E.-J. SIEYÈS, *Osservazioni sui poteri e sui mezzi di cui i rappresentanti della Francia potranno disporre nel 1789* (1789), in ID., *Opere e testimonianze politiche*, Giuffrè, Milano 1993, vol. I, p. 127.

³ Si veda, ad esempio, J. LOCKE, *Secondo trattato* (1690), in ID., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, UTET, Torino 1982, vol. I, pp. 298-299.

rientri anche l'obbligo di obbedire alle decisioni approvate in base alla regola della maggioranza: «Al di fuori di questo contratto originario, la decisione della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri; è una conseguenza del contratto stesso»⁴. Ma, alla luce della premessa individualistica che abbiamo ricordato in precedenza, obbligare una minoranza o, al limite, un solo individuo ad accettare come propria la decisione di una maggioranza significava chiedere ad una volontà di riconoscersi nella volontà di un altro e quindi di rinunciare alla propria libertà. È Rousseau stesso a porsi il problema, quando si interroga su «come un uomo possa essere libero e costretto a conformarsi a volontà diverse dalle sue» e su «come gli oppositori possono essere liberi e soggetti a leggi cui non hanno acconsentito»⁵.

Per risolvere il dilemma Rousseau ricorre alla nozione di volontà generale, uno dei concetti più controversi della sua opera. Anche se il filosofo ginevrino non ne dà una definizione sufficientemente chiara, fornisce tuttavia numerose indicazioni sulle condizioni procedurali necessarie per la sua corretta identificazione. La legge, che è l'espressione della volontà generale, deve infatti rispettare il requisito della generalità sia rispetto alla volontà da cui emana, sia rispetto alla materia oggetto della decisione. Le altre condizioni possono essere desunte da quel brano in cui Rousseau afferma che «se, quando il popolo informato a sufficienza delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione tra loro, dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale e la deliberazione sarebbe sempre buona»⁶. In sintesi, se queste condizioni (diritto di voto uguale per tutti, generalità dell'oggetto della decisione, informazione sufficiente, mancanza di comunicazione e assenza di coalizioni) vengono rispettate, possiamo ragionevolmente supporre che la legge approvata dall'assemblea dei cittadini sia l'autentica espressione della volontà generale. Chi, nel corso della votazione, ha espresso parere contrario deve prendere atto di essersi sbagliato, avendo erroneamente scambiato per volontà generale la propria volontà particolare, e deve rimettersi alla decisione della maggioranza.

⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 178, corsivo aggiunto.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Op. cit.*, pp. 91 nota di Rousseau, 96-97, 94.

La soluzione tuttavia è solo apparentemente semplice, perché Rousseau, nel *Contratto sociale*, allude a due prospettive difficilmente compatibili. Se la volontà individuale è l'unica fonte dell'obbligo politico – «nessuno può, sotto nessun pretesto, assoggettare un altro senza il suo consenso» – è necessario postulare, da un punto di vista normativo, l'identità tra la volontà generale e la volontà di tutti, cioè il requisito dell'unanimità. Il fatto che sul terreno empirico tale coincidenza possa non sempre verificarsi, può essere imputato a vari fattori, come il mancato rispetto, totale o parziale, dei vincoli procedurali indicati in precedenza. Rousseau osserva ad esempio che «quando il nodo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato a indebolirsi, quando gli interessi particolari cominciano a farsi sentire e le piccole società cominciano a premere sulla grande, l'interesse comune si altera e trova degli oppositori; l'unanimità non regna più nei voti; la volontà generale non è più la volontà di tutti; sorgono contraddizioni, contese e il miglior parere non passa senza discussione»⁷. Ma, se si assume questa prospettiva, sono le volontà individuali a determinare, attraverso il voto, la volontà generale: maggiore è il consenso ottenuto da una proposta di legge, maggiore sarà la sua corrispondenza alla volontà generale. Rousseau sottolinea che «quanto più accordo c'è nelle assemblee, ossia quanto più i pareri si accostano all'unanimità, tanto più anche si afferma il predominio della volontà generale»⁸.

Il filosofo ginevrino tuttavia esclude che una decisione presa all'unanimità sia necessariamente conforme alla volontà generale e afferma esplicitamente che è sbagliato identificare la volontà generale con la volontà di tutti: «spesso c'è una gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari»⁹. Se si assume questa seconda prospettiva, la volontà generale assomiglia a qualcosa che preesiste ed è indipendente dal comportamento di scelta degli individui. In questo caso i cittadini non determinano la volontà generale, ma si limitano a scoprirla: «Quando nell'assemblea del popolo si propone una legge, ciò che si chiede loro

⁷ *Op. cit.*, p. 174.

⁸ *Op. cit.*, p. 177, corsivo aggiunto.

⁹ *Op. cit.*, p. 93.

[ai cittadini] non è precisamente se approvano o no la proposta, ma se questa è, o no, conforme alla volontà generale che è la loro volontà; ciascuno, votando, dice il suo parere in proposito, e *dal computo dei voti si ricava la dichiarazione della volontà generale*»¹⁰.

Proprio a partire da queste considerazioni, alcuni studiosi contemporanei hanno identificato nella teoria di Rousseau una forma di «populismo epistemico», cioè una concezione della democrazia basata su due elementi fondamentali: da un lato l'esistenza di «uno standard di correttezza delle decisioni», ossia di una concezione della giustizia o del bene comune che prescinde dall'esito della votazione; dall'altro, un'interpretazione cognitiva delle procedure di voto¹¹. Questa prospettiva interpretativa è compatibile con la concezione rousseauiana del voto, inteso come strumento attraverso il quale la volontà generale si rivela. Per rendere coerente il ragionamento di Rousseau altri studiosi hanno suggerito di interpretare tale concezione del voto nei termini del teorema della giuria elaborato da Condorcet¹². Come è noto, Condorcet suppone che un certo numero di giurati sia chiamato a decidere sull'innocenza o sulla colpevolezza di un imputato. Nessun giurato conosce esattamente come si siano svolti i fatti, ma ciascuno ha delle convinzioni personali che si approssimano al vero con una certa probabilità. Se la probabilità che ciascun giurato formuli un giudizio corretto è superiore al 50%, allora la probabilità che la decisione della giuria attraverso il voto a maggioranza sia corretta è maggiore di quella di ogni singolo giurato e tale probabilità cresce con l'aumentare del numero dei giurati¹³. In altre parole, la probabilità che la regola della maggioranza conduca a una decisione ottimale aumenta con l'aumentare del numero dei votanti, se vengono rispettate tre condizioni: a) i votanti devono esprimersi su scelte binarie del tipo sì/no; b) la probabilità che il voto di ciascun votante corrisponda alla verità deve essere superiore al 50%; c) i votanti devono votare in modo indipendente l'uno dall'altro. La teoria di Rousseau soddisfa questi requisiti?

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 178-179, corsivo aggiunto.

¹¹ J. COHEN, *An Epistemic Conception of Democracy*, in «Ethics», 97 (1), 1986, pp. 26-38.

¹² B. GROFMAN, S.L. FELD, *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, in «The American Political Science Review», 82 (2), 1988, pp. 567-576.

¹³ CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Discours préliminaire* (1785) in ID., *Sur les élections et autres textes*, Fayard, Paris 1986, pp. 9 e ss.

Il primo requisito è pienamente soddisfatto. Come abbiamo ricordato in precedenza, per Rousseau il voto non è uno strumento finalizzato all'aggregazione di preferenze o interessi individuali, ma una sorta di esercizio cognitivo, nel senso che i cittadini sono chiamati ad esprimere un giudizio di verità, cioè a giudicare se una determinata proposta di legge è, o non è, nell'interesse comune. Per quanto riguarda il requisito dell'indipendenza, il filosofo ginevrino sottolinea che «se, quando il popolo informato a sufficienza delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione fra di loro, dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale e la deliberazione sarebbe sempre buona». E aggiunge: «Per avere la schietta enunciazione della volontà generale è dunque importante che nello Stato non ci siano società parziali e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa»¹⁴. L'esistenza di procedure deliberative e di associazioni particolari è considerata da Rousseau un indicatore della progressiva corruzione del corpo politico: «non è impossibile che una repubblica ben governata faccia una guerra ingiusta; e neppure che il consiglio di una democrazia approvi cattive legge e condanni degli innocenti; ma questo accadrà soltanto se il popolo si lascerà sedurre da interessi particolari sostituiti ai suoi da uomini accorti che si valgono del loro credito e della loro eloquenza. Altro sarà allora la decisione pubblica, altro la volontà generale»¹⁵.

Questi passi sono stati variamente interpretati. Alcuni hanno sostenuto che il riferimento alla mancanza di comunicazione non significa affatto il rifiuto della discussione e che il «diritto di esprimere il proprio parere» sulle proposte di legge «è una competenza inalienabile del «corpo sovrano» e consiste in quel «droit d'opiner» che è inseparabile dall'esercizio della sovranità»¹⁶. Altri hanno osservato che il bersaglio polemico di quei brani non è in realtà la comunicazione ma la deferenza individuale a gruppi di potere che mirano a sostituire i loro interessi particolari alla volontà generale o la «connessione di interessi egoistici» promossi attraverso la contrattazione tra i singoli individui¹⁷.

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 94-95.

¹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica* (1755), in ID., *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I, p. 283.

¹⁶ R. GATTI, *Rousseau. Il male e la politica*, Edizioni Studium, Roma 2012, p. 165.

¹⁷ D. ESTLUND, J. WALDRON, B. GROFMAN, S.L. FELD, *Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited*, in «The American Political Science Review», 83 (14), 1989, pp. 1320, 1326.

Altri ancora hanno sottolineato come l'esclusione del dibattito dall'assemblea popolare non implichi in assoluto l'assenza di deliberazione, la quale può avvenire attraverso una molteplicità di attività politiche più o meno organizzate¹⁸. Il giudizio espresso da Rousseau sulla democrazia ateniese sembrerebbe dar ragione a chi sostiene che il filosofo ginevrino tenda ad escludere la discussione dalle funzioni esercitate dall'assemblea dei cittadini, assimilandola ad un invito alla demagogia e ad un tentativo di manipolare e corrompere la volontà generale. Nel *Discorso sull'economia politica* egli infatti definisce il regime politico di Atene «una aristocrazia decisamente tirannica, governata da uomini di cultura e da oratori»¹⁹. Si tratta di una definizione che riecheggia quella formulata da Hobbes, il quale aveva sostenuto che «una democrazia, in realtà, non è altro che un'aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore»²⁰. Per Rousseau una democrazia assembleare come quella ateniese rappresentava una minaccia costante nei confronti sia dell'autonomia individuale sia dell'eguaglianza. L'espressione del consenso era infatti mediata dalla discussione pubblica nella quale finivano per imporsi gli individui più intellettualmente dotati o più versati nell'arte di parlare in pubblico in modo persuasivo. In questo contesto il fatto che alcuni fossero in possesso di conoscenze o di capacità che altri non possedevano costituiva una fonte di potere e quindi un fattore che alimentava il germe della diseguaglianza. Senza contare poi che la discussione tendeva a suscitare passioni competitive e il desiderio di una reputazione preferenziale.

Queste considerazioni sono importanti per valutare se siano soddisfatti anche gli altri requisiti, a cominciare dalla competenza. In effetti, ci si potrebbe chiedere come i cittadini possano essere adeguatamente informati se non viene contemplata la possibilità di scambiare opinioni sulle questioni su cui sono chiamati a decidere. Si potrebbe sostenere che per Rousseau la politica è una cosa semplice, come del resto si evince da quel brano in cui il filosofo ginevrino, ricorrendo all'immagine idealizzata dei gruppi di contadini che sbrigano gli affari di Stato all'ombra di una quercia, afferma che il primo che propone

¹⁸ G. SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Claudiana, Torino 2010, pp. 113-114.

¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 283.

²⁰ T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica* (1650), La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 179-180.

una legge «si limita ad esprimere ciò che tutti hanno già pensato» e non vi è alcun bisogno di ricorrere alle armi della persuasione per far approvare una legge sulla quale ciascuno spontaneamente concorda²¹. Come ha osservato Habermas, in un contesto come quello descritto da Rousseau, i cittadini vivono in una società semplice, egualitaria, in cui «basta il buon senso (*bon sens*)», che come affermava Cartesio è fra le cose del mondo quella più egualmente distribuita, «per tutelare il bene comune»²². In altre parole, gli individui conoscono istintivamente ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e sono in grado di formulare giudizi sufficientemente fondati su ciò che è nell'interesse generale. Inoltre, non va dimenticato che il popolo non può intraprendere alcuna iniziativa legislativa in seno all'assemblea e non ha alcun ruolo nella fase «tecnica» della stesura delle proposte di legge. Questi sono compiti che vengono riservati alla figura mitica del Legislatore o al governo, cioè al potere esecutivo. Già nella *Dedica* al secondo *Discorso* Rousseau aveva raccomandato che «non fosse in potere di ciascuno di proporre a capriccio nuove leggi», individuando in ciò una delle cause della decadenza della democrazia ateniese, e che questo diritto fosse riservato unicamente ai «magistrati»; ai cittadini era richiesto soltanto «di dare alle leggi la loro sanzione e di decidere riuniti in assemblea e sulla scorta delle indicazioni dei capi i più importanti affari pubblici»²³. Un concetto ribadito anche nel *Contratto sociale*, quando Rousseau distingue tra il diritto di voto, che incarna la sovranità e non può essere tolto ai cittadini, e il diritto «di opinare, proporre, distinguere e discutere che il governo ha sempre gran cura di riservare esclusivamente ai suoi membri»²⁴. Sorprendentemente, ma non poi tanto, Rousseau si affida, per quanto riguarda la redazione delle leggi, ad un organo «competente»: tralasciando la questione del Legislatore, occorre infatti ricordare che, in ossequio al principio secondo cui «l'ordine migliore e il più naturale si ha quando i saggi governano la moltitudine», la forma di governo preferita da Rousseau è l'aristocrazia elettiva, cioè un corpo di persone probe, addottrinate

²¹ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 173-174.

²² J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 112.

²³ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1750), in Id., *Scritti politici*, cit., vol. I, pp. 122-123.

²⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 176.

e che godono della pubblica stima²⁵. Come è stato osservato, Rousseau separa il giudizio dalla volontà, optando per una «strategia volta a privare il sovrano del giudizio deliberativo per relegare quest'ultimo a chi esercita il potere delegato», ossia ai magistrati²⁶.

L'applicazione al ragionamento di Rousseau del teorema della giuria consente di giustificare in modo plausibile la regola della maggioranza, fornendo una giustificazione – anche se espressa in termini probabilistici – del dovere dell'obbedienza per le minoranze dissidenti. Ciò potrebbe forse contribuire a chiarire quel celebre e discusso brano in cui Rousseau afferma che quando, nel corso della votazione, «prevale l'opinione contraria alla mia, ciò prova solo che mi ero sbagliato, e che credevo volontà generale ciò che non lo era. Se la mia opinione particolare si fosse imposta, avrei fatto cosa diversa da ciò volevo: e allora non sarei stato libero»²⁷. Se, in base al teorema di Condorcet, tra il voto maggioritario e la volontà generale esiste una relazione epistemica, allora l'obbligo del cittadino dissidente di sottomettersi al volere della maggioranza risulterebbe legato alla correttezza della decisione o, quanto meno, al fatto che egli, pur non avendo condiviso nel corso della votazione la scelta in questione, dovrebbe considerarla come quella che ha le maggiori probabilità di risultare corretta.

L'interpretazione epistemica, se da un lato conferisce maggiore coerenza alla teoria esposta nel *Contratto sociale*, dall'altro lascia irrisolte alcune questioni. In primo luogo, anche ammesso che tramite questa riformulazione il principio maggioritario riesca effettivamente ad identificare il bene comune, resta il problema dell'applicabilità su vasta scala della regola di maggioranza su coppie di alternative, tenuto conto del fatto che lo stesso Condorcet mise in luce il «paradosso delle maggioranze cicliche» quando le alternative sono più di due. Come ha osservato Riker, mentre nel caso di scelte binarie il principio maggioritario costituisce una regola equa e «risponde in massima parte a ciò che ci si attende dal voto democratico», in un universo come quello politico, caratterizzato da una pluralità di alternative disponibili, non esiste «alcun modo equo di assicurare che ci

²⁵ *Op. cit.*, p. 139.

²⁶ N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010, p. 30.

²⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 179.

saranno due alternative»: «esistono molti modi per ridurre i molti a due; ma, come i politici sanno da tempo, nessuno è particolarmente equo perché i diversi principi etici su cui si basano non possono essere effettivamente ordinati in qualche modo e, peggio ancora, perché tutti i metodi possono essere manipolati»²⁸. Nel caso che abbiamo esaminato, se è vero che la scelta tra due opzioni impedisce il ricorso al voto strategico, è altrettanto vero che Rousseau, affidando l'organizzazione dell'agenda politica al governo, attribuisce ai componenti di quest'organo, che diventano degli attori strategici, il potere di selezionare le alternative da sottoporre al giudizio popolare. In secondo luogo, è stato osservato che esiste una differenza sostanziale tra la giuria e l'elettorato, nel senso che «mentre la prima deve affrontare una questione per la quale esiste una sola risposta corretta per tutti gli individui, decisioni differenti possono essere giuste per elettori differenti»: «quando gli interessi dei singoli sono talmente armoniosi che le decisioni individuali non generano alcuna esternalità o sono compatibili al punto da far prevalere un solo interesse collettivo che ognuno vuol far rispettare obbligatoriamente, il voto genera decisioni razionali e lo fa meglio dei sistemi alternativi. Ma quando gli interessi o i valori sono in conflitto, tale razionalità non fornisce un modo coerente per caratterizzare le decisioni del governo: tutt'al più possiamo dire che il governo fa o non fa ciò che vuole la maggioranza»²⁹.

Contraddizioni analoghe a quelle che abbiamo esaminato possono essere rintracciate anche nel modo in cui Rousseau affronta il problema del rapporto tra la sovranità e il governo. Non c'è lo spazio necessario per sviluppare questo tema. Mi limito a sottolineare che il primo a riconoscere il sostanziale fallimento del progetto «di porre la legge al di sopra dell'uomo» è stato Rousseau, il quale, in una lettera scritta nel 1767, pochi anni dopo la pubblicazione del *Contratto sociale*, confessava al marchese di Mirabeau: «Se questa formula è reperibile, cerchiamola, e incarichiamoci di stabilirla; se disgraziatamente questa forma non è reperibile, ed io confesso ingenuamente che non credo lo sia, il mio parere è che si debba passare all'altra estremità e mettere, repentinamente, l'uomo tanto al di sopra della legge quanto è possibile, stabilendo per conseguenza il dispotismo arbitrario, ed il

²⁸ W.H. RIKER, *Liberalismo contro populismo* (1982), Comunità, Milano 1986, p. 63.

²⁹ A. PRZEWORSKI, *Perché disturbarci a votare?*, Università Bocconi Editore, Milano 2018, pp. 122-124.

più arbitrario possibile: vorrei che il despota potesse essere Dio. *In una parola, io non vedo assolutamente una soluzione intermedia accettabile tra la più austera democrazia e l'hobbismo più perfetto: perché il conflitto degli uomini e delle leggi, che mette lo Stato in una continua guerra intestina, è il peggiore di tutti gli Stati politici*³⁰.

³⁰ La citazione della lettera è tratta da J.-J. CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico* (1949), Il Mulino, Bologna 1998, p. 207, primo corsivo aggiunto.

STEFANO QUIRICO

LA DEMOCRAZIA DIRETTA E I SUOI CRITICI NELL'ETÀ DEL SESSANTOTTO

1. La carica polemica del Sessantotto – qui inteso come il quindicennio tra la fine degli anni '50 e i primi '70, in cui si susseguono la fermentazione, lo svolgimento e il declino della contestazione¹ – si rivolge in larga misura contro le democrazie occidentali, sottolineando il loro legame con il modello capitalistico-borghese, che determina il trionfo della tecnica e del consumismo nella società, e i tratti gerarchici e autoritari riscontrabili tanto nel sistema politico complessivo, quanto nei contesti più specifici della famiglia, della scuola, della fabbrica, del partito, del sindacato.

La critica sessantottesca colpisce, ancor più in particolare, la dimensione liberale e rappresentativa della forma democratica affermata nel XX secolo, il cui volto si definisce nel confronto storico con il socialismo reale e riflette anche una teoria politica che, specialmente nell'accademia anglosassone, eredita ed accentua l'impostazione procedurale ed elitaria conferita al pensiero democratico dai classici Kelsen e Schumpeter. Denunciando il carattere degenerativo di questa tendenza storico-teorica, il Sessantotto prospetta un'alternativa oscillante tra la democrazia «diretta», «partecipativa» e «totale», in nome della quale la rappresentanza liberale sarebbe sostituita dal puro assemblearismo o da metodi – come il mandato imperativo e revocabile – che si associano a una democrazia formalmente indiretta, ma volta ad annullare l'autonomia dei «delegati»².

Un siffatto approccio, che mescola istanze democratico-radicali di matrice prevalentemente americana con il recupero della tradizione consiliare e rivoluzionaria del marxismo europeo, suscita la diffidenza di intellettuali diversi per cultura e inclinazioni politiche, ma accomunati dallo scetticismo verso l'ipotesi che le innegabili aporie

¹ Cfr. C. MALANDRINO, *Il Sessantotto*, in C. MALANDRINO e S. QUIRICO (a cura di), *Vocabolario politico – Il Sessantotto*, in «Il Pensiero Politico», LI (2018), n. 3, pp. 447-456.

² Si vedano F.M. GIORDANO, *Assemblea/assemblearismo* e G. BORGOGNONE, *Democrazia partecipativa*, entrambi *ivi*, pp. 457-474.

della democrazia rappresentativa possano essere colmate ricorrendo a formule note da tempo, anche per i loro limiti intrinseci.

2. Una stroncatura senza appello degli ideali sessantotteschi si coglie negli interventi di Raymond Aron, che risentono in misura evidente delle peculiarità del maggio francese. Benché abbia da poco abbandonato la Sorbona per approdare all'École Pratique de Hautes Études, egli è particolarmente turbato dalla rivolta studentesca, a cui dedica una serie di articoli su «Le Figaro» tra la metà di maggio e l'inizio di luglio, nonché il pamphlet *La Révolution introuvable*, apparso nell'estate del 1968 e definito dal suo stesso autore un esempio di «letteratura di battaglia»³.

In effetti, i toni del discorso risultano decisamente duri e a tratti derisori nei confronti dei contestatori, pretesi attori di una «immensa commedia» in cui Aron attribuisce loro i panni degli antichi comunisti, mentre ritaglia per sé quelli del Tocqueville quarantottesco: gli eventi di maggio non sarebbero stati altro che uno «psicodramma» in cui «tutti abbiamo recitato una parte», finché la politica autentica – a lungo smarrita e latitante – ha ripreso il controllo della situazione, con l'intervento risolutivo del generale De Gaulle⁴. E forse ancor più graffiante e provocatorio è il giudizio in base al quale le lunghe e intense discussioni animate dagli studenti riuniti in assemblea non costituirebbero atti politici, ma una «maratona delle chiacchiere» sgorgante da un più banale bisogno di relazioni sociali e affettive da parte di individui atomizzati e sradicati⁵.

Aron sostiene che il Sessantotto è da considerarsi una «rivoluzione introvabile» non perché sia mancato un rischio rivoluzionario: il regime ha davvero vacillato, ma tale minaccia si sarebbe materializzata solo nel caso, non verificato, di un coinvolgimento delle forze comuniste. Nulla di preoccupante, viceversa, poteva provenire dai promotori della contestazione studentesca, ispirata alla tradizione anar-

³ R. ARON, *La rivoluzione introvabile. Riflessioni sul Maggio francese* (1968), a cura di A. Campi e G. De Ligio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, dove il pamphlet occupa le pp. 1-168 ed è accompagnato da un'appendice documentaria contenente gli articoli apparsi in precedenza su «Le Figaro» (pp. 169-235). Cfr. su tutto ciò A. CAMPI, *Presentazione, ivi*, pp. VII-XLVII, poi rifiuta e aggiornata in ID., *La politica come passione e come scienza. Saggi su Raymond Aron*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 143-184.

⁴ R. ARON, *La rivoluzione introvabile*, cit., pp. 24-25, 30, 35-36.

⁵ *Ivi*, p. 28.

chica, libertaria e proudhoniana che nella storia francese ha sempre fornito prove fallimentari. È addirittura anacronistico, nel Novecento maturo, vagheggiare una società diversa sia da quella capitalistico-borghese, sia da quella sovietica, in quanto incardinata sui criteri dell'autogestione e della democrazia diretta. Il progetto di «una rivoluzione libertaria nel cuore dell'età industriale» è, anzi, il sintomo del «delirio» di studenti e intellettuali impegnati in «interminabili sedute» da cui scaturiscono «Costituzioni pseudo-innovatrici che non possono funzionare», dal momento che si limitano a riprodurre un approccio anarco-libertario ripetutamente e implacabilmente confutato dalla realtà⁶.

Ad Aron il Sessantotto francese appare ancorato a un'idea di democrazia abbondantemente superata, perciò inconcludente e incapace di disegnare un ordine alternativo, differenziandosi – in peggio – dal corrispondente fenomeno americano, in cui gli studenti hanno almeno il merito di darsi «obiettivi precisi, nella maggior parte accessibili»⁷. Nel contempo, i contestatori non si rendono conto che, una volta travolta l'odiata democrazia liberal-rappresentativa senza poterla rimpiazzare con l'utopia libertaria, il paese sarebbe costretto a scegliere fra le due vere e temibili opzioni in campo – la rivoluzione stalinista e una svolta autoritaria di stampo militare – che precluderebbero qualsiasi aspirazione democratica, comunque la si voglia declinare⁸.

L'analisi aroniana non si arresta ai principi generali e affronta anche le metodologie specifiche sperimentate durante le occupazioni universitarie, come l'«assemblea plenaria». Da un lato, essa ha l'assurda pretesa di riunire in un solo corpo docenti, assistenti e studenti, senza alcun criterio distintivo; dall'altro, ricade nei vizi tipici dell'assemblearismo di ogni ordine e grado, ossia la condizione caotica generata dalla compresenza di centinaia di persone, di cui approfittano le minoranze più attive per imporre la propria visione e rendere fittizia la democrazia diretta⁹. La quale, per l'ennesima volta, si conferma irraggiungibile per le aggregazioni umane di grandi dimensioni, siano esse l'ateneo parigino o un'azienda con migliaia di dipendenti¹⁰.

⁶ *Ivi*, pp. 119, 146-147.

⁷ *Id.*, *Memorie. 50 anni di riflessione politica* (1983), Mondadori, Milano 1984, pp. 496-497.

⁸ *Id.*, *La rivoluzione introvabile*, cit., p. 10.

⁹ *Ivi*, pp. 52 e 68-69.

¹⁰ *Ivi*, p. 122.

Fra i due casi appena menzionati, tuttavia, Aron coglie una differenza. Mentre il coinvolgimento dei lavoratori nella gestione di un'impresa gli sembra di per sé improponibile, il pensatore liberale si dice favorevole a ipotesi di riorganizzazione dell'università improntate alla «cogestione», purché a quest'ultima vengano imposti limiti invalicabili, evitando cioè che gli studenti abbiano la facoltà di scegliere i professori o partecipare alle commissioni d'esame, e stabilendo che negli organi paritari ciascuna componente designi in autonomia i propri rappresentanti¹¹. Alla tentazione assembleare, Aron risponde immaginando un sistema di governo accademico i cui responsabili siano indicati da comitati elettivi strutturati nel rispetto delle varie categorie interessate. Il desiderio di partecipazione sarebbe così esaudito in una forma compatibile con l'imprescindibile riaffermazione di una rassicurante ed efficiente «democrazia a due livelli»¹².

Al di là degli accenti obiettivamente ruvidi con cui espone la propria analisi, Aron – da buon liberale – non mistifica i retaggi autoritari di cui è impregnata la società francese, compreso il mondo universitario, e che vengono ingigantiti dalle inclinazioni di alcuni esponenti di punta del gollismo. Egli non può tuttavia accettare la prospettiva di sacrificare un ordinamento fondamentalmente democratico sull'altare dell'autogestione libertaria, che costituisce, dal suo punto di vista, una falsa soluzione. In tal senso può essere letto come mediazione l'auspicio di uno snellimento delle burocrazie più invasive e di un'applicazione ragionevole del principio gerarchico, confinato negli ambiti in cui non possono che primeggiare i soggetti dotati di competenze tecnico-specialistiche, e favorendo invece l'emergere di relazioni umane più libere ed egualitarie nel resto della società¹³.

3. Il ricordo della scomunica aroniana del Sessantotto risuonerà nella *laudatio* con cui nel 1979 Ralf Dahrendorf accompagnerà il conferimento del premio Goethe allo scrittore francese¹⁴. Anche il professore tedesco è coinvolto in prima persona nel clima della contestazione, durante la quale mostra una certa disponibilità al dialogo con gli studenti – e in particolare con il loro leader Rudi Dutschke – prima

¹¹ *Ivi*, pp. 74-75.

¹² *Ivi*, p. 134.

¹³ *Ivi*, pp. 99-100.

¹⁴ *Id.*, *Memorie*, cit., p. 484.

che il movimento si radicalizzi¹⁵. All'epoca Dahrendorf si trova su posizioni schiettamente liberali, ma ha alle spalle una militanza nella «Sozialistischer Deutscher Studentenbund», organizzazione affiliata alla SPD, che avrebbe poi rotto i ponti la socialdemocrazia e dato il via alla protesta studentesca. Sempre agli anni '50 risale l'impegno del giovane sociologo per la causa degli studenti-operai, coltivato per larga parte della propria vita¹⁶.

Nella temperie sessantottesca, Dahrendorf ragiona sulle relazioni di potere nei diversi ambiti della società. Pur considerando il metodo democratico un attributo esclusivo del sistema politico e non mutuabile da parte di altre sfere sociali, egli prefigura innovazioni – tra cui le commissioni di fabbrica e la cogestione – volte a diluire il tasso di autoritarismo presente negli ambienti industriali¹⁷. Più in generale, si tratta di trovare «equivalenti del governo parlamentare» che si adattino al mondo produttivo, a quello dell'istruzione o alle forze armate¹⁸.

Il perno su cui ruotano tali proposte è il principio della rappresentanza, che Dahrendorf vuole proteggere da radicalismi ed estremismi, riservandosi di aggiornare le istituzioni in cui esso storicamente si incarna. In quest'ottica, la plausibilità di «una riconsiderazione degli ordinamenti costituzionali» riscontrata già nel 1967-1968 lascerà spazio, nei decenni successivi, a un'analisi sistematica dei fattori di crisi dello Stato e della democrazia nazionali come leva per un loro rilancio su basi rinnovate¹⁹.

Nel contempo, la difesa del modello democratico-rappresentativo implica la delegittimazione della democrazia diretta, sottoposta dall'autore a una critica articolata e condotta con diversi strumenti disciplinari. Prima della cesura sessantottesca – che nella storia tedesca si sovrappone alla fine dell'era cristiano-democratica e alla for-

¹⁵ M. KLIMKE, *Il Sessantotto in Germania Ovest*, in P.P. Poggio (a cura di), *L'altronevencento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II, Jaca Book, Milano 2011, pp. 123-125.

¹⁶ R. Dahrendorf, *Oltre le frontiere. Frammenti di una vita* (2002), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 119-121.

¹⁷ Id., *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957-1959), 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1977, vol. II, pp. 401 ss.

¹⁸ Id., *Sociologia della Germania contemporanea* (1965), Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 175-178.

¹⁹ Id., *Il conflitto oltre la classe* (1967), in Id., *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 508-509. Sulla successiva evoluzione del pensiero dahrendorfiano cfr. J. ROSATELLI, *Pericoli autoritari e rimedi liberali. Ralf Dahrendorf e la crisi della democrazia*, in «Ragion pratica», XXI (2013), n. 2, pp. 543-567.

mazione della coalizione social-liberale nel 1969, di cui è artefice lo stesso Dahrendorf – il suo discorso ha una connotazione prevalentemente sociologica e individua come destinatari altri studiosi, tra cui Talcott Parsons²⁰. Dopo le agitazioni studentesche, invece, gli scritti dahrendorfiani abbracciano un orizzonte più ampio, proponendosi come elaborazioni politico-ideali a tutto tondo, che fanno i conti con le urgenze segnalate da una società in rapida trasformazione, più che come puntigliose repliche alle teorie sociali di autorevoli colleghi o predecessori.

La riflessione di Dahrendorf sulla democrazia diretta si estrinseca in due argomentazioni di fondo. In primo luogo, fin dal noto studio su *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1959) con cui prende congedo da Marx, il pensatore tedesco tratteggia una visione della società in cui le classi sono separate non dal criterio della proprietà, bensì da quello dell'«autorità» (*Herrschaft*). Rifacendosi agli insegnamenti di Mosca, Weber e Schumpeter, egli afferma che in ogni ambito sociale si produce una frattura fra la minoranza che, vincendo la competizione con le altre élites, conquista legittimamente il potere di prendere le decisioni e i governati, vincolati all'obbedienza ma, d'altra parte, protagonisti di una forma di resistenza più o meno latente, tale da alimentare il conflitto sociale e rendere dinamica la comunità²¹.

La convinzione che specialmente la modernità presupponga una chiara distinzione fra governanti e governati, la quale evidentemente pregiudica ogni prospettiva di democrazia diretta, viene ripresa subito dopo i fermenti sessantotteschi e la dilagante domanda di partecipazione politica. Quest'ultima è certamente sintomatica di un crescente e positivo interesse per gli affari pubblici, ma Dahrendorf suggerisce di maneggiarla con cura, intendendola come un'«opportunità» da offrire a tutti gli individui e non come un diritto/dovere che essi sono tenuti a esercitare costantemente e senza filtri, dando corpo all'inquietante immagine del «cittadino totale». Per scongiurarla lo studioso tedesco si rifà al filone politico-dottrinario che, da John Locke a John Stuart Mill, ha tessuto in vario modo le lodi del «governo rappresentativo», nella cui versione novecentesca «i diritti di parte-

²⁰ R. DAHRENDORF, *Oltre le frontiere*, cit., p. 18.

²¹ ID., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., in part. il vol. II.

cipazione restano circoscritti: mentre tutti hanno il diritto di votare ed essere eletti, di unirsi in partiti politici e di partecipare al dibattito politico, solo pochi occupano le posizioni che conferiscono il diritto di legiferare»²².

Due validi argomenti a sostegno di quel sistema, secondo Dahrendorf, si trovano nel *Federalist*. Da un lato, una volta preso atto che i cittadini sono dotati di differenti talenti, è James Madison dimostrare «che il governo rappresentativo è necessario per selezionare gli individui più capaci ed affidare ad essi la conduzione della comunità»; dall'altro, Alexander Hamilton sottolinea i vantaggi insiti in una «divisione del lavoro» politico-sociale, per effetto della quale «alcune classi possono essere perfettamente rappresentate da altre» nell'amministrazione pubblica e approfittare della fortunata circostanza per destinare le proprie energie ad altre attività²³.

Anche la seconda linea argomentativa tracciata da Dahrendorf contro la democrazia diretta si collega alle sue considerazioni sul ruolo del potere, ma rimanda più esplicitamente alla contrapposizione fra due modelli di società, risalente alle radici stesse del pensiero politico occidentale. Nel libro I della *Repubblica* di Platone, infatti, Socrate prefigura un impianto sociale retto esclusivamente sul consenso dei singoli – pienamente sovrani e chiamati ad approvare una per una le decisioni collettive – e anticipa così la teoria rousseauiana che fonda la democrazia sul semplice «patto di associazione». Come noto, la tesi socratica vuole contrastare quella esposta da Trasimaco sulla giustizia come «utile del più forte», da cui discende una concezione della società di tipo conflittuale, la cui tenuta impone l'istituzione di un centro di potere coercitivo, secondo un percorso logico-politico destinato a confluire nel «patto di governo» di tradizione hobbesiana²⁴.

Dahrendorf non nasconde la sua preferenza per il secondo modello, anche perché in grado di accettare e gestire quel pluralismo politico-sociale che, viceversa, è negato e represso dal primo, in quanto minaccia mortale per l'esistenza della società consensuale, la quale è per definizione omogenea e tale deve conservarsi. A rafforzare la scel-

²² ID., *Cittadini e partecipazione: al di là della democrazia rappresentativa?* (1974), in AA.VV., *Il cittadino totale. Partecipazione, eguaglianza e libertà nelle democrazie d'oggi*, Biblioteca della libertà, Torino 1977, pp. 45-46.

²³ *Ivi*, pp. 47-48.

²⁴ ID., *Elogio di Trasimaco* (1967), in ID., *Uscire dall'utopia*, cit., pp. 307-334.

ta dahrendorfiana, peraltro, è l'affermazione per cui solo le comunità di foggia trasimacheo-hobbesiana sono predisposte al «mutamento vivo e costante»: esso avviene, infatti, per effetto dell'«istituzione di nuove norme», la quale «richiede a sua volta l'esistenza di istanze autoritative centrali» e distinte dai cittadini stessi²⁵, delle quali le società socratico-rousseauiane sono orgogliosamente sprovviste.

A Sessantotto compiuto, il pensatore tedesco ricorre a questi presupposti teorici per portare un assalto frontale alla democrazia diretta, già implicito nei suoi precedenti scritti. Egli prende ora di mira la figura del «delegato», uno dei grimaldelli grazie a cui la cultura politica della contestazione si propone di scardinare la rappresentanza democratica. Insistere sulla «delega», avverte Dahrendorf, «significa che chi ricopre una carica elettiva non può prendere alcuna decisione senza l'esplicito consenso dei suoi elettori. Questo consenso è difficile da conseguire; richiede tempo, e soprattutto lunghe e interminabili discussioni. Il delegato non è in grado di reagire rapidamente a nuove situazioni e problemi», ma deve attendere istruzioni dalla vasta platea dei deleganti o, come già rimarcato da Aron, da quella ristretta minoranza che si destreggia tra «frequenti riunioni e lunghe discussioni inconcludenti»²⁶.

Il risultato più visibile della «partecipazione permanente di tutti in ogni campo», di cui la democrazia per delega è una delle realizzazioni pratiche, è il «totale immobilismo». La paralisi del processo politico si riverbera, ancora una volta, nella stagnazione della società, istigata a ripiegare su se stessa: «l'innovazione e la partecipazione non sono naturalmente abbinata; e la situazione d'equilibrio ottimale fra le due richiede che la partecipazione di tutti in tutto sia sottoposta a restrizioni – per esempio, attraverso votazioni a maggioranza oppure governi rappresentativi». Lo stesso totem della partecipazione viene svilito o rinnegato se trasposto in un meccanismo che, rendendo «impossibile prendere delle decisioni», fa evaporare «l'opportunità di agire»²⁷.

Ma c'è di più. Nel lungo periodo, l'inefficienza del sistema politico è suscettibile di innescare conseguenze diametralmente opposte a quelle inizialmente ricercate: «Anche solo un rallentamento nel pro-

²⁵ ID., *Amba e americani* (1964-1966), *ivi*, p. 346.

²⁶ ID., *Cittadini e partecipazione*, cit., pp. 49-50.

²⁷ *Ivi*, pp. 50-51.

cesso di innovazione può essere mortale nelle società contemporanee. Un simile fenomeno in effetti può provocare una soluzione rivoluzionaria», la cui meta sia il comunismo marxiano o la democrazia diretta rousseauiana, entrambi votati alla cristallizzazione dell'assetto prescelto. E proprio in reazione a quel destino rischiano di aumentare le simpatie verso «la tirannia», quale «rimedio estremo» che consenta di sbloccare la paralisi creata dall'ambizione della partecipazione totale²⁸.

Dopo aver percorso strade differenti, dunque, le riflessioni di Aron e Dahrendorf convergono nell'ammonire i giovani entusiasti circa il paradosso della democrazia diretta. Il sogno di realizzarla integralmente nella società contemporanea non è solo velleitario, ma condannato a rovesciarsi nel suo contrario, un regime autoritario che deluderà le aspettative della partecipazione dal basso e, nel contempo, travolgerà i principi liberaldemocratici faticosamente affermatasi nel Novecento.

²⁸ *Ivi*, pp. 51-52.

OPINIONE PUBBLICA E INTELLIGENZA COLLETTIVA

SPARTACO PUPO

ALL'ORIGINE DEL MODERNO CONCETTO
DI OPINIONE PUBBLICA:
DAVID HUME E L'OPINIONE
COME LEGITTIMAZIONE POLITICA

L'opinione pubblica, nella storia delle idee politiche moderne, non è tanto l'esito di uno «progresso» in termini di diffusione di idee democratiche o di affermazione di una presunta razionalità pubblica¹, quanto il prodotto di uno sviluppo sociale e istituzionale abbastanza complesso, alla cui comprensione il pensiero politico di David Hume offre un contributo decisivo, a partire proprio dal chiarimento del concetto di *opinione*².

Tra la fine del '600 e l'inizio del '700, sulla base del significato ereditato dagli antichi che opposero la *doxa* (opinione, convinzione, credenza) all'*episteme* (scienza), per *opinione* si intende ancora il corpus di credenze del volgo associate per lo più a superstizioni e pregiudizi. Dopo Hobbes, che ha ridotto l'opinione a mera forma di «conoscenza condizionata»³, e Locke, che ha previsto una qualche giurisdizione del potere politico sulle conseguenze pratiche delle opinioni riguardanti i vizi e le virtù⁴, gli illuministi europei, da Voltaire a Pietro Verri, riprendono il tema, di origine pascaliana, dell'opinione come «regina del mondo», senza con ciò lodarla, anzi bollandola

¹ È stato Giovanni Sartori tra i primi a individuare nell'opinione, come «contenuto che dà sostanza ed operatività alla sovranità popolare», il fondamento della democrazia (G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 180).

² Sul problema della interpretazione storica dell'opinione pubblica e della sua ambiguità semantica, che ha inciso sul chiarimento della relazione tra il processo di formazione delle istituzioni che veicolano l'opinione pubblica e quello della teoria politica, si vedano: H. SPEIER, *Social Order and the Risk of War: Papers on Political Sociology*, Stewart, New York 1952; J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Roma-Bari 1984; G.C. MODIE, *Public Opinion: Some Reflection on Terminology*, in «Political Studies», n. 23 (1975), pp. 311-318; R.O. CARLSON (a cura di), *Communication and Public Opinion*, Praeger, New York 1975; G. GROSSI, *L'opinione pubblica. Teoria del campo demoscopico*, Laterza, Roma-Bari 2004; M. LENCI, *Il Leviatano invisibile. L'opinione pubblica nella storia del pensiero politico*, ETS, Pisa 2012.

³ Cfr. TH. HOBBS, *Leviatano* (1651), Bompiani, Milano 2004, p. 109.

⁴ Cfr. J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Taylor, Torino 1961, p. 220.

come caratteristica di popolazioni arretrate e, nel caso di Voltaire, addirittura come potenziale «usurpatrice» della ragione⁵. Un primo cambio di passo si compie con D'Alembert, il quale, nell'esaltare la filosofia come sapere opposto alla pedanteria della Scolastica che trasformò le opinioni in dogmi, pone le basi per una dimensione sociale e civile dell'opinione⁶.

Nei saggi e discorsi politici⁷, la strategia argomentativa adottata da Hume mira a trasformare le diatribe del suo tempo, settarie, faziose e impiantate su argomenti assolutamente inconciliabili, in un dibattito politico il più possibile moderato, conversazionale e utile alla formazione di una pubblica opinione educata e autonoma. Gli stessi motivi che l'hanno spinto a occuparsi dei temi della politica, in special modo dell'economia politica, sono da ricercare nella sua ambizione non tanto di incidere sul modo in cui è governata la società britannica, quanto di orientare l'opinione pubblica. In questi scritti, quando parla di opinione, Hume non si riferisce all'insieme delle credenze irrazionali, fanatiche e violente, che chiama, non a caso «superstizioni» o «entusiasmi», ma al prodotto ben definito della civilizzazione propria delle società commerciali e dei governi liberi. È da questo impiego dell'opinione nel contesto positivo dello sviluppo delle maniere dei popoli, del raffinamento delle arti e dei costumi che deriva l'uso humeano dell'opinione, elevata a elemento determinante dell'influenza delle convinzioni razionali sul governo della cosa pubblica: la politica si svolge all'interno di un intreccio e una evoluzione di opinioni, che attraverso il fermento, il clamore e le correnti che esse creano, si spostano facilmente da un individuo all'altro come pochi altri elementi caratteristici dell'agire sociale e politico⁸.

⁵ Cfr. J.A.W. GUNN, *Queen of the World. Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, Voltaire Foundation, Oxford 1995; C. CAPRA, «L'opinione regina del mondo». *Percorsi dell'evoluzione politica e intellettuale di Pietro Verri*, in G. SANTATO (a cura di), *Letteratura italiana e cultura europea tra Illuminismo e romanticismo*, Droz, Genève 2003.

⁶ Cfr. D'ALEMBERT, *Il discorso preliminare all'Enciclopedia*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

⁷ D. HUME, *Libertà e moderazione. Scritti politici* (1777), Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁸ Sul ruolo dell'opinione nel pensiero politico di Hume si sono espressi, senza alcuna pretesa di sistematicità, studiosi autorevoli come F.G. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1985; D. CASTIGLIONE, *Dell'opinione. Riflessioni ai margini della teoria politica di David Hume*, Mazzone, Palermo 1988; J.B. STEWART, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1992.

Tale elevazione concettuale dell'opinione, invero, non è una novità nella cultura politica dell'Inghilterra del XVIII secolo, giustamente considerata come «il laboratorio di una nuova concezione politica dell'opinione pubblica»⁹. William Temple, nel *Saggio sull'origine e la natura del governo*, steso nel 1672 e pubblicato otto anni dopo, ha già sviluppato una articolata teoria del ruolo dell'opinione in politica, con cui, tra l'altro, ha stabilito che, poiché il potere si fonda sulla forza, esso è sempre nelle mani di quelli che sono governati, che sono «i molti»; ma dal momento che l'autorità viene dall'opinione, essa sta in quelli che governano, che sono «i pochi»¹⁰. Benché abbia considerato l'opinione come uno strumento più forte delle armi, tuttavia Temple si è limitato ad assegnarle un carattere negativo, nel senso di «forza dell'abitudine» che registra l'autorità dei governanti, identificandola, di fatto, come tale. Hume, che ha letto Temple, pensa invece all'opinione nella sua dimensione positiva¹¹, come si evince dalla «massima» esposta nel saggio *I principi primi del governo* (1741), secondo la quale «è solo sull'opinione che si fonda il governo», e ciò «vale tanto per i regimi più dispotici e militari quanto per quelli più liberi e popolari» poiché:

Il sultano d'Egitto o l'imperatore di Roma possono tenere alla briglia i loro sudditi inermi come bestie brute, contro i loro stessi sentimenti e le loro stesse inclinazioni, ma per far ciò essi devono perlomeno dominare sui loro *mammalucchi e pretoriani* come fanno sugli uomini per mezzo dell'opinione¹².

La ragione dell'adattabilità di questa massima a tutte le forme di governo, comprese quelle dispotiche, sta nel fatto che anche nei regimi tirannici e liberticidi il sovrano non può che dipendere dal sostegno dell'esercito e delle forze di polizia che guida avendo cura delle loro opinioni, poiché – come rileva Hume in altro scritto – il suo «potere, essendo fondato sull'opinione, non può mai sovvertire altre opinioni radicate come quella su cui è fondato il suo diritto al

⁹ M. LENCI, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ W. TEMPLE, *Essay upon the Original and Nature of Government* (1670), in *The Works of William Temple*, G. Hamilton & C., Edinburgh; A. Stalker, Glasgow 1754), vol. II, p. 34.

¹¹ Sulle differenze di prospettiva tra Hume e Temple, si veda D. CASTIGLIONE, *op. cit.*, pp. 23-27.

¹² D. HUME, *I principi primi del governo*, in *Libertà e moderazione*, cit., p. 32.

dominio»¹³. Ciò non è indice di una mancata individuazione, da parte di Hume, delle differenze tra le diverse forme di governo, ma di una sua consapevolezza circa la necessità che una matura opinione pubblica contribuisca al mantenimento di quel *gentle government*, «governo mite», che per lui è sempre, e «per ogni aspetto, preferibile e offre maggiore sicurezza tanto al sovrano quanto al suddito»¹⁴. Tale assetto di governo è comunque più opportuno per la sua capacità di garantire una feconda mediazione tra potere e stabilità sociale, più prossima alle persone abituate alla discussione dei pubblici affari e al conseguente miglioramento delle loro capacità di valutarli.

L'opinione, per la flessibilità che la caratterizza, consente a Hume di superare le tradizionali antitesi del dibattito politico del suo tempo, come quella tra monarchia e repubblica, su cui pure non manca di intervenire, dichiarando che le grandi monarchie civilizzate d'Europa garantiscono maggiore stabilità, pace e giustizia¹⁵. Ma il concetto di opinione gli permette pure di risolvere l'opposizione, anch'essa molto dibattuta ai suoi tempi, tra autorità e libertà, da sempre in «una perpetua lotta intestina, aperta o celata», al punto che «nessuno nella contesa potrà mai prevalere in modo assoluto»¹⁶. In questa lotta, la formazione di un'opinione gioca un ruolo di primo piano in chiave educativa, laddove consente la formazione di uno spirito civile di «moderazione» e «imparzialità» in grado di attenuare la faziosità e il settarismo politico delle fazioni, in parte dettati dalla fiducia incondizionata nell'utopismo e dall'«affezione» nei riguardi di determinate persone, dinastie e principi. Laddove non è praticabile (e neanche desiderabile) abolire le differenze di parte, la maniera più efficace per contribuire al bene pubblico e alla stabilità politica è impedire «le sopraffazioni irragionevoli derivanti dal trionfo di un partito sull'altro, che incoraggia le opinioni moderate, trova in tutte le dispute il giusto mezzo, convince ciascuno che il suo antagonista talvolta può avere ragione e trova un equilibrio fra la lode e il biasimo che dispensiamo all'una o all'altra parte»¹⁷. L'interesse di parte, in altri termini, per

¹³ D. HUME, *L'origine della società politica*, in *Libertà e moderazione*, cit., p. 243.

¹⁴ D. HUME, *Può la politica essere ridotta a scienza?*, in *Libertà e moderazione*, cit., p. 15.

¹⁵ Ne parlo diffusamente in S. PUPO, *Come perfezionare la democrazia: David Hume e la forma di governo ideale*, in R. BUFANO (a cura di), *La democrazia nel pensiero politico tra utopia e cittadinanza*, Milella, Lecce 2017, pp. 143-159, cui mi permetto di rinviare.

¹⁶ D. HUME, *L'origine della società politica*, cit., p. 243.

¹⁷ D. HUME, *L'accordo tra i partiti*, in *Libertà e moderazione*, cit., p. 276.

Hume, indebolisce la tensione alla formazione di una opinione, che molto difficilmente si formerà in un clima di propaganda, contumelie e polemiche infinite. Essa potrà trovare la sua ragion d'essere soltanto in una politica della «moderazione», opposta al «fanatico ardore»¹⁸, e finalizzata alla soddisfazione dell'interesse primario, che è, e rimane, quello collettivo.

A una lettura superficiale, la massima di Hume potrebbe apparire in contraddizione con il realismo politico emergente dalla sua concezione dell'origine del governo. Hume, infatti, riconosce, nella sua nota polemica con i contrattualisti, che l'origine del governo consiste nella forza, e non nel contratto o qualsivoglia forma di consenso¹⁹. Contro i contrattualisti del suo tempo, Hobbes su tutti, Hume descrive la nascita del governo come un fenomeno «abbastanza casuale», asserendo che «il primo ascendente di un uomo sulle moltitudini sia iniziato durante uno stato di guerra, dove la superiorità del coraggio e del genio si scopre chiaramente, dove l'unanimità e l'intesa sono più necessarie, e dove gli effetti perniciosi del disordine sono avvertiti in modo più sensibile»²⁰.

Hume osserva, inoltre, che è «la prolungata continuazione di quello stato di guerra», e non una deliberata scelta di tipo razionale, a indurre «il popolo a sottomettersi»²¹, senza peraltro interrogarsi, come fanno i filosofi e i «ragionatori»²² politici, circa la provenienza del potere. Ciononostante, Hume è pronto a riconoscere che la forza funziona per un periodo limitato e non garantisce quell'uso continuo di autorità richiesto al governo per la sua stabilità. Da qui il ricorso all'opinione nella sua dimensione attiva, per il quale Hume si rivela come il vero iniziatore della moderna teoria della legittimazione politica, secondo la quale, almeno nella versione offerta dal Weber di *Economia e società*, il potere non funziona in uno spazio vacuo ma abbisogna di una disposizione all'obbedienza come fondamento della sua legittimità²³.

¹⁸ D. HUME, *Può la politica essere ridotta a scienza?*, cit., p. 7.

¹⁹ Cfr. N. CAPALBI, *Criteri di legittimazione del potere politico. Consenso e contratto nel pensiero di David Hume*, Giuffrè, Milano 1964; T. MAGRI, *Contratto e convenzione: razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994.

²⁰ D. HUME, *L'origine della società politica*, cit., p. 242.

²¹ *Ibidem*.

²² D. HUME, *L'origine della giustizia e della società*, in *Libertà e moderazione*, cit., p. 23.

²³ M. WEBER, *Economia e società* (1921), Edizioni di Comunità, Milano 1982, vol. I.

Proprio dall'esame dei caratteri fondamentali del governo, Hume deduce che essi si presentano come una combinazione di due «percezioni»: quella della sicurezza nella salvaguardia dell'interesse pubblico, grazie al mantenimento di un ordinamento di giustizia, e quella dell'obbligo di fedeltà. Queste percezioni rinviano a due tipi distinti e interrelati di opinione: opinione di «interesse», indicante tanto la fiducia dei sudditi al governo quanto la loro consapevolezza che nessun altro governo, al posto di questo, soddisferebbe i medesimi vantaggi; opinione di «diritto», riferite a idee di autorità personale o tradizionale atta a mantenere una costante forza di persuasione circa l'assoggettamento al potere del governo. Il primo tipo di opinione rappresenta l'ideale del buon governo e di ciò che i cittadini si aspettano di ottenere da esso. Il secondo, comprendente sia il «diritto al potere», cioè la prevalente inclinazione degli uomini a credere che i governi legittimi siano quelli che durano più a lungo, sia il «diritto alla proprietà», cioè il desiderio di assicurarsi la proprietà, riguarda il popolo nella sua interezza. Quando l'individuo inizia a nutrire «incertezze» che investono l'ambito politico nel riferirsi ai soggetti abilitati ad assumere l'autorità, entra in gioco l'immaginazione, che ne influenza una serie di opinioni e azioni conseguenti che lo allontanano dalle situazioni reali. Mentre, per Hume, l'opinione di interesse è concepibile nei termini della regolare amministrazione della giustizia, come ideale di buon governo e di ciò che i cittadini ne ricavano in termini di soddisfacimento dei propri interessi, l'opinione di diritto è propria di coloro i quali i cittadini considerano come governanti. Tuttavia, raramente i governi si fondano su uno solo di questi tipi di opinione, anzi si può dire che la complessità del meccanismo di attuazione del potere politico deriva proprio dal fatto che in esso non prevale mai alcun principio singolo, e che gli interessi con cui esso si relaziona sono sempre mediati dalla percezione soggettiva che ne hanno le persone. Non a caso i diversi tipi di opinione sono a loro volta modificati da principi secondari come l'egoismo, la paura e l'affezione²⁴.

²⁴ Tra le affezioni umane Hume contempla la religione, che non è una vera e propria opinione, ma una forma di entusiasmo che si erge a presunzione, sulla cui imprevedibilità egli si sofferma in particolare nella seconda *Ricerca*, descrivendola come una specie di costume, che in molti casi agisce da dissolvimento delle opinioni summenzionate; cfr. D. HUME, *Ricerca sui principi della morale* (1751), in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2015, vol. 2.

Dunque l'opinione entra in gioco come fondamento del governo nel momento in cui la percezione dell'interesse pubblico si stabilisce sulla base di regole di giustizia certe. Poiché gli uomini generalmente nascono e vivono in società sotto determinate forme di governo, le opinioni degli assoggettati circa il fatto che il loro governo può prendersi cura del loro interesse pubblico costituiscono il fondamento del governo stesso. E dal momento che le opinioni per cui il governo può prendersi cura dell'interesse pubblico ed esercitare l'autorità stanno alla base del governo stesso, la scienza politica, per Hume, non può consistere nella mera analisi o classificazione delle forme di governo, prodotto, peraltro, di preferenze soggettive, ma nella spiegazione della formazione delle opinioni. Sì, perché la formazione di buone opinioni, per Hume, è forse la più importante delle attività politiche. Poiché le opinioni stanno alla base dell'esperienza politica, possono formarsi opinioni empiricamente ben fondate su chi debba agire in società secondo una certa regolarità di comportamenti. Tale regolarità dipende da qualcosa che è fuori dalla sfera individuale, ossia da istituzioni legittimate e regolamentate in grado di guidare il comportamento e le aspettative degli uomini. Se tali istituzioni, una volta acquisite, vengono abbandonate o trascurate, si rischia di perdere l'abitudine e la regolarità all'obbedienza politica, che per Hume è il mezzo più importante con cui ci si orienta nella convivenza civile a tutela della libertà. Da qui l'enfasi di Hume sulla stabilità istituzionale.

La condotta del governo è stabile, e come tale prevedibile, soltanto se segue regole generali, ovvero le forme di comportamento di pubblico interesse, non necessariamente dell'interesse di ciascun individuo interessato al caso particolare, ma comunque in difesa della proprietà. Hume, in altri termini, non ha dubbi circa la necessità di un'agenda di governo che difenda tanto gli affari esterni quanto quelli economici e culturali, ma assegna priorità al mantenimento della stabilità delle istituzioni che rendono possibile la vita sociale. Se gli individui hanno una opinione chiara circa il fatto che è questo bilancio di priorità a costituire l'interesse pubblico, che il governo protegge questo interesse e ogni possibile governo lo farebbe, allora il governo stesso può contare su una fonte sicura di lealtà e opinioni positive nei suoi confronti.

La massima sull'opinione è uno dei passaggi più significativi degli scritti politici di Hume, destinato a un certo successo nel pensiero

politico moderno. Influenzerà, in particolare, Edmund Burke, il quale non solo ammetterà che è l'opinione pubblica a «dare legittimità al potere del Parlamento tramite i partiti politici», essendo essa «il veicolo e l'organo dell'onnipotenza legislativa», ma mostrerà anche che «questa opinione pubblica non coincide mai necessariamente con il potere»²⁵. Essa si rivelerà anche la dottrina ispiratrice dei Padri Fondatori degli Stati Uniti d'America²⁶, e riecheggerà nell'idea benthamiana di «Tribunale dell'Opinione Pubblica» quale organo di «potere protettivo», controllo e critica degli atti politici dei governanti e della loro condotta ufficiale²⁷. Sarà proprio Bentham, del resto, ad affermare di sentire come se «i veli gli cadessero dagli occhi» nel leggere la visione del «sagace e acuto» David Hume²⁸.

²⁵ N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 176.

²⁶ Cfr. A. GIBSON, *Interpreting the Founding. Guide to the Enduring Debates over the Origins and Foundations of the American Republic*, University Press of Kansas, Lawrence 2006, pp. 37-52.

²⁷ J. BENTHAM, *Garanzie contro il mal governo, Liberta di gusto e d'opinione. Un altro liberalismo per la vita quotidiana (1838-1843)*, Dedalo, Bari 2007, pp. 278-282.

²⁸ J. BENTHAM, *Un Frammento sul governo (1948)*, Giuffrè, Milano 1990, p. 105.

MAURO LENCI

TRA AMERICA E FRANCIA:
DEMOCRAZIA ED OPINIONE PUBBLICA
NEL PENSIERO POLITICO DI GAETANO FILANGIERI

Tra il 1783 ed il 1789 sulle due sponde dell'Atlantico si svolse un fortunato dibattito sul destino della nuova repubblica americana. La questione più rilevante concerneva la presunta superiorità del nuovo stato in fatto di libertà e diritti dell'uomo, al punto che un predicatore come Richard Price, nel 1785, avrebbe scritto che l'indipendenza delle colonie inglesi in America rappresentava una delle tappe predisposte dalla Provvidenza in vista del Millennio; esse avrebbero fornito al mondo l'esempio «di una costituzione sotto la quale l'uomo [potesse] godere dei suoi diritti, liberamente [esercitando] tutte le sue facoltà, ed [essendo] governato solo da natura, ragione e giustizia»¹. In quello stesso anno fu rivolto agli americani anche uno degli attacchi più insidiosi a simili visioni ottimistiche, perché proveniente dal simbolo stesso del vecchio repubblicanesimo: l'abate di Mably. Questi li aveva accusati di voler introdurre «une démocratie trop entière», una democrazia pura, da lui già condannata nella sua veste antica, perché foriera di disordini. L'America si sarebbe trovata, prima o poi, come i romani dopo la cacciata dei tarquini: il popolo lusingato dalle magnifiche promesse di libertà dei patrizi, alla fine si sarebbe opposto al loro opprimente esercizio della forza, e da qui sarebbero scaturiti «tutti i dissidi della piazza pubblica», poi, contrariamente ai romani, avendo i moderni ormai «fatto scomparire le virtù antiche» a causa della loro politica, «da lungo tempo fondata su danaro e commercio», prima o poi saremmo giunti «alla dissoluzione del governo»².

¹ R. PRICE, *Observations on the Importance of the American Revolution and the Means of Making it a Benefit to the World*, Marchbank, Dublin 1785, pp. 7, 112.

² G.B. DE MABLY, *Observations sur le gouvernement et le loix des États-Unis d'Amérique. Avec des remarques d'un républicain*, Dublin 1785, pp. 16-18, 24, ID., *Des droits et des devoirs du citoyen*, La Combe, Paris-Lausanne 1789, p. 149. Una delle risposte a Mably sarebbe stata quella di Filippo Mazzei. Egli si sarebbe domandato che cosa Mably avesse voluto veramente dire con quella espressione: se democrazia significasse dare il voto anche sui casi singoli e giudicare l'operato dei magistrati, allora «una tale democrazia non esiste[va] affatto da noi».

Come altri suoi contemporanei anche Gaetano Filangieri era rimasto colpito dal tentativo degli americani di costituire un governo rappresentativo su di un'ampia base democratica, sull'onda della spinta del popolo a partecipare alla legislazione. Per lo scrittore napoletano, però, essi avevano davvero stabilito una repubblica di tipo nuovo, lontana da quella romana formata da «poveri e guerrieri»; essa era invece adatta alle nuove circostanze dei tempi, pervasi da «uno spirito di permuta e di commercio», e giunti ad un grado di civiltà più elevato. La nuova repubblica, inoltre, essendo sorta in un territorio di grandi dimensioni aveva bisogno della rappresentanza. «La perfetta democrazia» era infatti per Filangieri, una forma di governo legata al sistema politico greco-romano, fondato sulla frugalità, la forza, il coraggio e l'austerità dei costumi, dove «il potere supremo [era] tra le mani della nazione intera» e la sovranità «non si rappresenta[va] [...] che nella piazza pubblica», e quindi «non [poteva] aver luogo che in un picciolissimo stato»³.

Se la repubblica si ingrandisce» – continuava però Filangieri – «se dopo d'essere stata una città diventa una nazione, allora o bisogna interamente mutare la costituzione, o bisogna ricorrere alla rappresentazione. Ciascheduna città, ciaschedun villaggio deve nominare i suoi rappresentanti, i quali eserciteranno il potere legislativo in nome del popolo, che non potrebbe più unirsi come prima»⁴.

Se invece Mably intendeva l'elezione dei legislatori e di alcune cariche, tale circostanza era proprio quella che faceva credere in Europa di essere di fronte a degli stati aristocratici. Non ci si doveva perciò far irretire dalle vecchie parole, i governi americani non erano né aristocratici né democratici (F. MAZZEI, *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale*, Foulé, Paris 1788, vol. II, p. 28). In appendice al primo libro delle *Recherches* furono pubblicate anche le *Lettres d'un Bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation de Condorcet* nel quale, in un paragone tra le antiche repubbliche e la nuova, l'autore francese aveva constatato come queste fossero morte non solo perché male avevano appreso l'arte di equilibrare i tre poteri, ma soprattutto perché non sapevano come realizzare «une démocratie représentative» (M.F. ARAGO, A. CONDORCET O' CONNOR [a cura di], *Œuvres de Condorcet*, cit., vol. IX, p. 84).

³ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione* (1780-1785), Edizioni della laguna, Venezia, 2004, voll. I, pp. 53, 61, 91, 94, 136, 138, 141, IV, p. 8. Vincenzo Ferrone vede in Gaetano Filangieri, accostato a Condorcet e Thomas Paine, uno dei paladini del nuovo repubblicanesimo dei diritti dell'uomo (V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 216). Vedi anche F. DIAZ, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano fino alla Rivoluzione francese*, in Id., *Per una storia illuministica*, Guida, Napoli 1973, pp. 460-461.

⁴ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., vol. I, p. 94. Filangieri sembra in questo passo anticipare la distinzione che Madison avrebbe effettuato nel *Federalist* nel 1787, quando, di fronte all'attacco degli antifederalisti, avrebbe ribattuto loro che l'America non era una «democrazia» tumultuosa, ma una «repubblica rappresentativa» che risolveva il pericoloso

L'America era dunque una repubblica rappresentativa moderna, ed in quanto moderna non poteva più guardare al passato, anzi essa avrebbe potuto «con ragione disputare a' nostri padri il primo posto accanto al trono dell'umanità e della ragione», scriveva Filangieri, perché né la giurisprudenza egizia, né quella greca o romana potevano confrontarsi con quella moderna; nella storia di quei popoli, infatti, non avremmo mai potuto rinvenire «un legislatore che [avesse] rispettati gl'imprescrittibili dritti della libertà dell'uomo, e che ne [avesse] adottata l'inalienabilità». Per tale ragione egli avrebbe lanciato anche un monito ai cittadini americani sul controverso tema della schiavitù. Essi si erano sì conquistati «il dritto a governarsi» da loro stessi, ma proprio per questo avevano contratto l'obbligo morale «di essere più savi, più moderati e più felici di tutti gli altri popoli». Essi avrebbero dovuto «dar conto al tribunale del genere umano di tutt'i i sofismi» che i loro errori avrebbero potuto «produrre contro la libertà»⁵.

Non sappiamo con sicurezza se Filangieri prediligesse il governo popolare americano o la monarchia illuminata⁶; certamente come

problema delle fazioni e dei disordini popolari proprio per la sua costituzione federale estesa ad un grande territorio. Lo stesso può dirsi per l'idea di Condorcet di «constitution républicaine»: «celle où tous les droits de l'homme sont conservé, puisque celui d'exercer le pouvoir législatif, soit par lui-même, soit par ses représentants, est un de ces droits» (CONDORCET, *Vie de Turgot* [1786], in M.F. ARAGO, A. CONDORCET O' CONNOR [eds], *Œuvres de Condorcet*, Firmin Didot, Paris 1847-1848, vol. V, p. 209).

⁵ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., voll. I, pp. 68-69, IV, pp. 248-249.

⁶ Per Francesco Berti il pensiero di Filangieri si trova davanti ad un nodo irrisolto, «la posizione del riformatore partenopeo è molto più fecondamente contraddittoria, e vi sono alcuni passi che testimoniano come, alla visione illiberale [...], derivata dalla impostazione gerarchica del rapporto tra Stato e «fazioni», tra filosofi e volgo, tra scienza e opinione, tra verità ed errore, se ne affianchi un'altra, più vicina alla «libertà dei moderni» decantata da Constant, che è anzitutto libertà individuale, libertà dallo Stato e ricerca individuale della propria felicità» (F. BERTI, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2003, p. 539). Anche secondo Gaetano Pecora la teoria di Filangieri è sempre in bilico tra «individualismo e organicismo, avversari di antica ruggine che si contendono [il nostro autore] senza che mai nessuno dei due riesca definitivamente a conquistarlo alla propria causa». Per questa ragione la sue idee non sembrano mai percorrere una strada certa; si chiede Pecora: Filangieri è a favore degli antichi o dei moderni, è un democratico o un liberale, è un giusnaturalista o un giuspositivista? (G. PECORA, *Il pensiero politico di Gaetano Filangieri. Una analisi critica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 5, 34, 190-194). Diversa, come abbiamo accennato, l'opinione di Vincenzo Ferrone, secondo cui lo scrittore napoletano avrebbe portato «il giusnaturalismo europeo al suo massimo grado di sviluppo teorico [...], in grado di prendere le distanze sia dal costituzionalismo cetuale d'antico regime di Montesquieu, con le sue concessioni all'eredità feudale, sia dal repubblicanesimo classico di Rousseau» (V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. VII-VIII).

nella democrazia antica «la libertà civile [era] immolata alla libertà politica», e spaventava «il furore di un popolo libero» scatenato dall'eloquenza di un oratore, così in una monarchia erano i feudatari che costituivano «un argine piuttosto opposto a progressi della libertà civile del popolo». In ogni caso, però, la fonte di legittimazione del potere doveva sempre risiedere nel popolo, fosse essa tacita od espressa, che riguardasse un monarca quanto un piccolo numero di uomini. Solo il «popolo» aveva «tra le mani [...] inalienabilmente la sovranità», ed il monarca non era che «il semplice usufruttuario della corona, [...] un amministratore fiduciario della sovranità». Come avrebbe potuto «alienarne le parti, o in pregiudizio del popolo stesso, o de' suoi successori»? «Né l'istoria, né l'uso, né gli esempi, né le concessioni, né le carte [potevano] dare a' re, a' magistrati, a' nobili un dritto che [era] contrario alla libertà del popolo, alla sicurezza del cittadino, all'interesse della nazione, la felicità della quale [doveva] sempre essere la suprema legge»⁷.

Per questa ragione, nel pensiero politico di Filangieri, venne ad acquisire sempre più importanza il concetto di opinione pubblica. Questo venne gradualmente ad emanciparsi da una visione che guardava soprattutto alla Francia⁸, ad una più vicina all'esperienza anglosassone, dominante nelle ex colonie inglesi. Da una parte, infatti,

⁷ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., voll. III, pp. 177-178, 173-174, 180-181, I, p. 101.

⁸ In Filangieri troviamo anche un altro modo tradizionale di declinare il termine opinione pubblica, e cioè come legge del costume e della reputazione. Pensiamo alla requisitoria «delle pene d'infamia», nella quale si afferma che è per conservare questo tipo di opinione che «la giovane indiana si gitta volontariamente nel rogo ove brucia il cadavere dell'estinto marito», oppure dove si narra come «la correzione del censore» spaventasse il cittadino romano «coll'ignominia che spargeva sulla sua persona» (G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., vol. IV, pp. 33-47). Su questo aspetto si confronti la posizione di Jean-Jacques Rousseau, di cui Keith M. Baker ha fatto notare il graduale slittamento del significato nell'utilizzo del termine *opinion publique*, dal primo discorso del 1750, dove stava ad indicare «l'espressione collettiva dei valori morali e sociali di un popolo», verso una connotazione decisamente più politica in seguito. Per lui infatti l'opinione pubblica, ricordando Pascal, era «una specie di legge, affidata al censore»; era una forza morale che andava accostata ai costumi ed alla consuetudine quale fondamento del diritto pubblico, penale e civile, «elemento sconosciuto ai nostri politici, ma da cui dipende il successo di tutti gli altri». D'altronde essa sedeva sul trono più alto insieme al pregiudizio, e come quest'ultimo «signore del mondo», non si era mai «piegato» al potere sovrano, che invano, «armato di tutta la forza pubblica», l'aveva attaccato, così l'altra, l'opinione, «Regina del mondo», quanto il primo, non solo non dipendeva dal potere dei Re ma erano proprio loro «ad esserne i primi schiavi» (J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), Mursia, Milano 1987, pp. 122, 63, Id., *Lettre a Mr. D'Alembert sur les spectacles* (1762), Droz, Genève 1948, p. 98, *Lettre a Mr. D'Alembert sur les spectacles* (1762), Droz, Genève 1948, p. 98, K.M. BAKER, *Public Opinion as Political Invention*, in Id., *Inventing the French Revolution*.

egli usò l'espressione «tribunale dell'opinione pubblica», come si era ormai affermato nel contesto francese – Baker ha mostrato come tra il 1765 ed il 1790 in Francia, l'opinione pubblica fosse divenuta ormai il tribunale di fronte a cui comparivano cittadini e governo, una nuova fonte d'autorità a cui ci si doveva appellare nel caso di una contesa, una vera e propria invenzione, la figura retorica di un nuovo modo di fare politica, una categoria astratta che andava invocata per assicurare la legittimità delle pretese⁹ – ma, dall'altra, Filangieri, andò sempre più riempiendo tale espressione dei contenuti democratici desunti dall'esperienza americana, in cui l'opinione era divenuta un diritto naturale estendibile a tutti. Certamente, anche in questo caso, egli non aveva mai avuto in mente una partecipazione diretta della gente ma piuttosto una forma di rappresentanza dell'opinione. Anche «nelle democrazie istesse dove l'uguaglianza politica è della natura della costituzione, vi è sempre una nobiltà di opinione», scriveva il filosofo napoletano, e data la somma importanza dell'opinione pubblica nella vita di uno stato, era dunque necessario che essa potesse essere «rettificata, diretta e corretta», e questo avrebbe potuto avvenire soltanto attraverso «l'ingresso de' lumi» nella società, anche al prezzo di «sanguinosi contrasti»¹⁰. La rappresentanza dell'opinione si sarebbe realizzata attraverso la libertà di stampa la quale andava stabilita e protetta dal legislatore. Essa, in un certo senso, veniva addirittura ad avere un valore aggiunto rispetto alla stessa partecipazione politica, diretta o indiretta che fosse, una volta che questa ultima venisse identificata con l'operato di assemblee popolari tumultuose. La libertà di stampa, ritenuta sacra ed inviolabile, era il mezzo migliore per far giungere al popolo, senza tanta enfasi, come avrebbe scritto qualche anno dopo un anonimo scrittore, «le opinioni o gli appelli degli uomini ragionevoli [...] su questioni di interesse generale»¹¹. Oppure, come aveva affermato un avversario dell'estensione del suffragio, John Gray, mentre il diritto di voto riguardava solo una piccola parte del paese, attraverso la stampa invece persino le donne e i minorenni potevano esprimere un'opinione ben ponderata sugli affari dello

Essays in French Political Culture in Eighteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 168, 172, 186).

⁹ K.M. BAKER, *Public Opinion as Political Invention*, cit., p. 198.

¹⁰ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., voll. III, p. 171, V, pp. 19, 373, 379.

¹¹ ANONIMO, *Dr Price and the Rights of Man, An Elegy Sacred to the Memory of that... Divine and... Philantropist*, London 1791, p. 6.

stato¹². Rimaneva comunque centrale nel pensiero di Filangieri l'idea che si dovessero «distruggere gli errori nel volgo» attraverso i lumi e «la pubblica educazione», perché altrimenti la forza dell'opinione pubblica non avrebbe fatto, «coll'onnipotenza de' suoi decreti», che perpetuare «il male»¹³.

La democratizzazione della concezione dell'opinione pubblica in Filangieri la si percepisce nel confronto tra un'opera scritta nel 1774 e la successiva *Scienza della legislazione*. Nella prima, avendo come riferimento l'ideale di una monarchia illuminata, il nostro autore si era adoperato a difendere una legge del sovrano che aveva «urtata la pubblica opinione»; il compito del filosofo, infatti, non era quello di seguire «le voci confuse della moltitudine», c'erano dei momenti di incertezza in cui i cittadini sembravano essere disposti ad abbeverarsi alla fonte «dell'istruzione», «in questi momenti», continuava lo scrittore napoletano, «un filosofo, che mostra loro la verità, può produrre gli effetti più salutari»¹⁴. Un decennio più tardi, però, egli avrebbe ricordato la coraggiosa orazione tenuta dall'arcivescovo di Aix nel 1770, nella quale «questo suddito coraggioso ardì chiamare il suo re innanzi al tribunale della pubblica opinione, ricordandogli che quel tribunale [avrebbe dovuto] un giorno giudicarlo». Affascinato dagli esiti democratici della rivoluzione americana, Filangieri avrebbe anche scritto che «i voti del pubblico» non potevano essere «indifferenti per le leggi», queste dovevano «essere ispirate da una specie di grido pubblico, o almeno accordarsi col voto generale, [...] agire senza consultare la volontà de' popoli e senza raccogliere, per così dire la pluralità de' suffragi nell'opinione pubblica [era] un errore che [alienava] i cuori e gli spiriti, che [faceva] tutto discreditarlo, anche il buono e l'onesto». Per questa ragione non solo bisognava convincere il pubblico sulla necessità di cambiare le vecchie leggi ma bisognava anche persuaderlo sulla bontà delle nuove¹⁵.

L'opinione era ormai divenuta un diritto naturale estendibile a tutti. Scriveva infatti Filangieri, «vi è un diritto comune ad ogni individuo di ogni società; vi è un diritto che non si può perdere, né

¹² J. GRAY, *Dr. Price's Notions of the Nature of Civil Liberty, Shewn to be Contradictory to Reason and Scripture*, London 1777, p. 21.

¹³ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., vol. V, pp. 19, 360-362.

¹⁴ G. FILANGIERI, *Riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia* (1774), Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 1, 9, 5-7.

¹⁵ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., vol. I, pp. 16, 78, 80.

rinunciare, né trasferire, perché dipende da un dovere che obbliga ciascheduno in ciascheduna società; che esiste finché questa esiste, e dal quale niuno può essere liberato senza essere escluso dalla società, o senza che questa venga distrutta. Questo dovere è quello di contribuire, per quanto ciascheduno può, al bene della società alla quale appartiene, ed il dritto che ne dipende è quello di manifestare alla società istessa le proprie idee, che crede conducenti, o a diminuire i suoi mali o a moltiplicare i suoi beni»¹⁶.

Il tribunale dell'opinione pubblica diveniva pertanto il segno non visibile ma ben tangibile di una sovranità che trovava la propria legittimità nel popolo, era l'essenza stessa del nuovo governo rappresentativo, dove il popolo poteva avere una sua voce senza ricorrere al «foro», alla «tribuna» ai «comizi» o alla «concione», un popolo che certamente per Filangieri avrebbe dovuto essere educato ed istruito alla saggezza ed alla virtù attraverso la «libertà di stampa», unico rimedio contro gli abusi e gli errori: «vi è un tribunale ch'esiste in ciascheduna nazione, ch'è invisibile perché non ha alcuno dei segni che potrebbero manifestarlo, ma che agisce di continuo, e che è più forte dei magistrati e delle leggi, de' ministri e de' re; che può essere pervertito dalle cattive leggi; diretto, corretto, reso giusto e virtuoso dalle buone; ma che non può né dalle une, né dalle altre esser contrastato e dominato. Questo tribunale, che col fatto ci dimostra che la sovranità è costantemente e realmente nel popolo, e che non lascia in certo modo di esercitarla, malgrado qualunque deposito che ne abbia fatto tra le mani di molti o d'un solo, d'un senato o d'un re, questo tribunale, io dico, è quello dell'opinione pubblica»¹⁷.

¹⁶ *Ivi*, vol. V, pp. 359-363. In una famosa lettera a Thomas Jefferson del 1788, Thomas Paine avrebbe elencato tutti i diritti che si potevano esercitare pienamente e perfettamente nella società civile, questi erano «i diritti di pensare, parlare, formare e dare un'opinione, e forse tutti quelli che possono essere esercitati pienamente dall'individuo senza aiuto esterno, come quelli che riguardano la competenza personale» (T. PAINE, lettera a Thomas Jefferson del marzo 1788, in J.P. BOYD (a cura di), *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton University Press, Princeton 1983, vol. XII, p. 5). Tale opinione sarebbe stata ribadita nel celeberrimo *I diritti dell'uomo*: «sono diritti naturali quelli che spettano all'uomo in virtù della sua esistenza. A questo genere appartengono tutti i diritti intellettuali, o diritti della mente, e anche tutti quei diritti di agire come individuo per il proprio benessere e per la propria felicità che non siano lesivi dei diritti naturali altrui» (ID., *I diritti dell'uomo* [1792], Editori Riuniti, Roma 1978, p. 145).

¹⁷ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, cit., vol. V, pp. 359-363.

ANDREA SERRA

OPINIONE PUBBLICA O *EPISTÉME*?
IL MODELLO POLITICO-RAPPRESENTATIVO
DI VLADIMIR LENIN
E LA CRITICA DI WALTER LIPPMANN

Era il 1922 quando Walter Lippmann pubblicava a New York, per l'Harcourt, l'opera *Public Opinion*¹. L'esergo, riportando un celebre passo del libro VII della *Repubblica* platonica, ne annunciava il leitmotiv: il cittadino, relativamente a quasi tutti gli aspetti della vita moderna, è per lo più un «profano», alla stessa stregua degli incatenati sul fondo della caverna². L'esperienza governativa, il contatto diretto con la propaganda bellica e la potenza dello «stereotipo»³, dovevano averlo persuaso che del cittadino tutto si potesse dire fuorché consapevole. Da ciò si comprende la *ratio* del capitolo dodicesimo, intitolato *Self-interest reconsidered*, ove il materialismo di Marx e del suo «maggior discepolo», Lenin, veniva tacciato di cogliere deterministicamente il nesso tra «interesse» e posizione di classe⁴. Quasi che dalla base economica scaturisse scientificamente quella consapevolezza che Lippmann negava, e che per Lenin pareva invece granitica, fino al profetismo.

Questo breve contributo prende ispirazione da tale critica. L'intento è quello di mostrare la netta contrapposizione tra il modello

¹ La *Nota dell'editore*, contenuta nella traduzione italiana del 1963, a distanza di quarant'anni dalla prima uscita statunitense, evidenziava il grande successo del libro, «opera di alta pubblicistica», divenuta lettura imprescindibile per gli studenti di scienze politiche e sociali delle maggiori università americane. Cfr. W. LIPPMANN, *L'opinione pubblica* (trad. it. di C. Mannucci), Edizioni di comunità, Milano 1963, p. 7.

² Tale assunto uscirà rafforzato nell'opera del 1925, *The Phantom Public*. «The private citizen today has come to feel rather like a deaf spectator in the back row, who ought to keep his mind on the mystery off there, but cannot quite manage to keep awake». W. LIPPMANN, *The Phantom Public*, Transaction Publishers, New Brunswick 1993, p. 3.

³ S. CRISTANTE (a cura di), *L'onda anonima: scritti sull'opinione pubblica di Tocqueville, Lippmann, Tönnies, Allport, Lazarsfeld, Habermas, Lubmann, Bourdieu, Noelle-Neumann, Landowski*, Meltemi, Roma 2004, p. 10.

⁴ W. LIPPMANN, *Public Opinion*, Transaction Publishers, New Brunswick 1998, p. 185.

politico elitistico-tecnocratico⁵ del Lippmann, disposto a concedere al cittadino (previa determinate procedure) la mera formulazione di un'opinione, e il modello politico-rappresentativo di Lenin, improntato sull'idea di *epistème*. Si proverà a mettere in luce il significato di due sforzi critici così lontani e tuttavia rivolti ad un problema medesimo: quello del delicato rapporto tra verità e opinione (*dóxa*) nei sistemi democratici.

1. CONTRO L'INTERPRETAZIONE MATERIALISTICA DELLA POLITICA

La critica alla concezione materialistica della politica, presentata da Walter Lippmann in *Public Opinion*, può essere definita come il risultato teorico di una vita, fino a quel momento, densissima. Pur nella molteplicità di forme in cui s'espresse (dall'attività giornalistica all'impegno come sottosegretario aggiunto al Ministro della guerra statunitense durante il primo conflitto mondiale), essa parve privilegiare un punto su tutti: quello della teoria politica. Come sottolinea Francesco Regalzi, Lippmann fu soprattutto un «acuto pensatore politico»⁶, il cui sforzo intellettuale si profuse intorno a parole chiave quali *opinione pubblica* e *democrazia*, cogliendo nel «mito» della prima, prerogativa del cittadino «onnicomprensivo», la crisi della seconda⁷.

È da notare, inoltre, come tale critica provenga da un uomo fin da giovanissimo attento ai problemi sociali. Non era neanche ventenne, infatti, quando un incendio divampato nella comunità della classe operaia di Chelsea, prospiciente la città di Boston, lo rese per la prima volta consapevole della miseria⁸. Di lì mutarono le sue letture e si aprì a quel socialismo «of the heart rather than of the head»⁹, che ignorava Marx e aderiva al fabianesimo britannico.

⁵ Cfr. F. REGALZI, *Tra elitismo e tecnocrazia. Walter Lippmann negli anni Venti*, in «Teoria Politica. Nuova Serie», Annali 2, (2012), pp. 323-345.

⁶ F. REGALZI, *Democracy and Its Discontents: Walter Lippmann and the Crisis of Politics (1919-1938)*, «E-rea Revue électronique d'études sur le monde anglophone», 2012. Ultima consultazione: 02/11/2019. URL: <http://journals.openedition.org/erea/2538>.

⁷ Per un approfondimento si veda l'opera monografica: F. Regalzi, *Walter Lippmann: una biografia intellettuale*, Arago, Torino 2010.

⁸ C. D. GOODWIN, *Walter Lippmann: Public Economist*, Harvard University Press, Cambridge 2014, p. 9.

⁹ *Ivi*, p. 11.

Che la posizione di Lippmann non fosse così disinteressata rispetto al tema delle differenze sociali e della distribuzione della proprietà, ci è suggerito dagli autori che egli stesso cita nel capitolo dodicesimo di *Public Opinion*, due su tutti: James Madison e Thorstein Veblen. Se quest'ultimo, nell'opera *The Theory of Business Enterprise*, rilevava il ruolo distruttivo del processo meccanico per le facoltà critiche del lavoratore, ridotto a soggetto passivo, impersonale, con l'unica possibilità di adattarsi alla macchina¹⁰, Madison, ancor prima, individuava nella «various and unequal distribution of property» la fonte «most common and durable» della divisione sociale in fazioni¹¹.

La polemica di Lippmann s'ispira proprio al decimo saggio del *Federalist* di Madison, là dove si sostiene che i diversi interessi sociali (terriero, industriale, commerciale, finanziario) necessariamente sviluppatasi nelle nazioni civili, conducano ad una divisione in classi, animate da sentimenti e opinioni diverse¹². Non solo Lippmann sostiene questa tesi, ma si mostra finanche in accordo rispetto al Veblen e alla sua dimostrazione dell'incidenza lavorativa (operaia, artigiana, commerciale) nell'interpretazione dei dati dell'esperienza. Se il materialismo non affermasse altro che questo, seguita il pensatore statunitense, e cioè che in linea molto generale le differenze di reddito creino diversità profonde «in contact and opportunity», esso costituirebbe una «immensely valuable hypothesis», difficilmente trascurabile da chiunque volesse interpretare l'opinione¹³.

Secondo Lippmann la chiave di lettura del ragionamento di Madison sta nella parola «diversità»: «From the existence of differing economic situations you can tentatively infer a probable difference of opinions, but you cannot infer what those opinions will necessarily be»¹⁴. Si può ben dire che i rapporti sociali dell'individuo influenzino le sue opinioni, che i vari contatti economici possano allargarne o meno la gamma, e tuttavia non è possibile inferire quale di questi

¹⁰ «The machine throws out anthropomorphic habits of thought. It compels the adaptation of the workman to his work, rather than the adaptation of the work to the workman». T. VEBLEN, *The Theory of Business Enterprise*, Barnes & Noble (Digital Library), New York 2011, ch. 9, p. 389.

¹¹ A. HAMILTON, J. MADISON, J. JAY, *The Federalist*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2005, p. 50.

¹² W. LIPPMANN, *Public Opinion*, cit., p. 181.

¹³ *Ivi*, p. 183.

¹⁴ *Ivi*, p. 182.

rapporti stia influenzando l'opinione specifica, né si può dire in che forma o per quale ragione. L'opinione di un lavoratore tessile può derivare tanto dall'atteggiamento del «padrone», quanto dalla concorrenza che egli sente di subire da parte di nuovi immigrati; può derivare tanto da questioni strettamente legate al lavoro (non necessariamente interiorizzate secondo la logica del conflitto), quanto da aspetti più generali, che si richiamano ad altri valori. Se dunque è ragionevole pensare che chi ha una fabbrica maturerà opinioni in qualità di proprietario (benché allo stesso tempo possa essere importatore, azionista delle ferrovie, filantropo), non si potrà mai dire, con certezza, quale via seguiranno queste opinioni: se quella del guadagno immediato o a lungo termine, della collaborazione o della concorrenza. La posizione sociale è certamente un dato che non può negliersi, ma senza una «special inquiry»¹⁵ nessun determinismo può essere in grado di stabilire con certezza l'opinione connessa alla classe.

Sta in questa pretesa, secondo Lippmann, l'errore del materialismo marxiano: quella di voler «profetare». Certo dell'evoluzione stadiale della società, per la quale la prossima fase di sviluppo sarà risultato inevitabile di quella precedente, il materialista riconnetterà ad una precisa condizione di classe delle opinioni necessarie, che riflettano chiaramente i propri interessi. Tuttavia, questa posizione, così zelantemente sposata da Lenin, non si è mai confermata veritiera: «Yet nothing is more certain than that all classes of men are in constant perplexity as to what their interests are»¹⁶. L'esistenza di uno specifico interesse di classe è un presupposto non scientifico: se il determinismo economico avesse realmente la veridicità che Marx e Lenin gli riconoscono – scrive Lippmann – i comunisti russi non diffonderebbero con tanto ardore la loro fede¹⁷. Se realmente l'inclinazione umana mirasse fatalmente a promuovere l'interesse di classe, così come nell'edonismo mira alla promozione del piacere, il comportamento degli individui apparirebbe chiaro e non bisognoso di teoria. Tuttavia, non solo il comportamento sociale degli uomini appare ancora oscuro, non solo pare rifuggire la condanna all'«automatismo», ma lo stesso Lenin, messo alla prova, «completely abandoned the

¹⁵ *Ivi*, p. 183.

¹⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁷ *Ivi*, p. 187.

materialistic interpretation of politics»¹⁸. Coerentemente con il socialismo scientifico, Lenin avrebbe dovuto promuovere, fin dal 1917, quello sviluppo capitalistico imprescindibile perché si creasse l'evoluzione predetta da Marx. Così però non fece, pensando di sfidare, con la volontà, la forza e l'istruzione ciò che la sua filosofia presupponeva.

He now says that Russia must create capitalism, which will create a proletariat, which will some day create communism. This is at least consistent with Marxist dogma. But It shows how little determinism there is in the opinions of a determinist¹⁹.

2. LENIN E L'ALIZARINA: UN SAPERE EPISTEMICO

Quanto Lippmann sostiene, a proposito del mutamento di paradigma nella politica economica di Lenin, è un fatto del suo tempo, così fresco che egli fu costretto ad aggiungerlo a piè di pagina quando *Public Opinion* era stato appena concluso. Il riferimento è chiaramente alla *Novaja Èkonomi eskaja Politika* (NEP) e a quel processo di «ritirata»²⁰ che sullo sfondo della ribellione di Kronštadt e delle rivolte contadine fu inaugurato dal X Congresso del partito nel 1921. Le vicende della NEP sono ben note: essa si configurò come un «momento di respiro, una Brest-Litovsk del fronte economico»²¹; e tuttavia il fatto che Lenin potesse considerare i meccanismi di mercato come qualcosa di più di una semplice ritirata ci è suggerito da uno dei suoi ultimi saggi, scritto ad un anno esatto dalla morte. Il testo in questione, intitolato *O Kooperacij (Sulla Cooperazione)*, non lascia adito al dubbio: «siamo obbligati a riconoscere che tutti i nostri punti di vista sul socialismo hanno subito un cambiamento radicale»²².

L'espressione *korennaja peremena* (cambiamento radicale) non deve sorprendere; è lo stesso Lenin, nel prosieguito, a porre l'accento sull'inevitabilità del processo che, marxianamente, non poteva non

¹⁸ *Ivi*, p. 185.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ S.A. SMITH, *La rivoluzione russa: un impero in crisi (1890-1928)* (trad. it. di M. Ginocchi), Corocci, Roma 2017, p. 268.

²¹ C. HILL, *Lenin e la Rivoluzione Russa* (trad. it. di G. Fanoli), Einaudi, Torino 1954, p. 148.

²² V.I. LENIN, *Polnoe Sobranie Soinenij*, Tom 45, Izdatel'stvo Politieskoj Literatury, Moskva 1970, p. 376.

dare priorità alla conquista dei mezzi produttivi. Si trattava ora di aiutare la coscienza ad adeguarsi al nuovo «essere sociale», e su questo punto (politico-culturale) Lenin s'era espresso fin dallo scritto del 1902, *Čto Delat'?* (*Che Fare?*), ove rivendicava per gli operai un'istruzione politica: «*my ne deti* (non siamo bambini) [...] vogliamo conoscere nei particolari tutti gli aspetti della vita politica e partecipare attivamente ad ogni avvenimento politico»²³. I prodromi di questo pensiero, in realtà, risiedevano già nei saggi precedenti contro i populisti. Qui si evidenziava l'importanza di Marx nell'elaborazione del concetto sociologico di «formazione economico-sociale», e nella scoperta delle leggi (inerenti i rapporti di produzione) che governano ogni particolare organismo sociale²⁴. La scientificità del marxismo poteva così fornire i mezzi affinché ogni singolo lavoratore acquisisse la coscienza di classe e gli interessi ad essa connessi, per il cui esercizio Lenin faceva appello alla cultura politica.

Il modello politico di riferimento, stando a quanto detto, non poteva che essere quello già delineato da Marx nello scritto *The Civil War in France*, ovvero quella «forma politica fondamentale espansiva»²⁵ che Lenin chiamava «*proletarskaja demokratija*» (democrazia proletaria). In *Gosudarstvo i Revolucija* (*Stato e Rivoluzione*) proprio la democrazia proletaria è contrapposta a quella borghese: quest'ultima è democrazia degli oppressori, «forza particolare» che domina sul tutto; la prima è democrazia degli oppressi, «forza generale» della maggior parte del popolo, operai e contadini²⁶. Vien da sé che una concezione cosiffatta non potesse prevedere parlamentari di professione: una volta conosciuta l'*epistème* sociale tutti avrebbero potuto farsi portavoce dell'interesse collettivo (di classe). «Noi non possiamo concepire una democrazia, sia pure una democrazia proletaria, senza istituzioni rappresentative, ma possiamo e dobbiamo concepirla senza parlamentarismo»²⁷, seguitava Lenin. Stessa posizio-

²³ V.I. LENIN, *Čto delat'?*, Partijnoe Izdatel'stbo, Moskva 1933, pp. 49-50.

²⁴ P. VRANIKI, *Storia del marxismo*, Vol. I, (trad. in it. di A. Marchi, L. Costantini, A. Serai), Editori Riuniti, Roma 1973, p. 412.

²⁵ K. MARX, *La Guerra civile in Francia*, (trad. in it. di P. Togliatti), Editori Riuniti, Roma 1977, p. 85. Si veda anche: N. BOBBIO, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 113.

²⁶ V.I. LENIN, *Polnoe Sobranie Soinenij*, Tom 31, Izdatel'stvo Politieskoj Literatury, Moskva 1969, p. 43.

²⁷ *Ivi*, p. 48.

ne veniva espressa in *O zadaach proletariata v dannoj revoljucii* (*Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale*), dove alla quinta tesi si dichiarava in tono lapidario:

Niente repubblica parlamentare, – ritornare ad essa dopo i Soviet dei Deputati Operai sarebbe un passo indietro – ma repubblica dei Soviet dei deputati operai, dei salariati agricoli e dei contadini in tutto il paese, dal basso in alto²⁸.

Ministri e parlamentari «di professione» potevano essere solo opportunisti, traditori del popolo, socialisti «d'affari»²⁹: la coscienza di classe e la scienza sociale non avrebbero avuto alcun bisogno di rappresentanti. Bisognava istruirsi, diffondere ovunque la verità scoperta da Marx ed Engels, e la democrazia proletaria si sarebbe compiuta. In questo modo, Lenin, dimostrava d'averne nei confronti dei fatti sociali lo stesso approccio che in *Materializm i empiriokriticizm* (*Materialismo ed empiriocriticismo*) aveva espresso per l'alizarina. Nella prima delle sue conclusioni gnoseologiche ricavava che le cose esistono indipendentemente dalla nostra coscienza, così come l'alizarina esisteva nel catrame di carbone anche quando l'essere umano, di questa esistenza, non ne riceveva alcuna sensazione³⁰. Non esiste una *cosa in sé* e non esiste opinione: tutto ciò che non si sa è perché ancora non lo si è scoperto.

3. LIPPMANN E LENIN: UN PUNTO IN COMUNE

Se si volesse far ricorso alla coppia concettuale *democrazia rappresentativa-democrazia diretta* per riassumere le posizioni di Lippmann e Lenin, si sarebbe forse portati a collocare il pensatore statunitense nella prima ed il russo nella seconda. Il punto di Lippmann potrebbe attagliarsi ad una concezione che preveda la figura del rappresentante come fiduciario, portatore di interessi generali, responsabile davanti alla nazione³¹, in breve: un «governo dell'opinione» fondato sul «cit-

²⁸ V.I. LENIN, *Polnoe Sobranie Soinenij*, Tom 31, Izdatel'stvo Politieskoj Literatury, Moskva 1969, p. 115.

²⁹ V.I. LENIN, *Sul movimento operaio italiano*, (trad. in it. di F. Platone), Editori Riuniti, Roma 1962, p. 78.

³⁰ V.I. LENIN, *Polnoe Sobranie Soinenij*, Tom 18, Izdatel'stvo Politieskoj Literatury, Moskva 1968, p. 102.

³¹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995 (1ª ed. 1984), p. 41.

tadino puro e semplice»³². Al contrario, quello di Lenin si riferirebbe ad un sistema di meri delegati, portatori di interessi particolari, in nome di una «rappresentanza organica» garantita dal vincolo di mandato³³, segnatamente: un governo basato sulla *scienza*, sull'«iper-cittadino» capace di cogliere tutti i nessi di causalità³⁴. Tuttavia, pare di poter dire che entrambi i termini della coppia scontenterebbero sia Lippmann che Lenin. Per quest'ultimo la democrazia diretta costituisce una forma transitoria, non bastevole in sé, e pronta a cadere insieme allo Stato; per il primo, invece, quello della democrazia rappresentativa si configura come un modello troppo incentrato sull'opinione, nella sua accezione più negativa (*dóxa* platonica).

Lippmann, infatti, sostiene demagogica la concezione del cittadino esperto di ogni questione, dichiarandolo senza mezzi termini «profano» riguardo a quasi tutti gli aspetti della vita moderna. Il cittadino non ha né il tempo né l'interesse né la preparazione per occuparsi di questioni specifiche, ed ogni tentativo di ricorrere in suo appello per questioni complicatissime si traduce piuttosto in un abuso e in un insulto al suo senso critico.

For the practice of appealing to the public on all sorts of intricate matters means almost always a desire to escape criticism from those who know by enlisting a large majority which has had no chance to know³⁵.

La democrazia teorizzata da Lippmann, dunque, proprio perché riconosce l'inevitabilità del «cittadino semplice» e della sua opinione, cerca di porvi rimedio attraverso un sistema che proceduralizza la formazione della stessa. Per dirimere le questioni, depurandole di tutti quegli elementi superflui che le parti possono inserire con l'intento di far presa sulla paura o sull'ammirazione del cittadino profano (Giustizia, Bene Comune), egli introduce la figura dei «mediatori», ovvero persone terze aventi il compito di sottomettere il dialogo alle analisi fornite dagli esperti³⁶. I portavoce delle parti interessate (supponiamo di una vertenza industriale) possono così prendere parte al dibattito

³² G. SARTORI, *Homo videns*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 124. ID., *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1993, p. 61.

³³ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 43.

³⁴ G. SARTORI, *Homo videns*, cit., p. 124.

³⁵ W. LIPPMANN, *Public Opinion*, cit., p. 401.

³⁶ *Ivi*, p. 402.

ben consci che qualsiasi tentativo di suscitare emozione o proporre argomentazioni eristiche a fini partigiani verrebbe prontamente «disintegrato» dagli esperti. «After a procedure of that sort, a public opinion in the eulogistic sense of the term can exist»³⁷.

In conclusione, se la democrazia diretta (a lungo termine) pare troppo *stretta* a Lenin, lo stesso può dirsi per quella rappresentativa nella teoria di Lippmann. I due osservatori, nei quali tali obiezioni maturano, risultano determinanti: la società russa, quasi omogenea nella sua arretratezza, poteva illudere Lenin circa un modello epistémico; quella maggiormente screziata e complessa di Lippmann, per converso, ne mostrava il disincanto. Pur tuttavia, l'uno con il dato degli *esperti* e la diligenza dei *mediatori*, l'altro con la scienza economico-sociale e la coscienza di classe, provarono a dare una risposta al problema, sempre attuale, della coscienza politica, della rappresentanza, e del complesso rapporto tra governanti e governati nei sistemi democratici.

³⁷ *Ivi*, p. 405.

CRISTINA BALDASSINI

DEMOCRAZIA, OPINIONE PUBBLICA
E SOCIETÀ DI MASSA
NELLE ANALISI DI «TEMPO PRESENTE» (1956-1968)

In questo mio intervento affronterò il tema proposto soffermandomi su «Tempo presente», la rivista fondata da Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone nel 1956 e da entrambi diretta fino al 1968. Si tratta di una rivista piuttosto nota ma, d'altra parte, ancora poco studiata nei suoi diversi e rilevanti contenuti, a cominciare appunto dall'ampia riflessione che produsse sui regimi politici democratici.

«Tempo presente» è infatti una rivista certamente nota per l'importanza delle firme che vi comparvero, a cominciare da quelle dei due direttori e degli innumerevoli collaboratori (da Giuseppe Maranini ad Altiero Spinelli, da Alberto Moravia a Guido Piovene), moltissimi dei quali stranieri (fra cui Raymond Aron, Hannah Arendt, Dwight Macdonald, Karl Jaspers, Isaiah Berlin, per citarne alcuni). In secondo luogo, è senz'altro nota per le sue analisi sui regimi politici totalitari e sul concetto stesso di totalitarismo, nonché per la costante denuncia dei crimini del comunismo sovietico e della situazione nei Paesi dell'Europa orientale (come è noto, «Tempo presente» diede spazio a esuli e transfughi del comunismo, il caso più noto è quello dello scrittore polacco Gustav Herling che collaborò assiduamente alla rivista). Infine, su un piano più specificamente politico la rivista è solitamente ricordata per le sue posizioni anticomuniste e filoatlantiche, in ragione del suo collegamento al Congresso per la libertà della cultura ma anche per via dei legami intellettuali fra Chiaromonte e alcuni circoli intellettuali statunitensi (anche in questo caso si tratta di aspetti abbastanza studiati)¹.

«Tempo presente» è invece decisamente meno considerata per un elemento che pure la caratterizzò fortemente lungo i suoi dodici anni

¹ Per una rassegna degli studi esistenti sul tema, mi permetto di rinviare a un mio scritto: C. BALDASSINI, *Libertà, democrazia e dittatura in «Tempo presente»* (1956-1968), in «Il Pensiero politico», (2017), n. 2, pp. 233-244. Fra gli studi disponibili, si segnala ora anche quello di C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte. Una biografia*, Donzelli editore, Roma 2017.

di vita: mi riferisco alla costante attenzione per lo studio dei regimi politici democratici nel loro concreto funzionamento; più in generale, per la riflessione sulla qualità della democrazia, sulla sua capacità espansiva e dunque sul suo avvenire nel XX secolo. Ma prima di passare all'analisi di questi aspetti, è forse bene specificare il perché di tanta attenzione. Caratteristica della rivista fu l'idea che le minacce e le insidie per le democrazie occidentali, specialmente se ancora fragili come quella italiana, non provenissero solamente dal comunismo bensì dall'interno degli stessi regimi democratici; che il pericolo per la loro tenuta fosse cioè rappresentato dal malfunzionamento di alcuni organi e istituti della rappresentanza politica nonché – come dirò più avanti per il caso italiano – da alcuni mali più antichi collegati alla vicenda storica nazionale.

«Tempo presente» produsse dunque un'analisi a tutto campo dei sistemi democratici occidentali, dei quali evidenziò limiti ed elementi di debolezza. Sotto osservazione erano anzitutto le democrazie più antiche e consolidate: ampio spazio la rivista dedicò alla democrazia americana (con l'analisi dei suoi caratteri, limiti e contraddizioni) e alle principali democrazie europee (*in primis* l'Italia e la Francia di De Gaulle ma pure la Repubblica Federale Tedesca, attraverso la pubblicazione di ampi articoli di Karl Jaspers). Una costante attenzione fu riservata, inoltre, ai Paesi che transitavano verso la democrazia o che consolidavano allora le proprie istituzioni democratiche (ritroviamo, ad esempio, ampie analisi riguardanti le istituzioni politiche indiane e giapponesi); infine, la riflessione era estesa ai motivi per cui i regimi politici democratici faticavano ad affermarsi nei Paesi dell'America Latina e alla possibilità che la democrazia potesse svilupparsi nei Paesi in via di decolonizzazione. Si trattava dunque di un vero e proprio sguardo sul mondo, offerto attraverso interventi talvolta ripresi da riviste straniere e ripubblicati tradotti, oppure attraverso articoli di collaboratori – quasi sempre stranieri – ospitati in una rubrica *ad hoc* che si chiamava *Lettera da New York, da Bonn, da Lisbona, da New Delhi* etc.): tale dizione, in realtà, poco corrispondeva al contenuto, poiché non di una lettera si trattava ma di ampi affreschi riguardanti le istituzioni, la cultura, la società dei Paesi oggetto di analisi. Tutto ciò evidenzia anche l'apertura autenticamente internazionale della rivista: un'apertura che, a un rapido confronto, appare ben maggiore rispetto a quella che pure caratterizzava altri periodici come «Il Mondo» e «Comunità».

La valutazione delle democrazie occidentali compiuta da «Tempo presente» si muoveva su due piani distinti: il primo era dato dall'individuazione delle criticità del presente (monitorava cioè lo stato di salute dei sistemi politici democratici, potremmo dire); il secondo consisteva in una più ampia riflessione circa l'avvenire della democrazia nei decenni a seguire. Si trattava, a ben vedere, di qualcosa di più di una semplice previsione politica rispetto all'evoluzione di un regime: possedeva infatti tutti i crismi della scientificità, basandosi su una attenta valutazione delle criticità presenti nei contesti considerati (e talvolta tenuti sotto costante osservazione come nel caso francese). Naturalmente i mali e le criticità variavano a seconda dei regimi politici considerati e, in questa sede, posso soltanto brevemente elencarli. Nel caso degli Stati Uniti, le contraddizioni e le criticità evidenziate riguardavano soprattutto il problema della distribuzione della ricchezza e le discriminazioni razziali. Della situazione politica, sociale e culturale statunitense erano in diversi a scrivere (fra cui lo stesso Chiaromonte e, soprattutto, Mauro Calamandrei), attraverso interventi che recepivano e discutevano, ovviamente, importanti testi pubblicati in quegli anni (da *The Other America* di Michael Harrington a *The Affluent Society* di John Kenneth Galbraith, comparso nel 1958 e poi tradotto in Italia l'anno seguente dalle Edizioni di Comunità, con il titolo *Economia e benessere*). Per quanto riguarda la Francia, il grosso delle analisi riguardava il conflitto algerino e l'esperimento gollista, ed era viva la preoccupazione che il Paese potesse scivolare verso un regime di tipo autoritario. La riflessione era incentrata pertanto sul problema della leadership e, più precisamente, sul problema di come un potere affidato a una personalità forte potesse conciliarsi, ovvero fino a che punto, con la democrazia; in definitiva, sulla distinzione tra un potere personale democratico e uno dispotico e dittatoriale. L'analisi della situazione politica francese fornisce peraltro un chiaro esempio di come, in questa rivista, il timore di eventuali involuzioni della democrazia risentisse fortemente delle recenti esperienze autoritarie e totalitarie, risultandone condizionata. E, d'altra parte, testimonia pure la specificità di una critica che poneva al centro le insidie e i pericoli derivanti dal funzionamento stesso dei sistemi politici democratici (e non solamente dal comunismo nei suoi vari aspetti).

Naturalmente il sistema politico italiano restava quello maggiormente indagato, il che fa di «Tempo presente» un ottimo os-

servatorio per ricostruire quale giudizio avessero della democrazia italiana alcuni settori della cultura politica del tempo. Lo è tanto più se consideriamo il fatto che la rivista intratteneva una sorta di dialogo a distanza con altri periodici «affini» («Comunità», «Nord e Sud», «Il Mulino»), riprendendone e commentandone articoli in un'apposita rubrica intitolata *Riviste*. I problemi della democrazia italiana individuati dalla rivista erano diversi e stavano su piani differenti. Procedendo ad una loro rapida elencazione, oggetto di analisi erano anzitutto l'inefficienza e il malfunzionamento degli organi e degli istituti della rappresentanza politica. Mi limito qui a citare, come caso rappresentativo, il problema dell'invasione degli apparati di partito nella vita politica democratica: ciò produsse un'ampia riflessione sul «regime di partitocrazia» che prese avvio proprio su «Tempo presente» nel 1958 attraverso alcuni interventi di Giuseppe Maranini e di Ignazio Silone, protraendosi fino al 1961. Collegato a questo tema era la denuncia di una crescente burocratizzazione nei diversi ambiti della vita civile, considerata un serio ostacolo per le riforme. La rivista evidenziò a più riprese il «dispotismo burocratico» che appariva caratterizzare le democrazie contemporanee: una sorta di «tirannia dei funzionari» che, in questa visione, informava i più svariati ambiti della vita civile, non esclusi i luoghi preposti all'istruzione e all'educazione.

Un ulteriore elemento di debolezza della democrazia italiana era individuato nel deficit di autorevolezza del Parlamento italiano. Alla denuncia delle pressioni esercitate dai partiti sugli eletti in Parlamento si affiancava una raffigurazione negativa della classe politica e, più in generale, del dibattito parlamentare: si trattava, in alcuni casi, di una garbata denuncia dei privilegi di deputati e ministri, priva tuttavia di un intento scandalistico. La critica muoveva piuttosto dalla preoccupazione che alcuni comportamenti (per esempio l'assenteismo dei parlamentari) contribuissero a rendere impopolare il Parlamento, e di conseguenza fragile la democrazia. La debolezza della democrazia italiana era poi collegata a mali più antichi, alcuni dei quali risalenti alla transizione dal regime fascista a quello democratico, altri al processo di unificazione nazionale: in questo caso, i problemi evidenziati andavano dall'arcaismo sociale nel Mezzogiorno allo spreco di risorse fino al problematico rapporto tra i cittadini e lo Stato: nel giudizio di Chiaromonte, quest'ultimo non aveva infatti mai cessato di essere un

«rapporto di paura, di odio e di disprezzo reciproco, ciascuno nella convinzione della propria debolezza di fronte all'altro»².

Ulteriori elementi di criticità erano riferibili al carattere nazionale, e dunque a certi vizi, costumi e pratiche deprecabili. Oggetto di frequente riprovazione era ad esempio la pratica delle raccomandazioni. Un collaboratore della rivista, Sergio Quinzio, si spinse provocatoriamente a sostenere che precisamente sul terreno delle raccomandazioni la democrazia italiana stava realizzando l'eguaglianza fra i suoi cittadini, trattandosi di una pratica tanto estesa e generalizzata³. Degno di nota è che tali critiche potevano riguardare tanto la classe politica quanto la società civile, mancando totalmente, nelle analisi, l'idea che esistesse una società civile contrapposta alla classe politica (nel senso di migliore). Del resto, agli italiani nel loro insieme erano riservati giudizi quali quello che segue:

L'Italia è una democrazia se la si giudica dalle sue istituzioni, viste in astratto, ma l'italiano è fondamentalmente indifferente ai problemi della vita pubblica, o nel migliore dei casi distratto; fondamentalmente incolto; una cicala che si gode il sole e che protesta (protesta ma non contribuisce, non partecipa) soltanto quando un guaio viene a disturbare il suo quieto vivere⁴.

Va però rilevato che non si trattava – neppure in questo caso – di una critica moralistica, dai toni liquidatori o scandalistici. Da parte dei collaboratori della rivista era anzi forte ed esplicitamente dichiarata la preoccupazione di non cadere nel moralismo o nel peccato di «qualunquismo». In effetti, la critica muoveva pur sempre dalla preoccupazione di migliorare la qualità della democrazia rappresentativa, considerata per varie ragioni debole e perciò esposta al rischio di un'involuzione. Accanto all'individuazione dei mali, vi fu infatti lo sforzo costante di indicare alcuni possibili e specifici rimedi, nonché alcuni orientamenti di carattere generale: per esempio, la lotta contro i monopoli, la meritocrazia, un efficiente Welfare State al posto di uno Stato paternalistico ed assistenziale. A tale proposito, un passo di un articolo di Chiaromonte appare ben sintetizzare l'approccio costruttivo ai problemi della democrazia e la preoccupazione che ne fossero valorizzati aspetti e contenuti non meramente formali:

² N. CHIAROMONTE, *I fatti e la cifra*, in «Tempo presente», luglio 1960, pp. 453-455, p. 453.

³ Cfr. S. QUINZIO, *Moralizzazione neotecnica*, *ivi*, marzo-aprile 1967, pp. 103-105.

⁴ A. SILJ, *Televisione e società del benessere*, *ivi*, febbraio 1967, pp. 47-54, p. 54.

Giacché democrazia –scriveva– non è soltanto il regime in cui il privato cittadino è garantito dalle leggi contro gli arbitri del potere e ha libertà d’esprimersi più o meno grande. Questo può infatti darsi anche in un regime autocratico un po’ illuminato. Ma democrazia è propriamente quel regime di convivenza nel quale è dato al cittadino nutrire speranza ragionevole di poter influire sul destino comune, di contare nella collettività come una presenza attiva e non come una cifra, quindi di poter far valere la propria libertà contro le necessità e le inerzie sociali⁵.

Il passo sopra citato evidenzia pure, però, il pessimismo di fondo che spesso contraddistingueva le analisi riguardanti il caso italiano (che nello specifico si riferiva all’esperimento politico del centro-sinistra). L’articolo continuava infatti con considerazioni molto pessimistiche rispetto alla possibilità che il buon cittadino del nuovo Stato democratico potesse realmente contare nel senso indicato, e non come una semplice «cifra», per usare un’espressione di Chiaromonte. Proprio quest’ultimo, agli inizi degli anni ’60, definì la democrazia italiana come una «democrazia della cifra»; ma quella italiana gli appariva anche, secondo l’interpretazione che ne aveva dato Silone⁶, una «democrazia cifrata», nel senso di ermetica, imperscrutabile⁷. In un articolo del giugno 1963, dal titolo *La cifra senza i fatti*, Chiaromonte sosteneva che quella italiana era una democrazia che funzionava «secondo regole nascoste, usando un linguaggio cifrato che gli esperti non si curano di tradurre, ma soltanto di ingarbugliare»⁸.

Stando così le cose, argomentava nello stesso articolo,

l’italiano che insiste a voler fare il suo dovere di cittadino di uno Stato democratico, e non si risolve a disinteressarsi di vicende politiche il cui significato gli sfugge e sulle quali non riesce a ottenere da nessuno (a cominciare dai giornali che legge) altre risposte che evasive, finisce, in attesa del peggio, d’esser preda di un angoscioso sentimento di frustrazione⁹.

In questo caso, il giudizio negativo sulla democrazia italiana andava oltre le criticità legate al malfunzionamento degli istituti della rappresentanza politica, considerate almeno in parte risolvibili. Il

⁵ N. CHIAROMONTE, *Riflessioni su una crisi*, *ivi*, novembre 1962, pp. 679-775, p. 775.

⁶ I. SILONE, *Agenda. Democrazia cifrata*, *ivi*, aprile 1960, pp. 201-203.

⁷ Cfr. N. CHIAROMONTE, *I fatti e la cifra*, *ivi*, luglio 1960, pp. 453-455.

⁸ N. CHIAROMONTE, *La cifra senza i fatti*, *ivi*, giugno 1963, pp. 1-4, p. 1.

⁹ *Ibidem*.

senso di «frustrazione» e il malessere riferiti vanno inquadrati, infatti, all'interno di preoccupati giudizi relativi agli sviluppi della società di massa e della cultura di massa. Anche su questi temi – società di massa, cultura di massa, opinione pubblica, benessere – la rivista produsse una riflessione amplissima, in alcuni momenti preponderante rispetto a qualsiasi altro tema. Posso soltanto qui accennare a come i problemi della democrazia contemporanea fossero spesso, e per una buona parte, connessi ai caratteri stessi di una società di massa.

Fin da subito, per «Tempo presente» la società di massa rappresentò sia un oggetto di studio sia una preoccupazione esplicitamente dichiarata: «Estranei all'attività dei partiti – scriveva Silone – ci sforziamo di capire in che specie di società siamo costretti a vivere»¹⁰. Lo sforzo di capire la società di massa passava attraverso apposite rubriche che ne studiavano i gusti, le preferenze, le attitudini mentali. Ampio spazio la rivista dedicò alla nascente industria culturale e in special modo alla televisione, attraverso articoli che analizzavano gli argomenti dei programmi televisivi più popolari (sia italiani sia statunitensi). Nei primi anni Sessanta un'apposita rubrica dal titolo *Rotocalchi*, firmata da un allora giovanissimo Giorgio Galli, studiava i contenuti e le ragioni del successo dei settimanali di attualità¹¹, mentre un altro importante approfondimento era previsto per il cinema. Come accennato, alla società di massa e alla cultura di massa la rivista guardava però anche con preoccupazione, con inquietudine: nelle analisi emerge a più riprese un senso di estraneità, di diffidenza, di distanza per il fatto che la società di massa possa segnare – o abbia già segnato – la sconfitta delle élites intellettuali; c'è il timore che queste possano cedere di fronte a criteri puramente numerici e quantitativi, inseguire l'obiettivo del successo a scapito della qualità. La problematica distinzione di cui parlava Chiaromonte nell'articolo sopra riferito, tra il cittadino intenzionato a fare il suo dovere di democratico e l'uomo-massa, torna costantemente nelle annate della rivista e, in uno dei primissimi articoli di Chiaromonte su «Tempo presente», non per caso si ritrova un esplicito richiamo ad Ortega y Gasset, e dunque alla contrapposizione che questi aveva

¹⁰ I. SILONE, *Agenda. Democrazia cifrata*, cit., p. 201.

¹¹ G. GALLI, *Rotocalchi*, in «Tempo presente», giugno 1962, pp. 449-453.

fatto tra l'uomo-massa, da un lato, e l'uomo cosciente, ragionevole, libero perché padrone di sé, dall'altro¹².

Negli scritti di alcuni collaboratori, emerge chiaramente la presa di distanza rispetto a mode, costumi e comportamenti che si andavano affermando: c'è la denuncia della volgarità ravvisabile nei gusti e nelle abitudini delle masse, si osserva con distacco la psicologia dei nuovi consumatori. Mi limito ad alcuni esempi, il primo dei quali riguarda il turismo di massa: più precisamente, il movimento turistico nel nostro Paese nell'anno 1959. Secondo un collaboratore della rivista, lo scrittore argentino Juan Rodolfo Wilcock, fra gli inconvenienti che presentava tale forma di turismo v'era, appunto, quello di essere di «massa»:

Ciò che si fa «in gruppo», finisce col degradare. [...] [Il turista] Se è a Venezia, si fa fotografare in mezzo ai venalissimi piccioni, se a Roma davanti alla fontana di Trevi, se a Londra accanto a una guardia di Buckingham Palace.

E tutto questo di corsa, sulla base di un rigido programma: un quarto d'ora per il Giotto a Padova, mezz'ora per il Louvre, un'ora per i musei vaticani; se possibile, fare il bagno a Saint Tropez e cenare a Barcellona. Ma così il viaggio diventa un incubo, o piuttosto – e questo è più importante – un'altra forma di evasione che non porta a nulla¹³.

Simili giudizi potrebbero sembrare non troppo diversi, in fondo, da quelli presenti in alcune pubblicazioni della destra conservatrice (si pensi, ad esempio, a un periodico come «il Borghese» di Leo Longanesi con le sue corrosive critiche riguardanti la volgarità dei cartelli pubblicitari o le opere e costruzioni deturpanti i paesaggi). C'è in realtà un'evidente differenza: nel caso della destra conservatrice la denuncia dell'involgarimento generale dei costumi si risolveva in un ripiegamento nostalgico verso il passato che nelle analisi di «Tempo presente» era invece totalmente assente. In quest'ultima, riscontriamo piuttosto la drammatica presa d'atto di come il benessere o, comunque, il progressivo miglioramento delle condizioni di vita (grazie anche all'aumento dei livelli d'istruzione e del tempo libero) non avessero determinato un «risveglio» in termini culturali nella maggioranza degli italiani, bensì un ulteriore male per la democrazia: il

¹² N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, *ivi*, aprile 1956, pp. 23-36.

¹³ J.R. WILCOCK, *Gazzetta. Turismo di massa*, *ivi*, settembre-ottobre 1959, pp. 780-781.

conformismo, per citare un altro importante tema di riflessione della rivista. Cosicché, nelle analisi di «Tempo presente», alcune giudizi riferibili alla società di massa (il cattivo gusto, l'ostentazione pacchiana della ricchezza, la frivolezza che sostanzialmente i rotocalchi o la superficialità di certi programmi televisivi) costituivano solo un aspetto del problema. Il dato inquietante era ravvisato nel conformismo, nel successo e nell'affermazione di ciò che risultava statisticamente medio e perciò mediocre; più ancora, nelle scarse possibilità di resistergli. Da qui l'ampio dibattito (per citare un altro importante ambito di riflessione) su quale dovesse essere l'atteggiamento dell'intellettuale che, di fronte alla nuova situazione, avesse scelto di non vivere fuori del proprio tempo, cioè di nostalgie, ma neppure di capitolare, lasciandosi trascinare dalla corrente¹⁴. Su questi aspetti, l'inquietudine era massima e i giudizi si presentano particolarmente allarmati: i principali quotidiani d'informazione erano considerati paralizzati dal conformismo; il cinema, la radio e la televisione erano giudicati conformisti per definizione, data la vastità del pubblico a cui si rivolgevano. Ciò portava i collaboratori della rivista ad interrogarsi su quale effettiva libertà di stampa esistesse in Italia, soprattutto a causa del conformismo, definito come una sorta di «infermità professionale», di «malattia cronica» che finiva con l'essere attribuita al ceto intellettuale italiano quasi nel suo insieme¹⁵. In questa visione, il conformismo caratterizzava tanto i regimi dittatoriali o totalitari quanto quelli democratici. A tale proposito, è piuttosto significativo che Chiaromonte potesse utilizzare l'aggettivo «totalitario» in riferimento ad alcune manifestazioni della vita politica democratica, di cui dava al fondo, almeno in questo caso, un giudizio liquidatorio. In un articolo del giugno 1966, parlava di «aggressione totalitaria» in relazione alle campagne elettorali italiane, lamentandone il «frastuono» prodotto:

[La campagna elettorale] è totalitaria, poiché spadroneggia in tutto lo spazio pubblico. [...] È una cagnara di richiami, una gazzarra di suoni, una tempesta di fogli e foglietti che vanno a tappezzare malamente l'asfalto delle strade e, non raccolti da nessuno, inducono il passante a un solo pensiero: quello della fatica supplementare degli addetti alla nettezza urbana, l'indomani¹⁶.

¹⁴ I. SILONE, *Agenda. La critica letteraria sotto processo*, *ivi*, agosto 1962, p. 563.

¹⁵ I. SILONE, *Agenda. Malattie croniche*, *ivi*, novembre 1959, pp. 789-790.

¹⁶ N. CHIAROMONTE, *Democrazia macchinale*, *ivi*, giugno 1966, pp. 3-4, p. 3.

STEFANIA MAZZONE

LA SOVRANITÀ DELL'INTELLIGENZA COLLETTIVA
DA KARL MARX A PIERRE LÉVY:
DEMOCRAZIA NELLA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA

Per avviare una riflessione intorno ad alcune categorie concettuali della storia del pensiero politico riguardanti la sovranità e la democrazia, a partire dal loro rapporto con la trasformazione antropologica delle dimensioni spazio-temporali in funzione dei diversi stadi dello sviluppo delle dinamiche capitalistiche, indispensabili rimangono gli strumenti del pensiero critico moderno. Attraverso questi, infatti, è possibile un'interpretazione del superamento, pur nella sua permanenza storica, della nozione classica di sovranità che reggeva lo spazio territoriale dello Stato secondo la tradizione dottrinaristica classica. Questo percorso individuava uno spazio della sovranità quale il «dentro» della normatività e universalità dello Stato contro un «fuori» dell'istintualità e molteplicità della natura. La questione, dunque, riguarda l'interpretazione dello spazio e dei suoi cangianti confini. Nell'elaborazione, poi, del pensiero poststrutturalista lo spazio diventa, come sostiene Deleuze, uno spazio liscio tra il «dentro» e il «fuori», non essendoci più un «fuori» nelle dinamiche del capitalismo contemporaneo. Tali dinamiche, infatti, utilizzando la nozione di tempo inaugurata dai *Grundrisse* di Marx, suggeriscono una lettura che oltre la teoria del valore-lavoro analizza le nuove temporalità della produzione di plusvalore e le conseguenti mutazioni del rapporto tra sovranità, capitale e democrazia. Si tratta dell'ingresso del *General Intellect* che le più recenti teorizzazioni individuano come *Capitalismo cognitivo* a fronte della concezione di un *Lavoro immateriale* e che Pierre Lévy aggiorna come *Intelligenza collettiva*: una nuova soggettività plurale che impone una analoga mutazione dei paradigmi politici di sovranità e democrazia.

Nel «Frammento sulle macchine» Marx sostiene che il sapere astratto, il sapere scientifico in primo luogo, ma non solo, tende a divenire in virtù della sua autonomia dal rapporto di produzione, né più né meno che la principale forza produttiva, relegando ad una

posizione marginale il lavoro parcellizzato e ripetitivo. Sarà, dunque, necessario partire dalla questione terminologica che ha origine dal Marx dei *Grundrisse*, dove si evidenzia il processo di appropriazione del lavoro vivo quale conoscenza scientifica da parte delle macchine per una definizione di *conoscenza* come scienza applicata alla tecnologia. Tale definizione sembrerebbe analoga alla concezione di lavoro astratto se si considera la scienza stessa un lavoro sociale, non avulsa dall'esperienza stessa del lavoro. Dalla sussunzione formale del capitale, passando per quella reale, a quella astratta, ai suggerimenti per una postmoderna teoria del capitalismo cognitivo, fino alla rottura rivoluzionaria del processo del *General intellect*, i *Grundrisse* offrono un chiarimento potente della crisi del valore-lavoro e con essa della concezione tradizionale della democrazia¹.

Le macchine sono, nella prospettiva marxiana dei *Grundrisse*, lavoro oggettivato contro lavoro vivo, produttrici e riproduttrici di valore in quanto funzione: la qualità del valore d'uso quasi scompare. Scienza e sapere collettivo sussunti come capitale fisso, mezzo di produzione. Lavoro come processo di valorizzazione, capitale come sussunzione del sapere sociale. La logica sembra non avere vie d'uscita: il capitale fisso sussume il lavoro come agente di pura valorizzazione, il capitale circolante orienta e controlla quel sapere sociale, la società stessa divenuta, così, mezzo di produzione. Ma è proprio a questo punto che la contraddizione si libera all'interno del processo stesso. Dunque Marx offre una prospettiva del rapporto sapere/potere attraverso l'analisi critica del sistema della divisione del lavoro, per cui il capitale si approprierebbe del «sapere operaio» per farne capitale fisso, ossia sviluppo della conoscenza applicata alla produzione. Lo sviluppo e la natura di questo rapporto, intrinsecamente contraddittorio, a seconda che si guardi al sapere come costruzione collettiva antagonista o alla conoscenza come codificazione del sapere – dunque espropriato e sfruttato – ricostruiscono un percorso del pensiero marxiano che sembra avere esiti teorici ampiamente discordanti, quando non in aperta contraddizione, con il marxismo ortodosso. Nel processo di sussunzione formale del lavoro da parte del capitale, la prima fase dell'appropriazione del lavoro, prima della

¹ Cfr. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, voll. 2, La Nuova Italia, Firenze 1997, II, pp. 402-403.

fabbrica, il rapporto capitale/lavoro riguarda la merce forza-lavoro quale dipendente nella circolazione finanziaria all'interno del mercato, indipendente quale processo del lavoro. Si tratta di una fase precapitalistica, manifatturiera, nella quale la divisione tra sapere e lavoro non è compiuta e il lavoro è materia del tempo e i saperi intercambiabili, così come gli individui. Il lavoro sembra essere la misura di un tempo non condizionato. La sussunzione reale produce l'inversione del rapporto: è il tempo a misurare il lavoro. La sussunzione diventa reale e l'appropriazione riguarda la creatività, il sapere, quale tendenza a inglobare l'intera società e a determinare i suoi tempi, appropriandosene. La sussunzione reale espropria quel sapere diffuso del medesimo processo di democratizzazione dall'alto, sostenuto dalle politiche del welfare, che consente la formazione di un sapere sociale collettivo dal formidabile valore antagonistico, se liberato dai codici istituzionali. L'accesso alla conoscenza e la liberalizzazione dei saperi diventano dunque democratizzazione della liberazione di tempo. Sicché la semplice riduzione formalizzata del tempo di lavoro, se non accompagnata da una liberazione dell'accesso al sapere come autoproduzione, risulta ancora un mezzo di espropriazione da parte del capitale che sussume il tempo libero quale formazione di conoscenza codificata all'interno delle strutture, «disciplinari» direbbe Foucault, funzionali all'addestramento e al depotenziamento dell'antagonismo prodotto dal tempo realmente liberato soggettivamente e socialmente agito.

Il rapporto tra lavoro necessario e plusvalore, in questo contesto, rivela un processo formidabile e costituente da parte del capitale stesso: se da un lato si abbassa al minimo la quantità di lavoro necessario per aumentare al massimo l'estrazione di plusvalore dal singolo lavoratore, si espande la quantità di lavoro necessario collettivo, creando l'«individuo sociale», il non-lavoratore di difficile rappresentazione nell'ambito della concezione rappresentativa della democrazia.

Non si insisterà mai abbastanza sulla centralità del concetto di individuo sociale che si costruisce nell'ambito del plusvalore, quale pluslavoro, che supera il bisogno produttivo, meramente biologico, di riproduzione di se stesso in quanto operaio, e apre le diverse possibilità, in termini di produzione e auto-produzione, di esistenze diverse, di bisogni generali, solo in questo caso può parlarsi di democrazia reale. Il soggetto liberato in realtà è in un processo mai costituito di

liberazione delle forze produttive, un comunismo permanentemente di transizione. Si tratta del processo interno al capitale stesso che produce la necessità soggettiva intanto della liberazione del lavoro vivo quale liberazione del suo tempo e superamento dei suoi bisogni naturali creando la possibilità dello sviluppo, da parte di questo lavoro sociale liberato e collettivo, della stessa liberazione dell'individualità che produce e che consuma al di là dei bisogni del lavoro².

Il processo di liberazione passa, dunque, attraverso la funzione fondamentale della conoscenza che non si incorpora nel lavoro, liberandosene, non più nelle macchine, non più nell'organizzazione. Il processo di liberazione della conoscenza rompe il paradigma del capitalismo industriale, uscendo prepotentemente dalla fabbrica. Si tratta della crisi del tempo come misura del valore, che nella fase del capitalismo quale sussunzione reale, impone la necessità di sussumere il «fuori» quale processo di produzione della conoscenza. Lo spazio della produzione «materiale» e lo spazio della produzione «immateriale» non coincidono, sono separate. Così la conoscenza generale, come quella scientifica escono fuori dalla produzione capitalistica, come del lavoro. Entra in crisi, dunque la legge del valore, così come entra in crisi il valore di scambio quale misura del valore d'uso: la ricchezza non è prodotta dal tempo di lavoro, ma dal tempo libero. Il «sapere morto», incorporato nel processo produttivo dalla sussunzione reale, entra in un conflitto antagonistico con il «sapere vivo» esterno alla fabbrica, potenza del *General intellect*: un nuovo tentativo di sussunzione formale del sapere vivo inespugnabile sembra destinato al fallimento strutturale nella medesima logica antagonistica marxiana.

Il sapere sociale generale è forza produttiva immediata, produce la stessa vita sociale, le forze produttive come organi della prassi sociale. Può segnarsi così, simbolicamente, una cifra della nascita del post-moderno: il dominio del capitale si esercita adesso sulla forza-lavoro

² Si tratta della funzione storica del Capitale: «Infine la sua funzione storica è compiuta quando tale laboriosità- mediante lo sviluppo delle forze produttive del lavoro, che il capitale, nella sua illimitata brama di arricchimento e nelle condizioni in cui esso solo può realizzarlo, sferza costantemente ad andare avanti, – è a tal punto matura che, da una parte, il possesso e la conservazione della ricchezza generale esigono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società, e dall'altra la società lavoratrice affronta scientificamente il processo della sua progressiva e sempre più ricca riproduzione; e quindi cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare alle cose in vece sua» (*Ivi*, I, p. 230).

«mente» e non più sulla forza-lavoro «corpo». Si tratta, da parte del capitale, dell'esigenza di impossessarsi della funzione di valorizzazione del lavoro vivo: capacità di generare «eccedenza». È adesso la coscienza, l'universo bio-emozionale del lavoratore che serve al capitale nel processo essenziale di valorizzazione. Da questo assunto marxiano nascono interpretazioni che sembrano eccedere nell'allargamento della categoria di «lavoro astratto» e nella sua monolitica definizione. Sembrerebbe, dunque, una nuova e più intensa forma di alienazione quale espropriazione della propria dimensione emozionale e quindi della stessa temporalità per una percezione sensoriale incentrata sulla spazialità. Questo processo spiegherebbe l'assenza postmoderna di memoria e di storicità. La storia senza temporalità, infatti, perderebbe la specificità e il senso dei nessi. In questo senso, sarà a partire dalla rilevazione della differente temporalità tra conoscenza codificata e organizzata temporalmente e territorialmente, e il tempo-spazio del sapere che si chiarificano le opzioni interpretative fino alle posizioni di Lévy:

nello Spazio del sapere, gli intellettuali collettivi secernono le loro durate, gli individui si riappropriano delle temporalità soggettive. Lo Spazio del sapere abolisce la differita, ma non nello stesso modo dello spazio delle merci, accelerando fino a raggiungere il tempo reale, perché il tempo reale si riferisce ancora all'orologio, a un tempo dell'esteriorità. Lo Spazio del sapere annulla la differita cambiando referente: si basa sui tempi interiori. Intervalli rapidi, intensi, contenuti tutti in uno slancio; calma, tranquillità delle maturazioni collettive: queste velocità, queste lentezze non hanno alcun rapporto con l'orologio o il calendario, si riferiscono solo a se stesse, sono qualità d'essere. Nello Spazio del sapere, i tempi fluiscono da tutte le fonti viventi e si mescolano. I tempi scaturiscono e si rispondono come ritmi³.

La forza-lavoro immateriale diventa così l'intelligenza collettiva stessa, capacità di ricerca della soddisfazione di bisogni che nella cooperazione si socializzano alla ricerca comune del godimento (Lévy: 2002). Tempo di lavoro e tempo libero, in questo contesto, non si distinguono più essendo poi, il tempo libero, il reale fondamento di una nuova soggettivizzazione, precedentemente fondata sul tempo di lavoro. Sembrerebbe, dunque, una nuova e più intensa forma di alie-

³ P. LÉVY, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 180.

nazione quale espropriazione della propria dimensione emozionale-desiderante e quindi dello stesso sapere di competenza. Questo processo spiegherebbe l'assenza postmoderna di memoria e di storicità, e il suo riflettersi nei luoghi della formazione.

La conoscenza, così intesa, avrebbe un tempo di diffusione e un tempo collettivo di elaborazione. Inoltre, la cifra spaziale della conoscenza sarebbe anche la velocità perché entrerebbe nel processo di valorizzazione. Lo stesso lavoro «materiale» nel postfordismo assume una dimensione immateriale, la dimensione di autoproduzione dello stesso lavoratore la cui conoscenza diventa mezzo di produzione ma suscettibile dell'essere messo in comune quale caratteristica non alienante. Si assisterebbe, così, alla presenza di «luoghi» dove il sapere e l'attività sono messi in comune, come la rete.

Entra in crisi il concetto di «valore» se, come questa ipotesi interpretativa sembra a suggerire, l'intelligenza collettiva diventa la misura del valore delle merci. Ma rimane «sapere» anche il nuovo sapere del cyberspazio, il nuovo ambiente di comunicazione che emerge dalla interconnessione delle reti. Di conseguenza la cybercultura, nella definizione di Pierre Lévy, risulta essere «l'insieme delle tecniche materiali e intellettuali delle pratiche, delle attitudini, delle modalità di pensiero e dei valori che si sviluppano in concomitanza con la crescita del cyberspazio»⁴.

La nuova sovranità mondializzata sull'attività è senza luogo e de-territorializzante. Il «non-luogo» è la cifra del mondo e la soggettività stessa è tutta interna e virtuale. È centrale, in questo contesto, rilevare la straordinaria portata della nozione di tempo reale informatico come tempo puntiforme antropologico. Si assiste al paradigma catastrofico della «fine del pensiero» della «cultura della barbarie» della «assenza di criticità» del postmoderno, ma è necessario, al contrario, rilevare l'enorme potenzialità di questa temporalità:

il tempo puntiforme annuncerebbe non la fine dell'avventura umana ma la sua entrata in un ritmo nuovo che non è più quello della storia. Si tratta forse di un ritorno al divenire senza traccia inassegnabile, delle società senza scrittura? Mentre il primo divenire proveniva da una fonte immemorabile, il secondo sembra generarsi all'istante, scaturendo dalle simulazioni, dai programmi e dal flusso inesauribile dei dati numerici. Il divenire dell'oralità si pensava immobile,

⁴ P. LÉVY, *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano 2001.

quello dell'informatica lascia intendere che va velocissimo, anche se non vuole sapere da dove viene né dove va. È la velocità⁵.

In questo senso, gli autori del marxismo postmoderno, nella prospettiva di una nuova democrazia, propongono una ridefinizione dello spazio che non è né geografico, né istituzionale, piuttosto lo spazio qualitativo del sapere, del desiderare, dell'agire, con ricadute fondamentali sul mondo della formazione.

Tempo erratico, cooperativo e collettivo, *reti* che sostituiscono la catena di montaggio creando nuova comunicazione, nuova socialità, nuova temporalità spaziale. Si tratta di un processo sociale di produzione il cui protagonista sembra essere il sapere sociale generale, indispensabile all'efficacia produttiva dei beni materiali.

La comunità che si compone in seguito al processo di comunicazione, attraversa le autostrade informatiche, il cyberspazio, ridiventando nomade, e mantenendo al contempo le temporalità orali e storiche.

Le nostre facoltà cognitive operano con lingue, sistemi di segni e metodi che derivano da una cultura. Non si moltiplica nello stesso modo, dice Lévy, se per farlo si usano cordicelle con nodi, sassi, cifre romane, cifre arabe, pallottolieri, regoli o calcolatrici. Anche le rappresentazioni non possono sopravvivere a lungo in una società senza scrittura, mentre si può archivarle facilmente se si dispone di memorie artificiali. Per codificare i loro saperi, le società senza scrittura hanno sviluppato tecniche di memoria basate sul ritmo, il racconto, l'identificazione, la partecipazione corporea e l'emozione collettiva. È stato, poi, l'avvento della scrittura che ha potuto separare il sapere dalle identità personali o collettive, e diventare critico. Dipendono dai supporti d'informazione e dalle tecniche di comunicazione anche le ecologie cognitive che condizionano, i valori e i criteri di giudizio delle società. A essere messi in gioco dall'estensione della cybercultura sono i criteri di valutazione del sapere con il declino dei valori propri della civiltà strutturata intorno alla scrittura statica, valori destinati a divenire secondari⁶.

⁵ P. LÉVY, *Le tecnologie dell'intelligenza. Il futuro del pensiero nell'era dell'informatica*, Ombre Corte, Verona 2000, pp. 120-121.

⁶ «Nelle società precedenti alla scrittura, il sapere pratico, mitico e rituale è incarnato dalla *comunità vivente*. Quando muore un *vecchio*, va in fumo una biblioteca. Con l'avvento

Per Lévy, la deterritorializzazione della biblioteca a cui assistiamo oggi prelude ad una sorta di ritorno a spirale all'oralità delle origini: il sapere come risultato delle *collettività umane viventi* piuttosto che da supporti. Contrariamente all'oralità arcaica, chi porta il sapere non è più la comunità fisica e la sua memoria corporea, ma il cyberspazio.

I processi sociali che mettono in atto il nuovo rapporto con il sapere creano modi di apprendimento che diventano dunque permanenti e personalizzati via rete, in uno spazio del sapere fluttuante all'interno di comunità virtuali, in una deregulation parziale delle modalità di riconoscimento dei saperi, con gestione dinamica delle competenze in tempo reale. Pierre Lévy e Michel Authier immaginano, dunque, un dispositivo informatico in rete che tenda ad accompagnare, a integrare e a mettere positivamente in sinergia questi diversi processi: gli alberi di conoscenze, uno strumento per l'intelligenza collettiva nell'educazione e nella formazione⁷. Gli alberi di conoscenze sono un metodo informatizzato per la gestione globale delle competenze nelle scuole, ma anche nelle imprese, negli uffici, nelle comunità locali e nelle associazioni. Esso è oggi sperimentato in vari campi in Europa, in alcune grandi imprese, in università, in scuole, in comunità locali, in quartieri popolari.

Grazie a questo approccio, ogni membro di una comunità, dalla scuola, all'azienda, al comune, può far riconoscere le sue diverse competenze, anche quelle non convalidate dal sistema: «*poggiando sulle autodescrizioni degli individui, un albero di conoscenze rende visibile la molteplicità organizzata delle competenze disponibili in una comunità*». Questo metodo forma una mappa dinamica, consultabile su schermo, che ha effettivamente l'aspetto di un albero, «che ogni comunità fa crescere in una forma diversa».

della scrittura, il sapere è portato dal *libro*. Il libro, unico, indefinitamente interpretabile, trascendente, che si ritiene contenere tutto: la Bibbia, il Corano, i testi sacri, i classici, Confucio, Aristotele... Qui è l' *interprete* a dominare la conoscenza. Dall'invenzione della stampa, si fa strada un terzo tipo di conoscenza, incentrata sulla figura dell'*erudito*, dello *scienziato*. Qui, il sapere non è più portato dal libro, ma dalla biblioteca. L'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert è più una biblioteca che un libro. Il sapere è strutturato da una rete di rimandi, forse già ossessionato dall'ipertesto. In questo caso, il concetto, l'astrazione o il sistema servono a condensare la memoria e a garantire un dominio intellettuale che l'inflazione delle conoscenze mette già in pericolo» (P. LÉVY, *Cybercultura*, cit., p. 158).

⁷ Cfr. M. AUTHIER e P. LÉVY, *Gli alberi di conoscenze. Educazione e gestione dinamica delle competenze*, Feltrinelli, Milano 2000.

Da qui l'importanza del linguaggio, la sua costruzione, la sua traduzione, la semantica, la semiotica. La necessità, profondamente moderna, della formazione di un popolo a cui miticamente affidare la sovranità, viene sostituita dalla nuova virtualità della condizione di «pubblico». Una nuova definizione di «umano», in un divenire come processo autocostitutivo di linguaggio, per dirla con Deleuze.

In questa prospettiva il passaggio alla società pedagogica è delicato e impone nuove e più avanzate riflessioni sulla dimensione della sovranità. Partendo dal presupposto indicato da Lévy, ovvero che «ciascuno sa, non si sa mai, tutto il sapere è nell'umanità», i saperi di vita, anche se presenti nelle istituzioni formative, non sono sanzionati dai diplomi. L'istituzione definisce a priori le conoscenze valide come cultura generale o specializzata. Queste conoscenze, ovviamente, rappresentano una minima parte del sapere di ognuno: un sapere collettivo che si trasforma e cresce ad un ritmo che l'istituzione segue con difficoltà.

Si tratta della proposta di un metodo che dia visibilità a saperi e riconoscimento a competenze. Se l'intera società svolge una funzione pedagogica per tutta la vita, dalla strada, all'azienda, alla televisione, alle reti, ai libri, alle riviste, nei raggruppamenti professionali, saltando la sfumatura tra formazione iniziale e formazione permanente, non è più funzionale la convalida delle conoscenze da parte del monopolio di un'unica istituzione. La società stessa dovrebbe autenticare i saperi in modo regolare e democratico⁸. Così, lo spazio del sapere diventerebbe spazio eminentemente politico dentro il quale agire la nuova sovranità democratica.

⁸ Cfr. P. LÉVY, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*, Mimesis, Milano 2008.

LA DEMOCRAZIA DIRETTA
COME DEMOCRAZIA DAL BASSO

LEONE MELILLO

IL COMUNALISMO DI CARLO PISACANE

1. PREMESSA

I troppi contrasti, le troppe insanabili contraddizioni sul tema dell'autonomia differenziata, richiesta dalle Regioni a statuto ordinario, ai sensi dell'art. 116, terzo comma, della Costituzione, invitano a riflettere. Un'esigenza di «autonomia politica e amministrativa» evidenziata anche dalla Lombardia, la Regione di Carlo Cattaneo e di Gianfranco Miglio.

Una riflessione che sembra *conferire* attualità al «comunismo» di Carlo Pisacane, come evidenziato anche dal «Comitato per le celebrazioni nel bicentenario della nascita» di Carlo Pisacane.

Pisacane chiarisce, infatti, che si «died[e] a cercare l'essere dell'Italia [...] nell'Italia medesima, nelle pagine della nostra storia, nelle dottrine dei nostri filosofi nelle aspirazioni dei nostri martiri, nelle tendenze del popolo»¹. In tal senso, «l'insegnamento del Foscolo dovette pur essere vivo su Pisacane»².

La sua intenzione è quella di «ridonare la vita al Comune»³.

«Reso libero ed indipendente – chiarisce Carlo Pisacane –, ogni Comune avrà il solo obbligo, che gli viene imposto dalla necessità di conservare l'acquisita libertà ed indipendenza, di concorrere con tutti i suoi mezzi a francare l'Italia dai nemici esterni»⁴.

¹ A. ROMANO, *Carlo Pisacane pensatore politico e teorico della guerra*, in «Rassegna Storica Napoletana», IV (1936), n. 1, p. 12. Il «ragionamento di Pisacane partiva da lontano seguendo il percorso storico dell'Italia sin dalle vicende più antiche» che evidenziano «un passato ricco di esperienze». M. CANNATARO, *Carlo Pisacane. Il federalismo comunale e la spedizione di Sapri*, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria 2014, p. 7.

² «Per giudicare un popolo, diceva, bisogna studiare la storia e dallo studio delle peripezie a cui è soggiaciuto, potrà conoscersi ciò che esiste nella coscienza nazionale». G. SANTONASTASO, *La Filosofia sociale di Carlo Pisacane*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXV (1958), III, p. 386.

³ A. LEPRE, *Nel centenario di Carlo Pisacane*, in «Belfagor», XIII (1963), n. 2, p. 160.

⁴ C. PISACANE, *La Rivoluzione. Saggi storici-politico-militari sull'Italia*, A. ROMANO (a cura di), Edizioni Avanti!, Genova 1957, p. 93.

In tal modo il «comune nel progetto del pensatore meridionale ha funzione di centro propulsore della vita sia economica che politica dell'intera nazione»⁵.

Una premessa ispirata da Rodolfo De Mattei, un «instancabile indagatore dello svolgimento storico»⁶.

2. IL COMUNE IN UNA «DIMENSIONE» CHE *PENCOLA* TRA «VISIONE» UNITARIA E FEDERALISTA

Come evidenzia Cesare Vetter, l'«esaltazione del ruolo e della funzione del comune affonda le sue radici in filoni culturali certamente vivi e presenti nella cultura ottocentesca»⁷ e valorizza «le «splendide tradizioni municipali» dalle quali – secondo Pisacane – trarrà alimento questa indipendenza del comune», «rende[ndo] più facile la guerra per l'emancipazione dell'Italia dal dominio straniero»⁸.

Infatti, «il prevalere di un'egemonia straniera in patria porta sempre al prevalere dell'interesse individuale su quello collettivo quando non alla lesione degli stessi diritti individuali»⁹.

Il Napoletano si sofferma anche sulla «questione del metodo insurrezionale», precisando che «l'avvio del movimento spettava alla città»¹⁰.

La ragione è evidente.

Se «ogni nazione – come evidenzia Pisacane – ha il proprio ESSE-RE, la propria coscienza, che risulta dall'indole del popolo, dalle tradizioni, dalle condizioni presenti, dalle aspirazioni ad un avvenire»¹¹,

⁵ C. VETTER, *Carlo Pisacane e il socialismo risorgimentale. Fonti culturali e orientamenti politico-ideali*, Franco Angeli Editore, Milano 1984, p. 153.

⁶ L. RUSSI, *Il passato del presente. Rodolfo De Mattei e la storia delle dottrine politiche in Italia*, Edizioni scientifiche abruzzesi, Pescara 2005, p. 55.

⁷ C. VETTER, *op. cit.*, p. 154.

⁸ *Ivi*, p. 155.

⁹ Pisacane ritiene, infatti, che sono «sempre diversi fra due nazioni gli utili, gli obiettivi, le attività ideali. Per quanto concerne la nostra penisola, l'Italia – evidenzia ancora Luciano Russi –, lungi dal richiedere o promuovere aiuti da altri paesi (soprattutto la Francia), deve «fare da sé». L. RUSSI, *Carlo Pisacane, Vita e pensiero di un rivoluzionario*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 102.

¹⁰ C. PISACANE, *La rivoluzione. Con un saggio introduttivo di F. Della Peruta*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1970, p. XVI.

¹¹ L. MELILLO, *Autonomia differenziata e comunalismo*, in «Roma. Quotidiano d'informazione fondato nel 1862», CLVI (2018), n. 343, p. 39.

«il Comune è, nella visione politica di Pisacane, la struttura portante ed il centro motore della vita democratica dell'intera nazione», la «cerniera tra la libertà individuale del cittadino e l'essere della nazione, a sua volta associazione di liberi Comuni»¹².

Secondo Pisacane, infatti – come evidenzia anche una lettera, datata 17 gennaio 1853, inviata a Carlo Cattaneo – la «centralizzazione è il dispotismo, la federazione la debolezza. Unità e libertà sono impossibili; debolezza e libertà lo sono ugualmente; per essere liberi bisogna esser forti»¹³.

L'esito è evidente.

Non sembra condivisibile la tesi secondo cui «Pisacane non sa[prebbe] decidersi», «riguardo a questo dibattuto dilemma»¹⁴.

Un'affermazione smentita anche da una *convinzione*. Il Napoletano, «affascinato e, per alcuni versi, influenzato, guidato, consigliato da Cattaneo, tenuto sempre rispettosamente al di fuori di ogni polemica», appare come «un «eterodosso» rispetto agli altri democratici e alle altre correnti democratiche del Risorgimento»¹⁵.

Pisacane «è certamente un unitario ed è anche un federalista nella misura in cui i due *topoi* dell'ideologia democratica risorgimentale non sono tra loro in conflitto e nei termini in cui unità non si identifica con centralizzazione e federalismo con smembramento, frammentazione»¹⁶.

Secondo Pisacane, «se l'Italia venisse suddivisa in tanti Stati per quanti sono i suoi Comuni, ne risulterebbe di fatto l'unità» e «i sacrifici che gli verrebbero imposti da un patto comune non potrebbero essere che lievi», perché «troverebbero un giusto compenso nel patto comune, non che nell'unità»¹⁷.

In tal senso, «il Comune – secondo Pisacane – è, oltre che un ente giuridico-politico, una compagine morale ed economica che deve avere carattere di individualità ben distinta e definita nella nazio-

¹² L. LA PUMA, *Il federalismo comunalista di Pisacane*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Religione e Rivoluzione nel Mezzogiorno preunitario: Carlo Pisacane*, Pellegrini Editore, Cosenza 2007, p. 116.

¹³ C. PISACANE, *Epistolario*, a cura di A. Romano, Società anonima editrice Dante Alighieri, Napoli 1937, p. 156.

¹⁴ S. ONUFRIO, *Carlo Pisacane*, in «Itinerari», (1957), n. 26, p. 129.

¹⁵ L. LA PUMA, *Il pensiero politico di Carlo Pisacane*, G. Giappichelli Editore, Torino 1995, p. 160.

¹⁶ L. LA PUMA, *Il federalismo comunalista di Pisacane*, cit., p. 112.

¹⁷ C. PISACANE, *La Rivoluzione. Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, cit., p. 110.

ne, e che deve essere riconosciuto e strutturato in tutta la sua piena autonomia»¹⁸.

Secondo Carlo Pisacane, che ha «come «punti di riscontro» le inviolabili leggi della natura, la popolazione di ogni comune, depositaria del potere politico e giudiziario, avrebbe affidato le funzioni amministrative ad un consiglio elettivo i cui membri – scelti a suffragio universale, responsabili e revocabili – avrebbero potuto trasmettere il loro mandato collettivo ad un singolo individuo (anch'esso revocabile)»¹⁹.

Una valutazione che evidenzia come «la nazionalità (fatta di unità linguistica, geografica, etnica e politica), la libertà, l'indipendenza e il nuovo assetto sociale, non essendo beni che possono essere elargiti da altri», si «contrappo[ngono] ad autorità, oppressione politica e sfruttamento sociale»²⁰.

3. UN DATTILOSCRITTO DI NELLO ROSSELLI

Una nuova possibilità interpretativa che sembra far assumere centralità ad un dattiloscritto di Rosselli²¹.

La ragione storiografica si incentra sulla possibilità che Carlo Pisacane vada «colloca[to] a metà strada tra concezione unitaria e concezione federale dello Stato», perché «preferisce il confronto/scontro con Ferrari e Mazzini»²².

Una valutazione confortata – come premessa metodologica – da un'altra riflessione, su cui si attarda Luciano Russi.

Se «Giuseppe Ferrari si limitò a dire che il problema sociale non cadeva sul principio di libertà, ma sui limiti suoi», «anche Pisacane,

¹⁸ L. LA PUMA, *Il federalismo comunalista di Pisacane*, cit., p. 119.

¹⁹ Inoltre «Pisacane proponeva la formazione di un congresso o convenzione nazionale – eletta a suffragio universale, controllata e revocata dagli elettori – che avrebbe potuto trasmettere il proprio mandato ad un uno dei suoi membri. A questo congresso doveva spettare la realizzazione del «concetto collettivo della nazione». C. PISACANE, *La rivoluzione. Con un saggio introduttivo di F. Della Peruta*, cit., p. XLIX.

²⁰ L. RUSSI, *Carlo Pisacane, Vita e pensiero di un rivoluzionario*, cit., p. 102.

²¹ Questo dattiloscritto redatto da Nello Rosselli nel 1935 fu editato solo successivamente. N. ROSSELLI, *Italia e Francia nel pensiero di Giuseppe Ferrari*, in «Il Ponte», XXIII (1967), pp. 750-756. Cfr. Z. CIUFFOLETTI (a cura di), *Nello Rosselli uno storico sotto il fascismo. Lettere e scritti vari (1924-1937)*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 185-191.

²² L. LA PUMA, *Il pensiero politico di Carlo Pisacane*, cit., p. 160.

pur riconoscendo che la questione sociale «padroneggiava l'Europa», non andò oltre il piano della denuncia»²³.

Il Napoletano viene definito da Rosselli, nel suo dattiloscritto pubblicato dopo la sua morte, come «uno dei più ingenui credenti del mito».

Qual è la ragione?

Questa prospettazione potrebbe indurre a riflettere sul senso da attribuire alla spedizione di Sapri. Un'ipotesi ricostruttiva che non deve indurre a trascurare le caratterizzazioni ideologiche su cui è opportuno indugiare maggiormente.

Sempre in questo scritto del 1935, Rosselli, interpretando Pisacane, lo descrive «convinto che la resurrezione politica d'Italia non si avrà se non parallela alla rivoluzione sociale». Il Napoletano – sempre secondo Rosselli – mutuerebbe dal «Ferrari [solo] l'idea sociale (o meglio svilupp[erebbe] con l'aiuto di [... Ferrari] certe percezioni del problema che [... avrebbe] di suo accennate nella Guerra Combattuta)», approdando ad una soluzione italiana indipendente.

Questa «posizione» di Pisacane, «italianissima» – secondo Rosselli – appare all'Autore «in qualche maniera un po' grottesca perché in sostanza anche [...l'] esperienza [pisacanian] del problema sociale» sarebbe «parigina». Pisacane – sempre secondo Rosselli – «adatta la visione all'Italia e ragiona di classi in conflitto, come se questo conflitto fosse cosciente, e potesse sin d'allora dar luogo a un'azione rivoluzionaria delle classi oppresse».

Ancora. Rosselli – sempre secondo questo scritto del 1935 – definisce «grottesca [la] posizione [di Pisacane, anche] perché immatura e destinata a candire nei suoi libri e a isolar lui dall'effettivo movimento italiano, oppure a costringerlo a una superba contraddizione finale, riaffermatrice – nelle premesse teoriche – del suo programma nazional-sociale, in pratica costituente la più colossale e clamorosa smentita di quello. La fortuna di Pisacane, se di fortuna si può parlare» risiederebbe – secondo Rosselli – solo in questo.

Ancora Rosselli. L'Autore ritiene che le «basi teoriche [di Pisacane] non furono così salde in lui da impedirgli di negarle in pieno nella gloriosa azione finale della sua vita; che dall'assurdità del [...]

²³ L. RUSSI, *Il passato del presente. Rodolfo De Mattei e la storia delle dottrine politiche in Italia*, cit., p. 116.

programma social-nazionale [di Pisacane] (assurdo in quanto programma d'azione immediata per l'Italia dei suoi tempi) si liberò [...] una visione sociale indipendente».

Rosselli riconosce l'instabilità teorica di Pisacane, che lo induce ugualmente ad intraprendere la spedizione di Sapri ponendo in atto un'azione immediata per l'Italia, smentita non solo dagli esiti di Sapri, ma anche dall'unificazione d'Italia. A questa ricostruzione storica, che nega a Pisacane «nei decenni seguenti un'influenza percepibile», si contrapporrebbe una vitalità, che vive la contemporaneità di Rosselli, precisamente derivante dalla sua assurdità di ieri²⁴.

Perché Rosselli ritiene che Pisacane viva una condizione «grottesca» ed «immatura»? Esiste una «ragione» che possa comprendere le convinzioni teoriche pisacane ed al tempo stesso indurre Pisacane ad agire nell'affermazione del suo programma nazionale-sociale?

4. IL COMUNALISMO

E LA «SPINTA PROPULSIVA» DEL RISORGIMENTO

Come ha evidenziato Francesco Bonini, «riflettere sul comunismo in termini storici, ma anche politico-istituzionali, significa scommettere sulla solidità degli enti locali, sulla partecipazione, sull'imprenditorialità, sulla legalità, la responsabilità, valorizzando così e dando finalmente piena attuazione a quegli spunti di soggettività sociale ed istituzionale, chiaramente iscritti anche nel nostro testo costituzionale»²⁵.

Infatti, «mentre per l'indagatore delle origini del capitalismo la borghesia dell'età comunale è il fattore determinante della fioritura militare e politica della società di quel periodo, per il democratico-rivoluzionario essa è la causa prima dei mali che hanno portato i comuni alla decadenza»²⁶.

²⁴ N. ROSSELLI, *Italia e Francia nel pensiero di Giuseppe Ferrari*, art. cit., pp. 750-756.

²⁵ L. MELILLO, *Autonomia differenziata e comunismo*, art. cit., p. 39.

²⁶ Pisacane rinviene, nell'«età comunale, la conferma di come lo spirito commerciale faciliti il prevalere dell'utile privato su quello pubblico, prevalenza che da sempre porta al crollo sociale». L. RUSSI, *Carlo Pisacane. Vita e pensiero di un rivoluzionario senza rivoluzione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, p. 184.

Una valutazione che «si fonda – come precisa Francesco Bonini – sulla persona e sulla persona in comunità», per «dare risposte autentiche ad una rinnovata e pressante domanda di democrazia», che «come sappiamo, se non si fonda su una robusta soggettività della società, si corrompe. E in questo senso la spinta propulsiva del Risorgimento e dei suoi protagonisti resta una risorsa preziosa»²⁷.

Una modalità che afferma una convinzione del Napoletano.

La «libertà» – secondo Carlo Pisacane – doveva «permettere il più compiuto autogoverno di ogni singolo comune e, nell'ambito di questo, di ogni singolo cittadino»²⁸.

Come evidenzia scultoreamente Luciano Russi, secondo Carlo Pisacane «come la nuova era sarà determinata dalla libera associazione dei comuni, così il comune (cellula sociale primaria) sarà la risultante di una libera associazione di individui»²⁹.

Una modalità che consente di avvertire le *declinazioni* del «comunalismo di Carlo Pisacane».

La ragione è evidente.

Come chiarisce Luciano Russi bisogna evidenziare che «i due saggi maggiori» di Carlo Pisacane, «la *Guerra combattuta* e la *Rivoluzione*, corrispondendo a due situazioni storico-politiche ed esistenziali completamente diverse, non possono essere letti unitariamente»³⁰, anche se sempre ispirati dall'«interrogazione della storia»³¹.

Nel «*Saggio sulla rivoluzione* [...] lievita una costruzione libertaria, tutta imperniata sul “Comune” autonomo e sovrano»³².

Come chiarisce, ancora, Cesare Vetter, «Pisacane non accetta né il tipo di unità accentratrice proposta dal Mazzini né i modelli di federazione proposti dal Cattaneo e dal Ferrari»³³, perché «l'Italia dovrà

²⁷ L. MELILLO, *Autonomia differenziata e comunalismo*, art. cit., p. 39.

²⁸ C. PISACANE, *La rivoluzione. Con un saggio introduttivo di F. Della Peruta*, op. cit., p. XLII.

²⁹ L. RUSSI, *Carlo Pisacane. Vita e pensiero di un rivoluzionario senza rivoluzione*, op. cit. p. 216.

³⁰ L. RUSSI, *Pisacane e la rivoluzione fallita con Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49 di Carlo Pisacane*, Jaca Book, Milano 1976, p. 15.

³¹ Per «Pisacane il progresso era lungi dall'essere un movimento lineare e indefinito (stan- te l'eterno dualismo tra istinto e ragione) senza per questo diventare un *corso* e *ricorso* secondo lo schema della ciclicità». L. RUSSI, *L'idea di nazione in Italia dal 1796 al 1946. Lezioni di Storia delle dottrine politiche*, Libreria dell'Università Editrice, Pescara 1998, p. 157 s.

³² P. SPRIANO, *La rivoluzione di Pisacane*, in «Rinascita», (1952), n. 4, p. 227.

³³ C. VETTER, op. cit., p. 153.

essere unita, ma unita in modo particolare: essa dovrà essere una libera associazione di liberi comuni»³⁴, «liberamente legiferanti»³⁵.

5. CONCLUSIONE

Chi avverte tutte le contraddizioni del tormentato processo di unificazione nazionale non può prescindere dal «passato del presente» di Carlo Pisacane, un pensatore politico ed un uomo di azione del Risorgimento italiano.

L'occasione del bicentenario della nascita di Carlo Pisacane *risco- pre* questa possibilità storiografica e, con essa, l'identità storica e la riconoscibilità nazionale della Città di Napoli, intimamente *segnata* dalla scelta di Carlo Pisacane.

Una nuova «ipotesi di lavoro» che si sofferma sulle «sviate interpretazioni» del pensiero politico di Carlo Pisacane e sulla sua «coscienza politica», per *riconoscere* la sua incarnazione storica antipatrice, per *soffermarsi* sul «comunalismo» e sui «diritti di libertà», professati da Carlo Pisacane, un pensatore politico ed un uomo di azione del Risorgimento italiano.

Come evidenzia Carlo Pisacane, «la sola libertà può risolvere il complicato problema: abrogando ogni legge, dichiarando libero ed indipendente ogni Comune, ogni cittadino, si spezzano le pastoie domestiche, le differenze, i limiti de' vari Stati spariscono, e dall'uguaglianza l'unità risulta di fatto»³⁶.

Secondo Carlo Pisacane, infatti, «le idee nascono dai fatti e non questi da quelle»³⁷. Una convinzione *professata* chiaramente da Carlo Pisacane con il suo «testamento politico» (Genova, 24 giugno 1857).

³⁴ *Ibidem*. «Di conseguenza andavano distrutte tutte le impalcature gerarchico-autoritarie, livellando alla base la piramide «Dio, il re, i migliori, la plebe», ed abolendo ogni distinzione di rango fra i comuni, così da fare di ogni nazione una libera associazione di comuni, come ogni comune sarebbe stato un'associazione di liberi individui». C. PISACANE, *La rivoluzione. Con un saggio introduttivo di F. Della Peruta*, cit., p. XL.

³⁵ «Il processo di rinnovamento nazionale deve recar non al patto monarchico, ma APPUNTO ALLA LIBERTÀ ED ALL'AUTONOMIA COMUNALE». P. IORIO, *Il «Saggio su la Rivoluzione» di Carlo Pisacane ed il suo contenuto ideologico*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, lettere ed arti in Napoli*, LXXII, Stabilimento Tipografico G. Genovese, Napoli 1961, p. 49.

³⁶ C. PISACANE, *La Rivoluzione. Saggi storici-politico-militari sull'Italia*, cit., p. 93.

³⁷ C. PISACANE, *La rivoluzione. Con un saggio introduttivo di F. Della Peruta*, cit., p. 228.

Secondo Pisacane, la «federazione altro non è che uno stato di transazione per giungere all'unità»³⁸.

³⁸ Perché «quando i costumi, il clima, le razze, la lingua, la religione, la geografia non costituiscono che una sola nazione, l'unità è un fatto superiore ad ogni calcolo, che non può disconoscersi senza rinnegare le leggi della natura». C. PISACANE, *La Rivoluzione. Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, cit., p. 110.

FEDERICO TOMASELLO

IL MOTIVO DELLA «VERA DEMOCRAZIA»
NEL GIOVANE MARX E LA SUA RICEZIONE
NEL DIBATTITO FRANCESE DI FINE NOVECENTO
SULLA DEMOCRAZIA «SELVAGGIA»

Il motivo della democrazia diretta viene qui considerato attraverso la concettualizzazione del tema della democrazia «selvaggia», «insorgente», «istituente» operata da certa filosofia politica francese negli anni Novanta del Novecento attingendo ad alcuni snodi dell'opera marxiana. La prima parte del presente capitolo ricostruisce perciò le coordinate fondamentali del modo in cui la questione della democrazia diretta è emersa ed è stata formulata nella riflessione del giovane Marx (§ 1). La seconda parte analizza poi l'interpretazione di questa teoresi marxiana sviluppata in particolare da Miguel Abensour nel più ampio campo del dibattito sorto in Francia alla fine del secolo scorso intorno alla nozione di democrazia «insorgente», nutrito e stimolato anche dal contributo di autori come Jacques Rancière, Étienne Balibar e, più in generale, dalla lezione di Claude Lefort (§ 2). Nelle conclusioni si accosta infine tale nozione all'idea di una democrazia «tumultuaria» e se ne interrogano nessi e discontinuità rispetto alla fattispecie propriamente «diretta» (§ 3).

1. LA «VERA DEMOCRAZIA» NELLA CRITICA DI MARX
ALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO HEGELIANA

Consideriamo anzitutto il modo in cui il motivo della democrazia è formulato nel manoscritto di critica della dottrina giuspubblicistica hegeliana che Marx redige a venticinque anni durante un ritiro a Kreuznach nell'aprile-settembre 1843. Un testo che segna un fugace «momento radical-democratico» dell'itinerario di questo autore attraverso cui egli mira a congedarsi da Hegel rovesciando l'architettura su cui la sua filosofia del diritto era poggiata: il rapporto fra Stato politico e società civile. Marx vi sottolinea perciò come Hegel abbia

colto con inedita profondità la separazione [*Trennung*] fra Stato e società civile quale cifra specifica della modernità, ma abbia poi illusoriamente preteso di scioglierla nell'unità dello Stato attraverso una mediazione [*Vermittlung*] cetuale di carattere conservatore e puramente astratto, dal momento che i due ambiti continuano nella realtà a rivelare una profonda scissione. Un'asimmetria radicale in cui la dimensione prima e reale è quella della società civile-borghese [*bürgerliche*] dominata dall'egoismo degli interessi privati; mentre lo Stato, lungi dal costituirne la sintesi, è soltanto una comunità immaginaria e puramente formale, cui l'individuo reale partecipa solo proiettandosi nella figura astratta del cittadino, titolare di un altrettanto astratto diritto all'eguaglianza formale. L'unità dialettica della sintesi hegeliana viene così rovesciata nei suoi termini costitutivi, rivelando un irriducibile dualismo in cui la società civile, lungi dall'essere una «sfera del concetto» di Stato, è la *realtà* che precede l'*idea* dello Stato politico.

È questo l'esito maggiore del manoscritto del 1843, che ripositiona il centro di gravitazione della riflessione di Marx in corrispondenza del concetto di società civile. Ma l'affermazione del primato ontologico di quest'ultima non induce qui l'emergere di una concezione eteronoma o meramente sociologica della politica, né la fondazione di un progetto di analisi scientifica della società come sarà in seguito nella critica dell'economia politica. Essa corrisponde invece all'affermazione del principio politico democratico quale istanza in grado di ricomporre la moderna separazione fra sfera politica e sociale. A tale scissione Marx non oppone infatti un principio di riassorbimento dello Stato politico nella società civile, una prospettiva di mera abolizione dello Stato in una comunità autoregolantesi, o un'istanza di superamento della politica nell'amministrazione delle cose, nell'organizzazione razionale della società industriale – com'è invece in Saint-Simon e in altre correnti del socialismo francese. Al contrario, la scoperta marxiana del primato della dimensione sociale corrisponde nel 1843 allo sviluppo dell'istanza tutta politica della «vera democrazia» [*wahre Demokratie*] in quanto articolazione di «un rapporto *immediato, diretto, non meramente rappresentativo ma reale* della società civile con lo Stato politico», ovvero come una radicale «messa-in-questione del principio *rappresentativo*»¹.

¹ K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), IMEL, Mosca 1927; trad. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in ID., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963², pp. 132 e 134.

È in questo motivo della «vera democrazia» che nel 1843 Marx incarna il proprio orizzonte emancipativo in quanto progetto di ricomposizione della moderna separazione fra Stato e società, fra «*esistenza sociale*» ed «*esistenza legale*», fra «*uomo politico*» e «*uomo privato*»; scissione che produce la spoliticizzazione della società civile attraverso la monopolizzazione statale della politica nelle funzioni della sovranità. Si vede dunque come il tema della democrazia diretta emerga qui dall'elaborazione di un pensiero della democrazia non rappresentativa che reca il segno delle voraci letture storico-politiche di Kreuznach – in particolare del *Contratto sociale* di Rousseau e dei *Discorsi* di Machiavelli – e del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, annotato in un quaderno berlinese del 1841². Marx sembra infatti rivisitare la teoria democratica spinoziana per fare della democrazia diretta il vettore di una ripoliticizzazione complessiva della società civile. La dinamica democratica viene cioè intesa come il principio in grado di valorizzare compiutamente la «vita del popolo» [*Volksleben*] e restituire così significato politico a differenti manifestazioni dell'esistenza sociale del *demos* abolendo la scissione fra la dimensione politica dello Stato e quella spoliticizzata della società. Come sottolineerà in modo approfondito Abensour – parlando perciò di un «momento machiavelliano» dell'itinerario di Marx segnato dalla ricerca di un principio politico originario precedente a quello statale (cfr. *infra* § 2) –, non si tratta di abolire lo Stato ma piuttosto di revocare la sua monopolizzazione della sfera politica, riducendolo a una delle molteplici espressioni politiche dell'esistenza sociale – come tornerebbero ad esserlo altre istituzioni quali famiglia, professione, commercio, proprietà eccetera³. Si tratterebbe cioè di sostituire un modo democratico di pensare la politica al canonico modo statale, così da operare la *riduzione* dello Stato da tutto a parte della politica, e riposizionare l'origine di quest'ultima nella materialità del sociale anziché nell'astrazione dell'ordinamento giuridico.

Marx scrive allora che la democrazia è l'«essenza», il «genus», «l'enigma risolto di tutte le costituzioni»⁴ perché permette al popolo

² Cfr. K. MARX, *Quaderno Spinoza 1841*, a cura di B. Bongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

³ M. ABENSOIR, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris 1997; trad. it. di M. Pezzella, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008.

⁴ K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., pp. 41-42.

di esprimere «la propria esistenza in quanto politica», di fare «dell'esistenza politica la propria esistenza reale», compiendo così la «tendenza della società civile a trasformarsi in società politica» e dunque a fare «della società politica la società reale»⁵. Ma quali sono le forme effettive di questa democrazia marxianamente intesa quale rapporto «diretto» e «non meramente rappresentativo» fra Stato e società? Su questo tema l'impervio manoscritto del 1843 rivela un'antinomia, nella misura in cui, da un lato, fa talvolta riferimento semplicemente agli effetti dell'avvento del suffragio universale attivo e passivo, mentre in altri passaggi mette radicalmente in questione il principio rappresentativo stesso quale espressione quintessenziale della moderna scissione fra politico e sociale che la «vera democrazia» mira ad abolire. Da una parte, infatti, Marx scrive che:

Soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da se stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza in generale, essenziale. Ma [...] quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *ines-senziale*; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è, dunque, entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza dello *scioglimento* di questo, come parimente dello *scioglimento della società civile*⁶.

Vediamo dunque che qui l'«elezione illimitata», la «riforma elettorale», il suffragio universale diretto attivo e passivo appare come l'istanza in grado di attivare il principio marxiano di abolizione della moderna scissione fra politico e sociale. Ma d'altra parte, poco prima si legge anche che è lo stesso concetto di rappresentanza politica, e dunque di elezione, che deve essere messo in questione in quanto fondato esattamente su tale scissione e che quindi esso viene completamente meno nel processo democratico di dissoluzione [*Auflosung*] di Stato politico e società civile in quanto sfere separate. Marx afferma infatti che «la partecipazione della società civile allo Stato politico mediante *deputati* è precisamente l'*espressione* della loro separazione e della loro unità solo dualistica [...] consegue unicamente dalla concezione dello Stato politico come esistenza separata dalla società

⁵ *Ivi*, pp. 131-132.

⁶ *Ivi*, pp. 134-135.

civile»⁷. Al contrario, «la tendenza della *società borghese* a trasformarsi in società *politica*, o a fare della società *politica* la società *reale*, si manifesta come la tendenza della partecipazione il più possibile *generale* al *potere legislativo*»⁸. Qui dunque il principio democratico come istanza di abolizione della scissione fra politica e società eccede di gran lunga la riforma della rappresentanza elettorale, e corrisponde piuttosto al tema della *democrazia diretta*, della partecipazione diretta di «tutte le singolarità», di «tutti in quanto singoli» all'attività legislativa, del «prender parte *tutti singolarmente* al potere legislativo»⁹. L'attivazione di un principio autenticamente democratico corrisponde cioè necessariamente per questo Marx a una «messa-in-questione del principio *rappresentativo*» perché nel momento in cui «la società civile è società politica *reale* [...] in questo caso scompare totalmente il significato del potere *legislativo* come potere *rappresentativo*»¹⁰.

La vera democrazia appare allora come l'attivazione di una forma politica diretta e istituente che consente al potere legislativo di diventare «semplicemente il costituirsi della società»¹¹, ovvero come un processo di autocostruzione politica del sociale. Sulla scorta delle voraci letture di Spinoza, Machiavelli e Rousseau, e di una complessa – e non sempre chiara – loro ricombinazione, il momento radical-democratico di Marx assume cioè la democrazia quale potenza in grado di ridefinire radicalmente il modo in cui la modernità ha costituito la sfera politica dell'agire istituzionale a partire dalla sua separazione da quella precedente ed essenziale dell'agire sociale. Un medesimo interrogativo sulla democrazia quale forza istituente di un rapporto diretto – non mediato cioè dal momento elettorale e dal principio rappresentativo – fra l'esistenza sociale e quella politico-istituzionale ha animato, alla fine del secolo scorso, un segmento della filosofia politica francese che ha inteso rispondere alla crisi del marxismo tra-

⁷ *Ivi*, p. 133.

⁸ *Ivi*, p. 132.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, pp. 132-133. Questo assunto viene argomentato da Marx con una nota formula evocativa quanto enigmatica: «il potere legislativo è qui rappresentativo nel senso in cui ogni funzione è rappresentativa: come, ad esempio, il calzolaio è mio rappresentante in quanto soddisfa un bisogno sociale; [...] come ogni determinata attività sociale [...] rappresenta semplicemente una determinazione della mia propria essenza; come ogni uomo è il rappresentante dell'altro uomo. È qui rappresentante non per un altro, ch'egli rappresenta, ma per ciò ch'egli è e fa» (p. 133).

¹¹ *Ivi*, p. 133.

dizionale attraverso una «riscoperta del politico» ispirata in particolare dall'opera lefortiana e dalla rilettura di alcuni snodi dell'opera marxiana.

2. LA DEMOCRAZIA «INSORGENTE»

COME ISTITUZIONE POLITICA DEL SOCIALE

Consideriamo adesso il modo in cui il momento radical-democratico dell'itinerario marxiano è stato ripreso nel dibattito francese degli anni Novanta del Novecento per nutrire un'idea di democrazia definita come «selvaggia», «insorgente», «istituente», e ispirata dalla ricerca di un legame politico diretto, vivo, intenso, costante, orizzontale fra la dimensione istituzionale e quella sociale. A questa costellazione plurale di pensiero pare possibile ascrivere autori differenti ma accomunati da una medesima attenzione all'essenza democratica e agonistica del politico e alla natura conflittuale del principio democratico come Claude Lefort, Jacques Rancière, Étienne Balibar, Miguel Abensour.

Si fa qui riferimento principalmente a quest'ultimo pensatore – recentemente scomparso e ancora poco noto al dibattito italiano – in ragione del suo sforzo di forgiare una specifica concezione della politica democratica rileggendo il manoscritto del 1843 per ritrovarvi «un'interrogazione profonda sul politico». Vale a dire una tensione a pensare in modo nuovo l'essenza e lo statuto della politica – a circoscrivere [*cerner*] un «*luogo del politico*» – che potrebbe essere compresa in continuità con il gesto di Machiavelli fondativo della filosofia politica moderna¹². Di qui, l'interpretazione del testo marxiano viene collocata nel campo di una «riscoperta» o «rinascita della questione del politico», cui allude l'espressione «momento machiavelliano», stimolata in Francia dal declino del marxismo e dai lavori di Lefort. Abensour richiama quest'ultimo per definire la democrazia a partire dall'idea di una «divisione originaria» che fonda ogni comunità politica nella machiavelliana «disunione» fra gli umori dei «Grandi», che vogliono comandare, e quelli del «Popolo», che non vuol essere dominato perché desidera la libertà. Una divisione politica originaria

¹² M. ABENSOUR, *op. cit.*, pp. 42-48.

fra dominanti e dominati che ingloba e supera quella del conflitto di classe, e che fonda il sociale in un irriducibile antagonismo intorno ai rapporti di dominazione. La *democrazia* è allora la forma politica che riconosce e assume la *divisione originaria del sociale*, accogliendo la legittimità del conflitto e respingendo la riduzione a unità tipica del progetto statale moderno. Si tratta di una prospettiva che ha ispirato anche segmenti della ricerca di Jacques Rancière intorno un'idea della democrazia come «comunità polemica» divisa dal *disaccordo* intorno alla posizione delle differenti parti nella comunità, disaccordo che costituirebbe l'origine e il tutto della «politica» [*politique*] distinguendola dalla nozione di «polizia» [*police*]. Di qui una concezione agonistica e conflittuale della pratica democratica come istituzione della «parte dei senza-parte», che questo autore ha sviluppato dialogando anch'egli con segmenti della riflessione marxiana del 1843-44¹³.

All'interno di questo medesimo orizzonte di senso, Miguel Abensour ha ritrovato nel manoscritto di critica della filosofia del diritto hegeliana un'interrogazione sulla natura della politica in età moderna volta a circoscrivere un ambito politico autonomo e precedente al concetto di Stato, che trova espressione nell'istanza democratica radicale. E, di qui, ha riletto il motivo giovane-marxiano della «vera democrazia» come processo di «autocostituzione» del *demos* in quanto principio politico originario e precedente allo Stato, o movimento di oggettivazione del soggetto-popolo in una costituzione che deve sempre rimanere aperta al mutamento. La «vera democrazia» del manoscritto del 1843 viene dunque assunta quale movimento di autoistituzione politica della società civile che abolisce la distinzione fra il politico e il sociale attraverso la messa a valore di un'energia politica originaria della società civile, che in tale manoscritto sarebbe da ritrovare nelle nozioni di «popolo» e «vita del popolo». A partire da questa concezione marxiana del principio democratico, Abensour lavora a fissare la nozione di democrazia «insorgente» – o «selvaggia» secondo il lessico lefortiano – come processo sempre aperto di «istituzione politica del sociale»¹⁴. E insiste su questa nozione di *istituzione* per distinguerla dalla forma statale: un concetto allargato di istituzione,

¹³ Cfr. in part. J. RANCIÈRE, *La mésentente*, Galilée, Paris 1995 (trad. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007), ma anche ID., *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992 (trad. it. *Le parole della storia*, il Saggiatore, Milano 1994).

¹⁴ M. ABENSOUR, *op. cit.*, pp. 114-119.

che poggia anzitutto sulla capacità immaginativa dell'essere umano e che conferisce all'azione una dimensione durevole ma aperta al mutamento. Un concetto che consente di pensare la democrazia selvaggia come un «tessuto istituzionale»¹⁵ in cui divengono senza sosta possibili processi di autoistituzione politica della società, che non mirano a una cristallizzazione in forma definitiva ma lasciano campo aperto a un mutamento democratico che costringe a rimettere continuamente in discussione i confini della politica e dello Stato di diritto. Un principio che ha per scopo la rottura dei rapporti di dominio, l'istituzione di una comunità politica sotto il segno del non-dominio, ma non mira ad abolire lo Stato, quanto semplicemente a ridurlo a momento particolare della politica, revocandogli lo statuto di luogo essenziale e originario del politico, e inscrivendo quest'ultimo piuttosto nella divisione democratica. La democrazia «insorgente» non designa dunque una forma istituzionale specifica, ma piuttosto una modalità dell'agire politico che consiste nel far emergere la divisione originaria del sociale. Essa indica un processo di istituzione politica del sociale, di autocostituzione politico-democratica della società fondata sull'agonismo fra dominanti e dominati: è «l'istituzione determinata di uno spazio conflittuale, [...] di una scena agonistica in cui si affrontano» la logica del dominio e quella dell'emancipazione¹⁶.

Si tratta di pensare la democrazia dentro lo schema del conflitto intendendo quest'ultimo come quintessenza della partecipazione democratica allo scopo di attivare un peculiare rapporto diretto fra la sfera politica istituzionale e quella delle politiche del conflitto sociale. Una proposta complessa, dunque, che tocca il tema della democrazia diretta senza coinciderci, e che mi pare acquistare piena intellegibilità solo nel contesto di un'*eccezionalità francese* corrispondente non tanto alla sua effervescenza conflittuale quanto al peculiare rapporto che essa giunge spesso a istituire con la dimensione istituzionale sulla scorta di una vicenda nazionale che, dal 1789 fino al contesto attuale, vede l'intermittente e mutevole ma persistente presenza tumultuaria di parti del *demos* francese sulla scena della politica. Possiamo allora avviarcì adesso a concludere domandando se e in che misura questa democrazia selvaggia coincida con effettive espressioni di democrazia

¹⁵ *Ivi*, p. 12.

¹⁶ *Ivi*, p. 161.

diretta e quali siano le forme di partecipazione non rappresentativa a codesta pratica democratica.

3. DEMOCRAZIA DIRETTA O «TUMULTUARIA»?

Le due elaborazioni considerate corrispondono a una concezione della democrazia non come ordinamento o insieme di norme e regole procedurali, ma piuttosto come istanza e processo che spinge in qualche modo la moderna forma politica statale oltre se stessa. Il tema della democrazia diretta vi emerge con forza dal momento che, in entrambi i casi, il principio democratico è inteso come codice di attivazione di un rapporto *diretto*, immediato fra la sfera sociale e quella politica, non mediato cioè dalla rappresentanza elettorale. Ed evidentemente questo rapporto diretto assume nelle teorie della democrazia «selvaggia», o «insorgente», il significato delle politiche del conflitto democratico e corrisponde alla tensione verso una comunità politica differente perché fondata sulla divisione democratica piuttosto che sull'unità statale. La democrazia diretta si presenta cioè qui sotto le vesti di una *democrazia del conflitto* segnata da una rivendicazione continua, indefinita, plurale, che mira all'istituzione ma si oppone alla forma unificatrice e integratrice dello Stato. Abensour parla di un'«effervescenza plurale» volta a «fare del diritto» un «focolaio di contestazione permanente» per l'affermazione di nuovi diritti¹⁷. E, richiamandosi alla tradizione comunalista e consiliarista – contrapposta a quella giacobina che pensa la trasformazione attraverso lo Stato – descrive la democrazia insorgente come una «forza di contestazione» che «entra nella presenza come evento», e che «non mira tanto a cancellare l'istanza del potere» ma «piuttosto a lasciar dispiegare il tumulto, i tumulti che la abitano»¹⁸. Tali riferimenti alla sommossa e alla contestazione, la sua qualificazione «insorgente», l'insistenza sulla dimensione evenemenziale mi pare segnalino allora la possibilità di pensare questa teoresi anche nei termini di una democrazia *tumultuaria*. Che si tratti del vero e proprio tumulto di machiavelliana memoria o dell'evento simbolico che produce una frattura nell'ordine del

¹⁷ *Ivi*, p. 178.

¹⁸ *Ivi*, pp. 180-181.

discorso politico, sembra cioè questa la sostanza specifica delle forme di partecipazione diretta al cuore dell'idea democratica qui esaminata che per alcuni anni ha ispirato un dibattito degno di attenzione in Francia e non solo.

Tale considerazione consente di formulare l'interrogativo se ci si trovi di fronte a una peculiare declinazione della democrazia diretta o se, al contrario, l'evenemenzialità tumultuaria quale espressione del conflitto democratico non rifletta più spesso una sorta di complemento funzionale delle istituzioni della democrazia rappresentativa che, dall'esterno, costringe quest'ultima a rimettersi al passo con i sommovimenti del tessuto sociale. Vale a dire se, sulla scia di Machiavelli, la dinamica tumultuaria del *demos* non debba essere intesa come un fattore di innovazione che spinge al mutamento i poteri costituiti agendo però su di essi in maniera completamente esogena ed eccedente rispetto all'ordinamento, a prescindere da qualsiasi formalizzazione di procedure di espressione e partecipazione diretta¹⁹. In questo senso rimane aperto uno scarto fra l'idea di una democrazia «selvaggia» che si alimenta dei caratteri insorgenti e conflittuali del *demos* e il motivo classico della democrazia diretta come forma regolata di partecipazione non rappresentativa di quest'ultimo a un ordinamento.

¹⁹ Vale la pena ricordare che, a partire da Machiavelli, il tumulto costituisce un motivo minore ma ricorrente nella storia del pensiero politico e un tema maggiore nella storiografia dei Comuni medievali. Sia sufficiente richiamare ciò che in proposito scriveva un liberale di primo Ottocento come Guizot: «L'organizzazione interna dei Comuni si riduceva a due elementi abbastanza semplici: l'assemblea generale degli abitanti e un governo investito di un potere quasi arbitrario, sotto la responsabilità dell'insurrezione, delle sommosse. [...] I magistrati governavano quasi da soli senz'altra responsabilità che le nuove elezioni oppure le sommosse popolari, che erano il grande modo di responsabilità del tempo», F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Pichon et Didier, Paris 1828; trad. it. di A. Saitta *Storia della civiltà in Europa*, Einaudi, Torino 1956, pp. 275-276.

FAUSTO PROIETTI

MORITZ RITTINGHAUSEN IN ITALIA (1850-1920)

L'idea della legislazione diretta, proposta una prima volta dal socialista tedesco Moritz Rittinghausen nel 1850, nel corso del XIX secolo diventa parte integrante dei programmi politici dei partiti socialisti e riformisti, tanto in Europa quanto negli Stati Uniti d'America, in particolare assumendo i tratti del moderno referendum e dell'iniziativa legislativa popolare¹. Analizzando con attenzione le fonti credo si possa affermare che, per quanto in modo meno evidente, anche la cultura politica italiana presenti tracce significative della presenza delle tesi del socialista tedesco. In questo saggio mi ripropongo di indicare i principali momenti della ricezione delle idee di Rittinghausen nell'Italia pre e post-unitaria fino alla Prima guerra mondiale, dedicando particolare attenzione alle traduzioni, solo parziali come vedremo, del pamphlet di Rittinghausen *La législation directe par le peuple, ou la véritable démocratie* circolanti in questa fase. Tale ricezione riguardò essenzialmente la prima parte del testo di Rittinghausen, in cui il socialista renano aveva elencato gli argomenti (ben nove) in base ai quali il principio rappresentativo era, a suo avviso, da rifiutare; molto meno interesse venne riservato, dai traduttori e dagli esegeti italiani, alla seconda parte del volumetto, in cui Rittinghausen aveva proposto le modalità concrete di attuazione della legislazione diretta.

1. RITTINGHAUSEN NEL RISORGIMENTO ITALIANO

Una prima traccia dell'eco delle teorie del socialista tedesco possiamo reperirla nel *Dizionario politico popolare*, pubblicato già nel 1851, a Torino. Alla voce *Sistema Rappresentativo* si legge:

¹ Per la ricostruzione delle vicende biografiche di Rittinghausen, della fortuna dell'idea di legislazione diretta nell'Ottocento e per ulteriori indicazioni bibliografiche su questi temi mi permetto di rimandare al mio saggio *La législation directe par le peuple di Moritz Rittinghausen: il testo e i contesti della sua diffusione*, in M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia. Testo e contesti*, a cura di F. Proietti, Giappichelli, Torino 2018, pp. 1-154.

è quello nel quale il popolo si governa da rappresentanti scelti da esso. [...] Adesso si mette innanzi da alcuno come il migliore dei governi quello del popolo che si regge immediatamente da sé, il qual reggimento non è per altro possibile se non in piccoli stati².

Il riferimento alla legislazione diretta, come si vede, è al tempo stesso criptico (non si nominano apertamente i promotori di tale idea) e critico (si prendono le distanze rispetto alla concreta possibilità di attuare un «reggimento diretto» del popolo, se non nei piccoli Stati). Altrettanto negativo, ma più esplicito, è il riferimento contenuto nella versione italiana di un testo anti-mazziniano di Jules de Bréval (pseudonimo del giornalista francese Albert Cler), *Mazzini giudicato da sé e da' suoi*, pubblicato a Venezia nel 1853. Cler accusava Mazzini di aver, «secondo il solito», copiato da altri le idee contenute nella Costituzione della Repubblica Romana del 1849; attribuendogli, in particolare, la volontà (che certo Mazzini non ebbe) di far propria l'idea del «governo diretto del popolo», già proposta «da un sig. Rittinghausen, poi commentat[a] e tornat[a] a commentare da un infinito numero di altri»³.

La principale manifestazione di attenzione di una parte almeno della cultura politica italiana per il dibattito francese del 1850-'51 sulla legislazione diretta è rappresentata dal testo del 1854 del patriota milanese Mauro Macchi, il quale operava in quegli anni tra Genova e la Svizzera⁴. Macchi, ostile alle idee di Mazzini e vicino alle concezioni di Cattaneo, Ferrari e Pisacane, nel saggio intitolato *Il sistema rappresentativo e il suffragio universale* proponeva una notevolissima sintesi del recente dibattito francese. Ricordava che Rittinghausen, «alla testa di parecchi valenti pubblicisti, va da più anni gridando: "Noi chiediamo l'abolizione del sistema rappresentativo; che crediamo incompatibile colla vera democrazia"». Seguiva un passaggio che, per quanto lungo, vale la pena di riportare per intero, trattandosi – a mia conoscenza – della prima trasposizione in lingua italiana di un testo di Rittinghausen: la sintesi dei nove argo-

² *Rappresentativo (Sistema)*, in *Dizionario politico popolare appositamente compilato*, a spese della Libera Propaganda, Tipografia di Luigi Arnaldi, Torino 1851, pp. 198-199.

³ G. DI BRÉVAL [A. Cler], *Mazzini giudicato da sé e da' suoi*, prima versione italiana, co' tipi di Pietro Naratovich, Venezia 1853, p. 29.

⁴ Cfr. F. CONTI, *Macchi, Mauro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2006, *ad vocem*.

menti contro il principio rappresentativo che questi aveva proposto nel suo opuscolo del 1851.

Si, il governo parlamentare deve perire, essi vanno ripetendo: – perché è un avanzo dell'antico feudalismo, ed aveva la sua ragione d'essere sol quando la società era composta di tante diverse corporazioni; le quali affidano ai loro rappresentanti un mandato determinato: – perché è assurdo il far rappresentare una cosa da ciò che gli è diametralmente opposto; l'interesse generale di un popolo, essendo in collisione coll'interesse particolare delli individui: – perché la rappresentanza nazionale è una mera e semplice finzione; mentre il deputato non rappresenta che sè medesimo, votando a seconda della volontà propria, non di quella de' suoi elettori; – perché, nelle elezioni, li intriganti hanno molte maggiori probabilità di riescita che non li onesti cittadini; bastando loro la coscienza di ricorrere a un mondo d'intrighi, da cui un uomo onorato disdegna; tanto più che l'elettore, non potendo votare, di solito, per convinzione propria, fondata sulla conoscenza personale che abbia del candidato, deve rimettersi alla scelta di un comitato; il quale rappresenta solo un partito, una setta, una consorte: – perché troppo frequente, nelle assemblee, si ripete il triste spettacolo di uomini, d'altronde onorevoli, che modificano, od anco rinegano, le loro convinzioni; per non sapere resistere alle insistenti seduzioni del potere: – perché, sotto l'impero della medesima legge elettorale, ogni nuova assemblea che arriva, debb'essere peggiore della precedente; per questa ragione che il governo ha sempre più agio di conoscere i singoli elettori, e di tener loro d'occhio; onde finisce per lusingarli, o intimidirli: – perché, infine, i diversi parlamenti hanno sempre dato prova d'immensa incapacità, e di malvolere, tanto per riguardo alle contenzioni civili, come anche nelle vertenze politiche⁵.

Della descrizione del dibattito francese proposta da Macchi, era proprio l'argomentario anti-parlamentare di Rittinghausen a ottenere un'eco duratura. Ne è la prova il fatto che a distanza di vari anni, nel 1865, in un contesto completamente diverso e, almeno in apparenza, ideologicamente distante (il dibattito sull'opportunità dell'annessio-

⁵ M. MACCHI, *Il sistema rappresentativo e il suffragio universale*, in Id., *Studj Politici*, Tipografia Delle-Piane e Compagni, Genova 1854, pp. 325-385: 334-335. Macchi omette del tutto il quarto e il settimo degli argomenti di Rittinghausen; per l'elenco completo, cfr. M. RITTINGHAUSEN, *op. cit.*, pp. 167-170. La presenza delle idee di Rittinghausen nel Risorgimento italiano è stata segnalata – sia pure solo di passaggio – da Franco Della Peruta in alcuni saggi: F. DELLA PERUTA, *Un capitolo di storia del socialismo risorgimentale: Proudhon e Ferrari*, in Id., *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma 1973², pp. 123-156: 134; Id., *Mauro Macchi e la democrazia italiana (1850-1857)*, in Id., *Conservatori, liberali e democratici nel Risorgimento*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 207-284: 226; Id., *Luigi Pianciani e il socialismo*, in Id., *L'Italia del Risorgimento*, FrancoAngeli, Milano 1997, pp. 189-212: 201.

ne di Roma al Regno d'Italia nella seconda metà degli anni Sessanta), il marchese Antonio Stefanucci Ala⁶, nello scritto *Roma ed i romani nel loro passato, nel presente e nell'avvenire*, riprendeva – sintetizzandoli ulteriormente – gli argomenti di Rittinghausen tradotti da Macchi⁷. Lo faceva, però, col preciso intento di contestare la superiorità dei governi democratico-parlamentari e di difendere il governo pontificio di Roma⁸.

2. LEGISLAZIONE DIRETTA E REFERENDUM NEL DIBATTITO INTERNO AL SOCIALISMO ITALIANO

Sul fronte del socialismo, va notato che il “recupero” delle idee di Rittinghausen in Italia avviene in un contesto internazionale – quello successivo all’approvazione del Programma di Erfurt della SPD (1891) e al Congresso di Zurigo della Seconda Internazionale socialista (1893) – che vede l’accoglimento della legislazione diretta, nella forma del referendum recentemente sperimentata in Svizzera, nei principali testi programmatici del socialismo europeo⁹. L’evocazione delle idee di Rittinghausen (scomparso nel 1890) si lega dunque al dibattito relativo alla posizione che il socialismo italiano avrebbe dovuto assumere nei confronti del referendum. Francesco Saverio Merlino¹⁰, nel testo del 1898 *L’utopia collettivista e la crisi del «socialismo scientifico»*, definiva il sistema parlamentare «un’oligarchia rivestita di forme democratiche». A suo avviso, il piano di Rittinghausen in merito alla legislazione diretta non era praticabile nella forma originaria; ma notava come «a correggere i difetti della democrazia parlamentare, si viene elaborando il sistema della democrazia pura, che intende a difendere la sovranità popolare [...]. Gli espedienti immaginati finora a tal fine e già attuati in varii paesi sono: il referendo, il veto, l’iniziativa popolare, il diritto di nomina e di revoca degli amministratori

⁶ Su Stefanucci Ala cfr. F.M. APOLLONJ GHETTI, *Schegge di vita da un appunto genealogico. I Sicca, gli Ala, gli Stefanucci*, in «Strenna dei Romanisti», LIII (1992), pp. 7-21.

⁷ A. STEFANUCCI ALA, *Roma ed i romani nel loro passato, nel presente e nell'avvenire*, Tipografia Nazionale, Napoli 1865, pp. 42-43.

⁸ A. STEFANUCCI ALA, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁹ Su questo punto cfr. F. PROIETTI, *op. cit.*, pp. 70-100.

¹⁰ Su Merlino cfr. G. BERTI, *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930)*, FrancoAngeli, Milano 1993.

pubblici», accorgimenti rispetto ai quali si dichiarava favorevole¹¹. Decisamente contrario all'introduzione di questi istituti si proclamava invece un altro socialista, Arturo Labriola. In una serie di articoli apparsi nel 1897 ne «La Critica Sociale», ripubblicati come *brochure* autonoma nello stesso anno, il futuro teorico del sindacalismo rivoluzionario affermava che la tesi di Rittinghausen andava rifiutata, dal momento che in una società industriale non era immaginabile che «il popolo» potesse «starsene ciondoloni nelle pubbliche assemblee»; né era vero che la legislazione diretta fosse il migliore strumento nelle mani del proletariato organizzato, dato che essa tendeva a sfumare le distinzioni tra i partiti, smorzando così la lotta di classe¹². La richiesta del referendum popolare, alla fine, fu inserita nel «programma minimo» del Partito Socialista Italiano, approvato nel Congresso di Roma del 1900¹³.

Gli argomenti antiparlamentari di Rittinghausen tornarono a circolare, all'inizio del XX secolo, per opera degli anarchici, che vi trovarono un prezioso punto d'appoggio per la loro critica radicale del sistema rappresentativo. Nel 1905 una delle principali riviste del movimento anarchico, «Il Risveglio»¹⁴, pubblicò un articolo che conteneva una nuova traduzione, quasi integrale e sostanzialmente rispettosa del testo originale, del primo capitolo de *La législation directe*, quello contenente anche i famosi nove argomenti, presentati ora integralmente, inclusi il quarto¹⁵ e il settimo¹⁶. L'anonimo esten-

¹¹ F.S. MERLINO, *L'Utopia Collettivista e la crisi del «socialismo scientifico»*, Fratelli Treves, Milano 1898, pp. 87-90.

¹² A. LABRIOLA, *Contro il referendum*, Uffici della Critica Sociale, Milano 1897, pp. 6-28.

¹³ *Il programma minimo del Partito socialista italiano approvato nel VI Congresso nazionale del partito*, Roma 8-11 settembre 1900, Tipografia degli Operai, Roma 1900. Rensi, nella sua proposta di democrazia diretta del 1902, non faceva esplicito riferimento alle teorie di Rittinghausen; cfr., comunque, F. PROIETTI, *op. cit.*, pp. 144-145.

¹⁴ Il periodico era pubblicato, in versione italiana e francese, a Ginevra. Cfr. F. BIAGINI, «*Il Risveglio*» (1900-1922), Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 1992.

¹⁵ «4. Vi fosse pure una vera rappresentanza per mezzo di qualche fenice introvabile di deputato, la maggioranza degli elettori del paese non sarebbe mai rappresentata, e la metà pressapoco degli elettori vittoriosi si troverebbe nello stesso caso grazie al frazionamento delle assemblee in maggioranza ed in opposizione»; [Anonimo], *Il Parlamentarismo e la Rivoluzione del 1848*, in «*Il Risveglio socialista-anarchico*», 16 settembre 1905.

¹⁶ «7. Il timore di non essere più rieletto è senza influenza sulla condotta del cattivo rappresentante. Quanto più viola il suo mandato, tanto più avrà la certezza d'essere inviato alla Camera, non fosse che da qualche collegio corrotto alla disposizione del governo. È così che i più detestabili deputati compiono la più lunga carriera legislativa; sopravvivono alla caduta di tutti i regimi. Gli esempi non mancano certo, e per citarli, non vi sarebbe altra difficoltà che quella della scelta fra tanti nomi proprii»; *ibidem*.

sore aveva cura di precisare che, se la *pars destruens* del ragionamento del socialista tedesco trovava d'accordo i redattori del periodico, «le nostre idee differiscono in molti punti da quelle di Rittinghausen, e la sua forma di governo per mezzo della legislazione diretta, ossia di leggi proposte, discusse e votate dal popolo intero, noi la respingiamo come ogni qualsiasi altra forma di governo politico»¹⁷.

3. PRO E CONTRO IL PARLAMENTARISMO

Se è ben nota la presa di posizione di Gaetano Mosca in favore del referendum, da lui additato come possibile correttivo dello strapotere parlamentare nel suo *Elementi di Scienza politica*¹⁸, vale la pena di soffermarci su un altro testo pubblicato, in quello stesso anno 1896, da un meno celebre giurista siciliano, Ettore Lombardo Pellegrino¹⁹: *La questione del parlamentarismo*. In esso l'autore, con una ricchezza di argomentazioni delle quali qui, per mancanza di spazio, non è possibile dare conto, si faceva difensore delle istituzioni rappresentative contro la cultura antiparlamentare che era alla base, secondo lui, di derive autoritarie come quella di Crispi. La mentalità antiparlamentare traeva origine da diverse tradizioni di pensiero: la «Dottrina teologica e reazionaria»²⁰; la «Dottrina democratica»²¹, nella quale annoverava Rousseau e gli anarchici; gli «Individualisti e socialisti in rapporto al parlamentarismo», ossia Humboldt, Spencer, Carlyle e Rittinghausen²². Quest'ultimo era ricordato come inventore del principio della legislazione diretta, la quale «oggi [...] è un ca-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. MOSCA, *Elementi di Scienza politica*, Fratelli Bocca, Roma-Firenze-Torino-Milano 1896, pp. 170-171. Sul tema cfr. S. BASILE, *Classe politica e referendum. Una dimenticata pagina degli Elementi di Gaetano Mosca*, in «Teoria politica», 1996, n. 2, pp. 29-52.

¹⁹ Personaggio poco studiato, fu deputato di tendenza radicale, vicino alle posizioni di Francesco Saverio Nitti, negli anni Venti del Novecento, nonché principale animatore della protesta messinese detta «del soldino» contro il fascismo. Cfr. I. BIROCCHI, E. CORTESE, A. MATTONE, M.N. MILETTI (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Il Mulino, Bologna 2013, vol. II, pp. 1188-1189; M. SAJA, *Un «soldino» contro il fascismo. Istituzioni ed élites politiche nella Sicilia del 1923*, Cooperativa universitaria libraria catanese, Catania 1981.

²⁰ E. LOMBARDO PELLEGRINO, *La questione del parlamentarismo*, Cammelli, Firenze 1896, pp. 13-21.

²¹ *Ivi*, pp. 21-32.

²² *Ivi*, pp. 32-58. Un'ultima categoria di critici (Sighele, Nordau) era affrontata nel paragrafo «Psicologia collettiva e parlamentarismo», *ivi*, pp. 59-73.

posaldo del partito socialista democratico»²³. Lombardo Pellegrino ne riproduceva, ancora una volta, gli argomenti contro il principio rappresentativo, proponendone una sua versione sintetica, diversa da quella di Macchi:

Passando in rassegna i vizi del governo parlamentare, [Rittinghausen] trova ch'esso: 1° è, dice, un avanzo di feudalismo, che avea la sua ragion d'essere solo in una società a corporazioni, delle quali i deputati investiva un mandato imperativo – 2° esso incarna quest'assurdità, che l'interesse generale d'un popolo venga rappresentato da un interesse particolare – 3° la rappresentanza è una finzione, perché il rappresentato fa la propria volontà, non quella di chi lo manda – 4° nell'elezioni l'intrigante la vince su l'onesto, perché questi si ritrae dinanzi a mezzi sconvenienti; l'ignorante la vince su l'uomo d'ingegno – 5° l'elezione stessa è una finzione, giacchè, o si vuole che l'elettore voti per chi la propria coscienza gli suggerisce, e allora l'elezione è impossibile, o si vuole che l'elettore voti per un candidato scelto da un comitato, e allora non c'è che la nomina fatta da consorteria – 6° le assemblee smussano il vivo del carattere e rendono pieghevoli e floscie persino tempere adamantine. Esse sono inoltre «l'incarnazione dell'incapacità e della cattiva volontà. In legislazione commettono sempre degli attentati contro la libertà del popolo e licenziano i denari del povero agli speculatori: in politica peggio ancora; si attacca il diritto delle nazioni vendendosi al despotismo»²⁴.

Una nuova traduzione del testo di Rittinghausen, ancora parziale, ma ben più fedele al testo originale rispetto alle precedenti, era proposta dal letterato abruzzese Ettore D'Orazio nel suo trattatello antiparlamentare del 1911 *Fisiologia del parlamentarismo in Italia*²⁵. Nel solco della critica al sistema parlamentare si collocava anche, più autorevolmente, la coeva riflessione di Robert Michels nel suo testo più famoso, *La sociologia del partito politico*, in cui Rittinghausen era definito «quegli che primo cercò, con un sistema geniale, di dare una base reale ad una legislazione diretta del popolo». Tale sistema, tuttavia, era per Michels inattuabile alla prova dei fatti, essendo le «masse

²³ *Ivi*, p. 50 nota.

²⁴ *Ivi*, pp. 51-52. In questo nuovo elenco, il quarto argomento è omissso, come già aveva fatto Macchi; il quinto è scorporato in due distinti; il settimo e l'ottavo sono omissi (cfr. M. RITTINGHAUSEN, *op. cit.*, pp. 167-170). La parte virgolettata dall'A. è una traduzione fedele del testo di Rittinghausen; il resto è traduzione parafrasata e sintetizzata.

²⁵ E. D'ORAZIO, *Fisiologia del Parlamentarismo in Italia*, Società Tipografico-Editrice Nazionale, Torino 1911, pp. 438-441. La fonte utilizzata da D'Orazio è certamente il volumetto violentemente antiparlamentare di É. LEVERDAYS, *Les assemblées parlantes. Critique du gouvernement représentatif*, C. Marpon et E. Flammarion, Paris 1883, che riportava per esteso gli argomenti di Rittinghausen, omettendo solo – come fa, appunto, D'Orazio – l'ottavo.

sovrane» del tutto «incapaci di prendere da sé stesse anche le più necessarie risoluzioni»²⁶.

4. CONCLUSIONE: I MOTIVI DI UN'ASSENZA

Resta da chiedersi quali siano le motivazioni della scomparsa, nel panorama culturale italiano come in quello più generalmente europeo, dell'ipotesi della legislazione diretta e del nome stesso di Rittinghausen nel XX secolo. Altrove ho ipotizzato che la causa principale sia, paradossalmente, il successo stesso dell'idea di legislazione diretta nella versione pratica del referendum, e il progressivo oblio del legame originario tra queste due istanze²⁷. Per quanto riguarda la cultura politica di area socialista, è probabile che a questa motivazione se ne debba aggiungere un'altra: dopo il 1917, l'alternativa istituzionale prevalente rispetto al modello parlamentare «borghese» per la sinistra rivoluzionaria non è ormai più la legislazione diretta, ma il sistema dei consigli²⁸. Questa circostanza mi pare confermata dal fatto che nel 1919 l'anarchico lodigiano Camillo Berneri²⁹ credette di poter identificare proprio nel sistema dei Soviet «l'esperimento più pratico e più su vasta scala» della «democrazia integrale» o, come la definiva con un suggestivo termine da lui coniato, «autodemocrazia»; un modello nato «in opposizione al parlamentarismo, come risulta da quanto nel XIX secolo scriveva il Rittinghausen»³⁰. Si tratta dell'estrema apparizione della legislazione diretta sulla scena del dibattito ideologico italiano, prima della definitiva eclissi.

²⁶ R. MICHELS, *La Sociologia del partito politico nella Democrazia moderna. Studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, Unione Tip. Editrice Torinese, Torino-Milano-Napoli-Palermo-Roma 1912, pp. 23 e 25.

²⁷ Cfr. F. PROIETTI, *op. cit.*, pp. 151-154.

²⁸ Sono debitore di questo spunto di riflessione a Pier Paolo Portinaro, che l'ha sollevato in occasione della presentazione del volume di Rittinghausen da me curato svoltasi a Milano il 4 aprile 2019.

²⁹ Su Berneri, cfr. C. DE MARIA, *Camillo Berneri. Tra anarchismo e liberalismo*, FrancoAngeli, Milano 2004.

³⁰ C. BERNERI, *L'autodemocrazia*, in «Volontà», 1° giugno 1919.

MAURIZIO GRIFFO

MORITZ RITTINGHAUSEN:
UN CONTINUATORE DI CONDORCET?

1. LA PROPOSTA DELLA LEGISLAZIONE DIRETTA
NELLA SECONDA REPUBBLICA

A differenza della Prima, circondata da un'aura di gloria o dimidiata in un giudizio di condanna, e della Terza, poco gloriosa nella origine ma che può esibire il blasone di una durata pluridecennale, la Seconda repubblica francese ha uno status storiografico decisamente precario e gode di una considerazione assiologica poco lusinghiera. Viene ritenuta, infatti, una sorta di parentesi, una breve illusione nata nel febbraio 1848 e tramontata bruscamente nelle giornate di giugno; il seguito non sarebbe che un poco significativo prologo, contesto di errori e calcoli miopi, all'avvento del napoleonide¹. Un simile approccio, concentrato sugli avvenimenti politici, trascura l'elemento ideale cioè il fatto che in quella fase si sia svolto un ripensamento politico, in cui sono emersi significativi profili dottrinali. La rivoluzione del 1848 e la fase immediatamente successiva, infatti, segnano una tappa importante in quel processo di emendamento dell'eredità giacobina che caratterizza la cultura politica della Francia repubblicana a partire dal XIX secolo in avanti². Basti pensare all'abolizione della pena di morte in materia politica decretata già il 26 febbraio e poi recepita dalla costituzione del 4 novembre 1848 fra i diritti dei cittadini garantiti dalla costituzione. Una decisione che non è tanto un richiamo al diritto penale illuministico quanto una presa di distanza esplicita dalla eredità del terrore. In altri termini, la Seconda repubblica si vuole diversa dalla Prima, lontana dai suoi eccessi, perché

¹ Come è stato giustamente rilevato: «la Seconde République est [...] tombée dans une sorte d'indifférence et parfois même considérée avec une forme de condescendance», J. LA-LOUETTE, *Les mots de 1848*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 2008, p. 3.

² Sul giacobinismo emendato come caratteristica della cultura politica francese post rivoluzionaria, anche se non tematizza specificamente la Seconda repubblica, utili considerazioni in P. ROSANVALLON, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris 2004, *passim*.

fedele a quei principi di umanità e di fratellanza che sono considerati come propri della cultura repubblicana.

In questa angolazione analitica converrà fissare brevemente la nostra attenzione sulla discussione relativa alla legislazione diretta, ovvero sul superamento del sistema rappresentativo, che si svolge proprio durante la Seconda repubblica. Per inquadrare tale dibattito occorre, anzitutto, porre mente alla situazione politica contingente in cui esso origina, una situazione che è possibile definire di disillusione verso la democrazia rappresentativa. Come è noto la rivoluzione del febbraio 1848 aveva portato all'approvazione immediata del suffragio universale maschile. Tuttavia questo passaggio repentino dal voto di poche centinaia di migliaia di cittadini capaci a quello di parecchi milioni di votanti, spesso nullatenenti, non aveva prodotto sconvolgimenti irreparabili come da più parti si era temuto. Tanto l'Assemblea costituente eletta nel 1848 che l'Assemblea legislativa votata l'anno successivo avevano espresso maggioranze moderate, se non proprio conservatrici. Le elezioni parziali del 1850, però, facevano registrare una netta affermazione dei candidati democratici e socialisti. L'Assemblea legislativa, intimorita da questi risultati, decideva una restrizione del diritto di voto. Non potendo reintrodurre un sistema censitario, perché il suffragio universale era garantito dalla costituzione, si modificavano i requisiti necessari per poter essere iscritti nelle liste elettorali. In particolare era richiesta la residenza nello stesso cantone da almeno tre anni (mentre in precedenza il termine previsto era di sei mesi), cosa che sfavoriva i lavoratori stagionali. Inoltre, era necessario non aver subito alcuna condanna penale ed essere iscritti sul ruolo delle imposte personali. In questo modo senza venir meno, almeno formalmente, al principio della universalità del suffragio si riduceva di un terzo circa l'elettorato, passando da 9,6 a 6,8 milioni di elettori, e lo si faceva concentrando le esclusioni nella fascia di elettori meno abbienti³.

La modifica della legge elettorale non solo riceveva vivacissime critiche da parte dei democratici, o démoc-soc come erano definiti ma, su di un piano più generale, suscitava dubbi sulla funzionalità del sistema rappresentativo, quale strumento adeguato per la realiz-

³ Per questi dati cfr. D. BARJOT, J.P. CHALINE, A. ENCREVÉ, *Storia della Francia nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 243-244.

zazione degli ideali politici in nome dei quali si era proclamata la repubblica. A dare voce a questi timori, revocando in dubbio la bontà del metodo elettivo, era un pubblicista tedesco buon conoscitore delle vicende francesi, già membro del parlamento di Francoforte ed emigrato in Belgio nel 1849, Moritz Rittinghausen, che pubblicava una serie di articoli sulla legislazione diretta nel giornale fourierista «La Démocratie Pacifique», poi raccolti in un opuscolo (*La Législation directe par le peuple*⁴). Gli faceva eco, immediatamente dopo, il leader fourierista Victor Considerant, all'epoca esiliato in Belgio, che pubblicava anche lui alcuni articoli sul tema raccolti successivamente nel pamphlet: *La solution ou le gouvernement direct du peuple*⁵. Questi scritti davano l'avvio a un dibattito sulla possibilità della partecipazione diretta dei cittadini al processo legislativo che sarebbe proseguito fino al dicembre di quell'anno, interrotto, per cause di forza maggiore, dal colpo di stato di Luigi Napoleone Bonaparte⁶. In sostanza, nella fase finale della Seconda repubblica tale dibattito testimonia della vivacità di riflessione che caratterizza quella stagione. Come è stato rilevato, in quella discussione, molti degli interventi «guardavano al passato: alle teorie di Rousseau, a quelle dei Montagnardi o dei Girondini sviluppate al tempo della prima Rivoluzione, alla Costituzione del 1793», invece l'attenzione dello scrittore tedesco era rivolta al futuro, «al superamento del regime rappresentativo in

⁴ Ora ristampato in italiano: M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia*, a cura di F. Proietti, Giappichelli, Torino 2018. Il curatore, nel cospicuo saggio introduttivo (*La Législation directe par le peuple di Moritz Rittinghausen: il testo e i contesti delle sua diffusione*), traccia un profilo dello scrittore nato nella regione prussiana della Renania, ma di madre francese, e ricostruisce il contesto in cui origina la proposta della legislazione diretta, cfr. *ivi*, pp. 10-29.

⁵ À la Librairie Phalanstérienne, Paris 1850. Considerant, che era entrato in contatto con Rittinghausen in Belgio, gli riconosceva ampiamente la paternità dell'idea, attribuendosi solo il merito di aver ospitato le sue tesi sulla stampa societaria. Il pamphlet dello scrittore francese è soprattutto un testo di polemica politica e di propaganda della dottrina fourierista, mentre la descrizione di come dovrebbe essere organizzato il voto popolare è assai sommaria, ricalcando rapidamente quanto esposto da Rittinghausen, cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 61 e 14-15. Non casualmente questo scritto non ha ricevuto particolare attenzione dai biografi di Considerant, cfr. M. VERNUS, *Victor Considerant 1808-1893. Le coeur et la raison*, Canevas, Dole-Saint Imier 1993, p. 158 e J. BEECHER, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, University of California Press, Berkeley 2001, p. 284; vedi anche F. PROIETTI, *Comuni e federalismo in Francia (1848-1851)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1999, p. 34.

⁶ L'indicazione completa degli interventi di questo dibattito è in M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia*, cit., pp. 155-160; alcuni degli interventi sono ristampati in F. PROIETTI, *Comuni e federalismo in Francia*, cit., pp. 55-202.

nome della maggiore efficienza ed efficacia della *législation directe*⁷. Questa osservazione è sicuramente esatta, se si pone mente al fatto che lo scritto di Rittinghausen ha svolto un ruolo importante nella legittimazione e nel radicamento dell'istituto del referendum tanto in America quanto in Svizzera⁸. Tuttavia, è forse possibile indicare una diversa e più precisa ascendenza della proposta di Rittinghausen nella tradizione politica francese. Per intenderlo, però, occorre anzitutto esporre sinteticamente il suo sistema di legislazione diretta.

Secondo lo schema da lui immaginato, gli elettori divisi in sezioni di mille cittadini avrebbero votato direttamente le leggi proposte dal governo o quelle richieste da un determinato *quorum* di cittadini. Nel giorno fissato le sezioni si sarebbero riunite e, dopo una fase di dibattito, avrebbero cominciato a votare la proposta di legge partendo dalle «questioni di principio», per poi scendere «in seguito, in modo del tutto naturale, a quelle subordinate»⁹, fino ad esaurire l'argomento proposto. Al termine della votazione i dati delle varie sezioni sarebbero stati trasmessi al ministero, dove una commissione di redazione si sarebbe incaricata di comporre un testo di legge secondo le indicazioni fornite dal voto delle sezioni. Questa procedura presenta delle analogie con il potere di censura o di revisione legislativa che Condorcet aveva proposto prima in uno scritto del 1787 e poi nel progetto di costituzione presentato alla Convenzione il 15 febbraio 1793. Nella proposta del matematico francese le assemblee di distretto o assemblee primarie potevano chiedere la revoca di leggi approvate dal corpo legislativo, ovvero potevano essere chiamate ad esprimersi «su delle questioni che interessano essenzialmente l'intera Repubblica»¹⁰.

⁷ F. PROIETTI, *La Législation directe par le peuple di Moritz Rittinghausen: il testo e i contesti della sua diffusione*, cit., p. 24.

⁸ Una esauriente ricognizione di questi aspetti, con precisi riferimenti a vari altri paesi, si trovano nel saggio di Proietti citato alla nota precedente, pp. 44-154; le prime esperienze di consultazioni popolari risalgono però alla fine del XVIII secolo, cfr. P.V. ULERI, *Referendum e democrazia. Una prospettiva comparata*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 113-142.

⁹ M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia*, cit., p. 175.

¹⁰ CONDORCET, *Piano di Costituzione, 1793*, a cura di C. Cassina, Giappichelli, Torino 2017, p. 140.

2. CONDORCET E RITTINGHAUSEN: FINI DIVERSI MA UNA POSSIBILE ASCENDENZA

In premessa è opportuno sottolineare che le due proposte sono differenti, anzitutto perché animate da finalità del tutto divergenti. Rittinghausen si proponeva il superamento del sistema rappresentativo, ritenuto ingannevole perché non rispettoso della volontà popolare. Al contrario Condorcet era un convinto fautore del governo rappresentativo, ma pensava fosse necessario integrare la rappresentanza con la partecipazione diretta degli elettori, che doveva svolgere una funzione di contrappeso al corpo legislativo monocamerale. Questo diverso orientamento si rispecchia anche nelle procedure immaginate dai due autori. Rittinghausen suppone che nelle singole sezioni, in cui è diviso il corpo elettorale, la discussione accompagni man mano le deliberazioni che, partendo da un principio generale, arrivano, per quesiti posti sempre in maniera dicotomica, a definire i termini della legge. Condorcet, invece, separa nettamente il momento della deliberazione da quello della discussione. Una volta posta la questione cui si deve rispondere con un sì o con un no, è previsto un intervallo di otto giorni nei quali si svolge liberamente la discussione della proposta. Al termine del periodo fissato, l'assemblea si riconvoca ma a questo punto non si apre nessuna discussione, e ciascun elettore esprime semplicemente il suo voto per iscritto. Si tratta di una differenza che non dipende da un minore o maggiore scrupolo definitorio, ma che discende dalle rispettive opzioni concettuali. Lo scrittore tedesco è mosso da un sentimento di profonda sfiducia nei confronti della classe politica; ai calcoli meschini e ai maneggi dei rappresentanti eletti che, senza vergogna, manipolano il diritto di voto, contrappone la volontà popolare che, invece, è per definizione buona e virtuosa. Pertanto, la maniera particolare in cui essa deve esprimersi è un dettaglio tutto sommato secondario. Non a caso, dopo aver svolto una prima esemplificazione, Rittinghausen specifica che eviterà di diffondersi «più a lungo sull'organizzazione pratica della legislazione diretta», perché a suo avviso la cosa davvero importante è «indicare a grandi tratti quel che risulta [...] dal principio che si propone, lasciando da parte tutti quei dettagli che possono essere oggetto di diverse possibili soluzioni»¹¹. Il mate-

¹¹ M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo*, cit., p. 176.

matico francese, invece, mette molta cura nel delineare come debbano svolgersi le operazioni di voto. Un'attenzione che ha una duplice matrice: concettuale e di politica pratica. Sotto il primo profilo la sua riflessione si può intendere come uno sforzo di rendere compatibile con la rappresentanza l'ideale rousseauviano della volontà generale¹². A tal fine era necessario far sì che gli elettori potessero esprimere in modo razionale e non emotivo le loro opinioni. Ma la necessità di separare la discussione delle proposte dal momento del voto ha anche una ragione più immediata, cioè evitare che le votazioni potessero essere manipolate da agitatori di professione. In questo senso il progetto di costituzione del febbraio 1793 è anche un tentativo di arginare, nelle deliberazioni, la prevalenza dei militanti delle sezioni parigine¹³.

Tuttavia, al di là delle notevoli differenze concettuali e procedurali che abbiamo illustrate, fra le due proposte esistono delle indubbe affinità, per cui appare legittimo chiedersi se Rittinghausen abbia conosciuto gli scritti di Condorcet, che pure non viene citato dallo scrittore tedesco. A tal proposito non possiamo portare elementi sicuri, ma solo indicare alcuni possibili indizi. Anzitutto occorre ricordare che quando gli articoli e poi il pamphlet sulla legislazione diretta vennero dati alle stampe, da poco tempo, nel biennio 1847-1849, era stata pubblicata una nuova edizione delle opere di Condorcet, curata con scrupolo dalla figlia e da François Arago¹⁴. Considerando che Arago è stato un protagonista di primo piano della rivoluzione del febbraio 1848 e che le sue posizioni politiche non erano troppo distanti da quelle di Rittinghausen appare verosimile che lo scrittore tedesco abbia potuto conoscere, in maniera diretta o indiretta, la proposta condorcettiana. A questa indicazione estrinseca, per così dire, è possibile aggiungere alcuni indizi interni. Va considerata anzitutto una analogia nella procedura di voto prevista. Per Rittinghausen, come si è visto nella citazione che abbiamo fatto in precedenza, occorre fare esprimere le assemblee di elettori anzitutto sulle questioni di carattere generale e poi procedere per approssimazioni successive. Nel progetto di costituzione condorcettiano, riprendendo e perfezionando

¹² Cfr. su questo aspetto C. CARINI, *Alla ricerca del «governo libero». Il pensiero politico nell'Europa moderna da Montesquieu a Stuart Mill*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2006, p. 362.

¹³ Per l'espressione di questi timori cfr. CONDORCET, *Piano di Costituzione*, cit., pp. 50-51.

¹⁴ *Œuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor e F. Arago, Firmin Didot, Paris 1847-1849, 12 tomes.

una procedura già accennata nelle *Lettere di un borghese di New Heaven*, il giorno in cui le assemblee elettorali si riuniscono il presidente della seduta non solo farà presente l'oggetto della deliberazione ma «esporrà la domanda alla quale si deve rispondere con un sì o un no»; inoltre verrà affisso nella sede della riunione «un manifesto contenente l'esposizione sommaria della questione sottoposto all'Assemblea e su due colonne le parole *sì* e *no*, con la spiegazione precisa della volontà che ciascuna di queste parole esprime»¹⁵. Certo, l'evidente analogia può dipendere solo dal fatto che i due autori si sono trovati di fronte allo stesso problema e perciò sono stati indotti a risolverlo in maniera simile, ma ovviamente non si può escludere che il secondo abbia preso spunto dal primo. Va poi segnalata un'altra consonanza più direttamente contenutistica. Per rispondere all'obiezione secondo cui il popolo non sarebbe in grado di legiferare direttamente e per illustrare il modo di votazione graduato a partire da una questione di principio, fra i vari esempi che Rittinghausen avanza ce n'è uno relativo al diritto di primogenitura. A suo avviso neanche «il popolo più arretrato, dovendo fare una legge sull'eredità, potrebbe mai consacrare oggi col suo voto il diritto di primogenitura che esiste da seimila anni grazie ai legislatori di tutte le risme»¹⁶. Nelle *Lettere di un borghese di New Heaven*, Condorcet, per esemplificare il modo in cui le sezioni elettorali decideranno sui «criteri ispiratori di ciascuna legge», aveva fatto ricorso ad un esempio analogo rilevando che «se si trattasse di fare una legge sulle successioni, si dirà che l'eredità di un padre debba, in conseguenza del diritto naturale, venir divisa in parti uguali tra i suoi figli»¹⁷. Sicuramente il medesimo esempio è svolto, nei due testi, in maniera del tutto diversa; il sobrio richiamo ai principi dei diritti naturali di Condorcet è lontano dall'enfasi egualitaria dello scrittore tedesco. Tuttavia, per quanto il tema fosse dibattuto in chiave antinobiliare durante la rivoluzione e invece in un'ottica livellante dagli ambienti democratici e socialisti nel 1848, il fatto che si faccia ricorso allo stesso esempio è comunque una coincidenza significativa che andava segnalata. Un'altra traccia indiretta dell'ascendenza condorcettiana si ritrova nella discussione che seguì

¹⁵ CONDORCET, *Piano di Costituzione*, cit., p. 116.

¹⁶ M. RITTINGHAUSEN, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia*, cit., p. 182.

¹⁷ CONDORCET, *Lettere di un borghese di New Heaven* [1787], a cura di L. Mascilli Migliorini, Guida, Napoli 1998, p. 70.

alla pubblicazione della proposta di Rittinghausen. Intervenedo in quel dibattito, Ledru-Rollin si richiamava alla costituzione del 1793 che prevedeva la possibilità di confermare o di rifiutare una legge votata dal Corpo legislativo¹⁸; ma, com'è noto, la costituzione dell'anno I venne preparata in tempi molto brevi da Héroult de Sechelles sostanzialmente riprendendo e semplificando drasticamente il progetto di costituzione condorcettiano¹⁹.

Come si vede, allo stato della documentazione attuale, non abbiamo elementi decisivi per affermare in modo incontrovertibile che la concezione della legislazione diretta avanzata da Rittinghausen derivi o si stia ispirata, in maniera più o meno mediata, dal potere di censura o di revisione legislativa popolare immaginato da Condorcet. Tuttavia, ferma restando una netta divergenza dottrinale tra i due progetti, vi è più di un indizio che suggerisce una possibile filiazione ideale.

¹⁸ Cfr. A. LEDRU-ROLLIN, *Plus de Président, plus de Représentants*, in «La Voix du Proscrit», 15 febbraio 1851, l'articolo è ristampato in F. PROIETTI, *Comuni e federalismo in Francia*, cit., pp. 157-158.

¹⁹ Sulla circostanza che la costituzione dell'anno I sia una semplificazione del progetto di Condorcet, amputato dei profili garantisti e alleggerito dei contrappesi liberali che lo contraddistinguono, cfr. M. MORABITO, *Histoire constitutionnelle de la France (1789-1958)*, Montchrestien, Paris 2000, p. 96; vedi anche P. BODINEAU, M. VERPEAUX, *Histoire constitutionnelle de la France*, PUF, Paris 2002, p. 23.

GIUSEPPE BOTTARO

ELEMENTI DI DEMOCRAZIA DIRETTA
NEL PROGRESSISMO AMERICANO

L'età progressista rappresenta per la storia degli Stati Uniti un periodo di straordinarie trasformazioni economiche, sociali e politiche. L'arco temporale nel quale il movimento progressista si affermò può essere, in maniera esemplificativa, racchiuso tra l'avvento alla Casa Bianca del Presidente Theodore Roosevelt, nel 1901 e la fine della presidenza di Woodrow Wilson, nel 1921¹. Proprio questi due importanti uomini politici, che sono stati spesso rappresentati nelle sembianze del guerriero e del prete, hanno caratterizzato quest'età infarcita, allo stesso tempo, di impetuosità nella lotta contro le ingiustizie presenti nella società, a partire dai grandi *trust* industriali, e integralismo quasi religioso nel voler trasformare, all'interno del sistema politico americano, la corruzione in virtù e, nel resto del mondo, l'autoritarismo in democrazia.

I primi due decenni del Novecento della storia americana furono caratterizzati dalla definitiva maturazione delle grandi forze produttive e contemporaneamente dal consolidamento delle strutture dello stato federale². Lo sviluppo di questo secondo fenomeno venne determinato da diversi fattori tutti concatenati fra loro: la risposta politica allo strapotere autocratico dei grandi industriali, banchieri e finanziari, l'affermazione di un liberalismo maggiormente interventista e attento ai bisogni sociali del cittadino, l'espansione di forme di maggiore cooperazione fra le istituzioni statali e quelle federali, con la predominanza di quest'ultime e, infine, l'evoluzione di un sentimento nazionale americano, dovuto anche al coinvolgimento del paese nella prima guerra mondiale³.

¹ Cfr. J.M. COOPER, *The Warrior and the Priest: Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.

² Questo importante periodo della storia statunitense è molto ben sviluppato da A. SCHLESINGER, *The Rise of Modern America 1865-1951*, Macmillan, New York 1951, J.L. THOMAS, *La nascita di una potenza mondiale: gli Stati Uniti dal 1877 al 1920*, Il Mulino, Bologna 1988.

³ Cfr. C.A. BEARD e M. BEARD, *The Rise of American Civilization*, Macmillan, New York 1933, R. HOFSTADTER, *L'età delle riforme: da Bryan a Roosevelt*, Il Mulino, Bologna 1962, e

Tutte queste tematiche vennero affrontate dai principali esponenti del movimento progressista, che con la loro vivacità intellettuale furono in grado di contrassegnare la vita culturale e politica del primo ventennio del Novecento. Per costoro il compito fondamentale della democrazia doveva essere quello di stimolare una sempre maggiore inclusione delle classi medie nel processo di governo e, allo stesso tempo, di riconoscere alle istituzioni democratiche locali, statali e soprattutto federali un ruolo attivo nella garanzia dei diritti di libertà, di uguaglianza e d'indipendenza dei cittadini, contro le palesi ingiustizie presenti nella società americana⁴.

La critica radicale alla Costituzione federale divenne uno dei cavalli di battaglia del movimento progressista⁵. Molti storici ed intellettuali progressisti, fra i quali Beard, Wilson, Croly, Parrington e Commager, tenderanno sostanzialmente a distinguere lo spirito democratico insito nella Dichiarazione d'Indipendenza dal carattere repubblicano e più conservatore che si può riscontrare nella Costituzione federale⁶. Gli intellettuali e i politici progressisti prendevano atto che la Costituzione tutelava essenzialmente i grandi interessi finanziari e industriali, mentre le istanze democratiche che salivano dai ceti medi venivano sistematicamente frustrati dal sistema dei pesi e contrappesi costituzionali. In questi termini la discussione si incentrò sulla convenienza o meno di apportare modifiche sostanziali ad un documento che a detta di molti progressisti impediva il normale funzionamento di una democrazia avanzata.

il terzo vol. di V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana. L'avvento del realismo critico 1860-1920*, Einaudi, Torino 1969.

⁴ Sul movimento progressista e sui profondi cambiamenti intervenuti in seguito alla sua affermazione, nei primi decenni del Novecento, vedi A. MANN, *The Progressive Era: Major Issues of Interpretation*, Dryden Press, Hinsdale, Ill. 1975, A.S. LINK e R.L. MCCORMICK, *Progressivism*, Harlan Davidson, Arlington Heights, Ill. 1983, A. TESTI (a cura di), *L'età progressista negli Stati Uniti*, Il Mulino, Bologna 1984, e J.W. CHAMBERS, *The Tyranny of Change. America in the Progressive Era, 1890-1920*, Rutgers University Press, New Brunswick 2000, L.L. GOULD, *America in The Progressive Era 1890-1914*, Pearson Education, Harlow 2001.

⁵ F. McDONALD, *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution*, University Press of Kansas, Lawrence 1985, e M. KAMMEN, *The Origins of the American Constitution: A Documentary History*, Penguin, New York 1986.

⁶ Cfr. W. WILSON, *Constitutional Government in the United States*, Columbia University Press, New York 1908, H. CROLY, *The Promise of American Life*, The Macmillan Company, New York 1909. C.A. BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of United States*, The Macmillan Company New York 1913, V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, cit., H.S. COMMAGER, *Lo spirito americano*, La Nuova Italia, Firenze 1952.

Le battaglie intraprese per accrescere spazi e forme nuove di libertà, come le soluzioni prospettate dai maggiori pensatori progressisti per la risoluzione dei principali mali sociali, furono molteplici e spesso di natura divergente. Si andava da coloro che volevano allargare lo spettro della libertà economiche, a coloro che auspicavano un poderoso controllo statale sulle posizioni dominanti l'economia di mercato. Su altri versanti c'erano quelli che portavano avanti la lotta contro la segregazione razziale nel sud del paese o per l'inclusione sociale dei nuovi gruppi etnici giunti in seguito alle ondate migratorie, fino a coloro che si battevano per l'abolizione del lavoro minorile nelle fabbriche o che pensavano di instaurare un regime di proibizionismo sulla produzione e vendita degli alcolici⁷.

Il momento politico culminante e di maggiore visibilità del progressismo americano fu certamente rappresentato dalla campagna elettorale presidenziale nel 1912. La competizione elettorale si concentrò sui due candidati dotati di maggiore carisma e spessore politico, Roosevelt e Wilson, e sui loro programmi elettorali denominati *New Nationalism* e *New Freedom*⁸. Nell'elaborazione del suo programma *New Nationalism* Roosevelt si ispirò all'opera *The Promise of American Life* di Croly⁹. Nel libro di Croly, così come nel programma di Roosevelt, si propugnava un più forte intervento dello Stato, l'avvento di uno spirito nazionalista che guidasse l'intero popolo americano e la realizzazione di molte delle riforme prospettate per un decennio dal movimento progressista: le elezioni primarie, il ricorso al referendum popolare, la legge sulla limitazione dell'orario di lavoro, e quelle sull'aumento delle retribuzioni minime per i lavoratori dipendenti, sulla tassazione progressiva dei redditi personali e sull'imposizione fiscale delle successioni. Lo stato democratico moderno vive e si svi-

⁷ Cfr. A.S. LINK e R.L. McCORMICK, *Progressivism*, cit., e L.L. GOULD, *Reform and Regulation: American Politics from Roosevelt to Wilson*, Alfred A. Knopf, New York 1986.

⁸ J.M. COOPER, *The Warrior and the Priest: Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*, cit., W.H. HARBAUGH, *The Life and Times of Theodore Roosevelt*, Oxford University Press, New York 1975, e L.L. GOULD, *The Presidency of Theodore Roosevelt*, University Press of Kansas, Lawrence 1991, A.S. LINK, *Woodrow Wilson and the Progressive Era, 1910-1917*, Harper & Brothers, New York 1954, E. LATHAM, eds., *The Philosophy and Policies of Woodrow Wilson*, Chicago 1958, N.A. THORSEN, *The Political Thought of Woodrow Wilson, 1875-1910*, Princeton University Press, Princeton 1988.

⁹ H. CROLY, *The Promise of American Life*, cit., C. FORCEY, *The Crossroads of Liberalism. Croly, Weyl, Lippmann and the Progressive Era 1900-1925*, Oxford University Press, New York 1961, e D.W. LÉVY, *Herbert Croly of the New Republic: The Life and Thought of an American Progressive*, Princeton University Press, Princeton 1985.

luppa, afferma Croly, per ciò che fa piuttosto che per ciò che è. Per tutte queste ragioni, gli americani dovevano abbandonare la vecchia teoria del *laissez-faire* e accettare l'idea di una pianificazione nazionale, sostituendo gli obiettivi da raggiungere alla forza del destino, per poter finalmente pervenire alla realizzazione di un futuro migliore¹⁰.

Anche Wilson nella *New Freedom* evidenzia alcuni punti del suo programma elettorale che coincidono con le più importanti battaglie intraprese dal movimento progressista. Innanzitutto le elezioni primarie ritenute indispensabili per sviluppare un corretto rapporto fra eletti ed elettori. Wilson poi tende a distinguere nettamente fra il leader, che dà forza e ordine ad un partito per condurlo verso il perseguimento del bene comune, e il boss, il quale normalmente si serve dello stesso partito per dirigere segretamente gli affari pubblici, occupare in maniera illecita parti consistente dell'amministrazione e per compiere intralazzi economici. Tutto ciò può essere superato dalla scelta dei candidati attraverso le elezioni primarie. Infatti, questo sistema consente agli iscritti a un partito di scegliersi senza intermediari di sorta i personaggi politici che a loro giudizio sono dotati di maggiore leadership.

Allo stesso modo egli esprime il suo pieno e convinto appoggio all'uso del referendum popolare. Non per abolire o limitare il sistema politico rappresentativo negli Stati Uniti, ma per responsabilizzare i legislatori. Questi, infatti, devono essere consapevoli che una loro disposizione legislativa contraria al bene comune potrà sempre essere sottoposta al voto popolare ed eventualmente abrogata¹¹. Il rimedio che Wilson propone, in linea con gli altri progressisti, per evitare la degenerazione della politica era, pertanto, di avvicinarsi il più possibile ad un governo del popolo e per il popolo, cercando di evitare il male della degenerazione partitocratica¹².

Croly nel libro *Progressive Democracy* (1914) concepisce l'evoluzione dell'idea di democrazia americana come uno spostamento verso la partecipazione diretta dei cittadini nel processo di governo¹³.

¹⁰ E.A. STETTNER, *Shaping Modern Liberalism. Herbert Croly and Progressive Thought*, University Press of Kansas, Lawrence 1993, pp. 34-35.

¹¹ W. WILSON, *The New Freedom: A Call for the Emancipation of the Generous Energies of a People*, Doubleday, Page and Company, New York 1913.

¹² Cfr. R. HOFSTADTER, *L'età delle riforme: da W. Bryan a F.D. Roosevelt*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 207.

¹³ H. CROLY, *Progressive Democracy*, The Macmillan Company, New York 1914.

Il generale impulso del movimento progressista a sposare le tematiche contro la corruzione politica e di contrasto ai *trust* industriali del precedente movimento populista, si accosta all'innovazione sul ruolo dello Stato federale e sull'inevitabilità dello sviluppo industrial-capitalistico. Tutto ciò finisce col confluire nella tendenza ad introdurre nel sistema politico statunitense istituti quali l'elezione diretta dei senatori, passando attraverso le votazioni preliminari dirette (primarie), l'iniziativa legislativa popolare, il referendum, la destituzione degli eletti per voto popolare (recall).

Secondo il programma di Croly tutte queste misure dovevano contribuire – una volta stabilito che il governo rappresentativo tendeva a sfuggire all'effettivo controllo popolare e a essere, specialmente nel settore legislativo, lo strumento di interessi particolari – all'istaurazione del governo diretto. Nel governo diretto il peso della volontà popolare doveva essere più forte, immediato e determinante, sostituendosi al potere delle assemblee rappresentative degli Stati e Federali, nonché a quello considerato pure troppo ligio alle concezioni economico-sociali dell'oligarchia plutocratica, delle Corti federali¹⁴.

Era giunto il tempo di un confronto serrato tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta. L'aspirazione verso un governo effettivamente popolare era stata bloccata dal sistema di pesi e contrappesi costituzionali per più di cent'anni. Altro fattore che impediva l'esercizio attivo da parte dei cittadini nel processo di governo era dovuto all'ignoranza e incompetenza del popolo americano. A giudizio di Croly, nel Novecento il contesto politico e sociale era mutato per sempre, così come erano cambiate le condizioni economiche e sociali che avevano favorito nel Settecento l'adozione di una forma di governo rappresentativo.

Nel ventesimo secolo queste condizioni pratiche di associazione politica hanno subito mutamenti; e sono mutate in una maniera che consente alla massa del popolo di assumere un qualche controllo immediato del suo destino politico. [...] (I cittadini) si mantengono in costante contatto reciproco a mezzo delle complicate forme di annuncio e comunicazione pubblica offerte dalla stampa quotidiana e periodica. L'opinione pubblica ha mille modi diversi di informarsi e di esprimere il proprio parere, modi che non aveva quattro generazioni fa¹⁵.

¹⁴ O. BARIÉ, a cura di, *Il pensiero politico nell'età di Wilson*, Il Mulino, Bologna 1961, p. 24.

¹⁵ H. CROLY, *Progressive Democracy*, cit., in *Il pensiero politico nell'età di Wilson*, cit., p. 102.

Il pensiero politico di Croly, come di molti progressisti americani di inizio Novecento (Dewey, Wilson, Addams, Lippmann, Brandeis) può essere interpretato come una critica alla scienza politica dei Padri Fondatori; costoro non volevano essere assimilati al repubblicanesimo e al costituzionalismo, vale a dire ai fattori che avevano forgiato la nascita degli Stati Uniti, ma rappresentare, invece, un nuovo tipo di cittadini e di democratici. L'obiettivo fondamentale da raggiungere per Croly era quello di superare la semplice democrazia rappresentativa per giungere a una democrazia diretta, nella quale il popolo americano sarebbe riuscito, finalmente, a ridimensionare la stantia Costituzione federale e una Corte suprema ancora troppo rivolta a difendere le istanze conservatrici delle grandi lobby economiche.

Era giunto il tempo della democrazia progressista, occorreva sbarazzarsi delle vecchie formule del governo rappresentativo, del *government by law* o del *government of law*, così come di qualsiasi combinazione di questi sistemi. Affermando ciò, Croly riteneva di demolire tutta la costruzione istituzionale elaborata da James Madison, per arrivare a definire un nuovo meccanismo di governo diretto: vale a dire una nuova genuina democrazia basata su nuove fasi di formazione, sviluppo e organizzazione dell'opinione pubblica. La nuova democrazia progressista, attraverso l'uso dei giornali nazionali e locali, dispone di

un meccanismo per sviluppare e scambiare le opinioni e per stabilire decisioni, che è indipendente dalle assemblee rappresentative e che è o può diventare superiore a quello in precedenza ottenuto ad opera di assemblee popolari occasionali. L'azione politica popolare diretta è giunta ad avere una funzione nell'organizzazione politica di una società moderna, perché soltanto in questo modo la nazione può divenire di nuovo padrona in casa propria¹⁶.

La responsabilità politica diretta da parte del popolo americano non costituisce, pertanto, un passo indietro, in quanto ritorno al modello classico della democrazia ateniese, ma rappresenta una nuova e progressiva forma di unione sociale e politica associata all'azione e alla responsabilità di ciascun cittadino. Nel capitolo intitolato *Governo diretto vs. governo rappresentativo*, Croly sostiene come i padri fondatori, Hamilton e Madison seguendo Montesquieu, fossero pie-

¹⁶ *Ivi*, pp. 103-104.

namente giustificati nel voler tenere separati i tre poteri fondamentali di governo e nel cercare di equilibrarli l'un con l'altro. Il loro errore, se di errore si può parlare all'inizio della storia statunitense, è stato nell'utilizzo dei metodi adottati per stabilire questo equilibrio¹⁷.

In un sistema democratico soltanto i cittadini possono esercitare la funzione deliberativa. Il sistema costituzionale elaborato a Filadelfia, nel Settecento, scontava il peccato originale di aver affidato questo compito esclusivamente all'aristocrazia naturale americana, la parte del popolo che per ricchezza, capacità e influenza riteneva di potere e dovere rappresentare tutte le altre componenti presenti nella società. Ma il processo di democratizzazione che si stava dispiegando all'inizio del Novecento, e che comportava una piena emancipazione popolare, avrebbe condotto la repubblica americana verso una nuova forma di partecipazione diretta delle masse, la cui conseguenza sarebbe stata la crescita esponenziale di una legislazione sociale progressista e inclusiva.

La democrazia diretta e i vari strumenti politici proposti dai progressisti, dal referendum all'iniziativa legislativa popolare, non dovevano essere concepiti soltanto per migliorare la democrazia rappresentativa e non potevano essere considerati come degli strumenti regressivi. Con lo sviluppo delle moderne comunicazioni di massa «la partecipazione civica sarebbe stata di nuovo possibile su vasta scala, se solo gli americani fossero stati d'accordo nel posporre l'efficienza amministrativa all'educazione politica e morale dei cittadini»¹⁸.

In maniera ancora più esplicita un altro importante esponente del movimento progressista, Walter Weyl, nel 1912 esaltava le nuove forme di democrazia diretta che si andavano affermando soprattutto negli Stati dell'Ovest contro la vecchia democrazia rappresentativa non più in grado di resistere alle sollecitazioni della moderna società industriale. Nel suo volume *The New Democracy*, Weyl esamina il programma politico della democrazia progressista, con il quale diviene possibile, a differenza del passato, stabilire un controllo completo sul processo di governo. Questa nuova forma di democrazia «cerca di abbattere il potere di una plutocrazia politicamente trincerata, e di stabilire un governo del popolo per il popolo»¹⁹.

¹⁷ *Ivi*, p. 106.

¹⁸ C. LASCH, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 323.

¹⁹ W.E. WEYL, *The New Democracy*, The Macmillan Company, New York 1912, in *Il pensiero politico nell'età di Wilson*, cit., p. 125.

Con la democrazia progressista è possibile fissare un controllo del popolo sulla grande industria e sulle lobby politiche finanziate dagli oligopoli industriali. Attraverso le elezioni primarie si realizza, infatti, il controllo democratico dei cittadini sui partiti e sulle nomine in seno agli stessi partiti, mentre attraverso l'istituto del *recall* è possibile concretizzare il controllo democratico sui rappresentanti eletti, infine la legislazione diretta da parte del popolo può essere di molto incrementata dall'utilizzo di strumenti quali il referendum e l'iniziativa popolare. Secondo i progressisti, il controllo dei cittadini sui partiti politici costituisce l'inizio stesso dell'affermazione della democrazia politica. Non può spettare ai soli partiti la nomina dei candidati alle elezioni ma è, invece, necessaria una nomina popolare: per scegliere consapevolmente tra due o più candidati gli elettori di un determinato partito devono in precedenza poter scegliere il proprio candidato. Così come una volta che il popolo avesse eletto il proprio rappresentante occorreva avere sempre a disposizione, riteneva Weyl, un metodo abbastanza efficace per poterlo destituire se avesse tradito la sua fiducia. L'istituto del *recall*, in effetti nel 1912, era già in uso in molte città americane e prevedeva che se almeno il 25% degli elettori avesse firmato una petizione per destituire l'eletto si sarebbero svolte delle elezioni speciali, nelle quale occorreva che il rappresentante per rimanere in carica ottenesse almeno la metà più uno dei voti.

Nonostante la lotta degli esponenti progressisti per introdurre in tutti gli Stati e a livello federale le elezioni primarie e il *recall*, sia Weyl sia Croly si mostravano convinti che questi accorgimenti finissero per assolvere una funzione ottimale soltanto in un periodo di transizione politica, ma sarebbero stati del tutto inutili in un futuro nel quale gli Stati Uniti fossero riusciti, finalmente, ad adottare un'efficace forma di democrazia diretta. A quel punto due sarebbero stati gli istituti complementari della legislazione diretta: il referendum e l'iniziativa popolare. «Il referendum consente al popolo di porre il suo veto alle leggi che non desidera. L'iniziativa legislativa consente al popolo di emanare le leggi che desidera»²⁰. Il principio fondamentale che ispira l'introduzione del referendum nel sistema politico democratico consiste nella circostanza che ai cittadini viene data la possibilità di

²⁰ *Ivi*, pp. 127-128.

esprimere il proprio parere su tutte le tematiche d'importanza fondamentale in campo politico e sociale.

Il referendum dà una voce al Dio muto, il *Demos*. Insieme con l'iniziativa legislativa popolare, esso rappresenta la risposta positiva o negativa del popolo a una determinata domanda, formulata dai legislatori o dal popolo stesso. Esso esprime il potere dei cittadini di proporre leggi ed emendamenti, e di confermare o annullare qualsiasi azione legislativa. Il referendum costituisce il definitivo appello al popolo²¹.

L'adozione del referendum e dell'iniziativa legislativa popolare avrebbe avuto come conseguenza di limitare la capacità di decisione dei legislatori eletti, trasformandoli da rappresentanti a semplici delegati. L'America nel primo ventennio del Novecento, riteneva Weyl, stava cercando la cura per superare la *democrazia rappresentativa apparente* così da poter giungere alla realizzazione di una *democrazia diretta effettiva*. Tutto ciò sarebbe stato possibile soltanto attraverso la radicale revisione della Costituzione da parte del popolo. Questo progetto si sarebbe potuto realizzare attraverso la convocazione di una speciale Convezione costituzionale, o ancora più saggiamente operando una modifica nel metodo della proposta degli emendamenti e affidando il potere di indicare e adottare gli stessi emendamenti costituzionali a tutti i cittadini.

Il progressismo, in definitiva, ebbe il merito di riuscire ad ampliare la base sociale della democrazia americana consolidando, in un'epoca difficile per il resto del mondo e per la stessa Europa caratterizzata dall'espansione dell'autoritarismo e dell'imperialismo, i meccanismi istituzionali di partecipazione e accrescendo il ruolo dell'opinione pubblica nel sostegno alle riforme economiche e sociali²².

²¹ *Ivi*, p. 128.

²² R. HOFSTADTER, *L'età delle riforme: da W. Bryan a F.D. Roosevelt*, cit., J.T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, New York 1986.

ALESSANDRO SIMONCINI

CRITICA DEL BOLSCEVISMO
E DEMOCRAZIA DEL COMUNE
NELLA RIFLESSIONE
DI PIERRE DARDOT E CHRISTIAN LAVAL

Questo testo indaga il modo in cui Pierre Dardot e Christian Laval pensano una nuova via alla democrazia radicale per il XXI secolo: una via che si vuole all'altezza di un contesto ridefinito dalla crisi della democrazia rappresentativa e da quella del capitalismo neoliberale. Il primo paragrafo pone al centro la critica che, nel loro *L'ombre d'Octobre: La Révolution russe et le spectre des soviets*¹ – un volume ancora poco discusso nel dibattito contemporaneo –, i due autori muovono al ruolo del partito «sovrano» e dello Stato nella concezione bolscevica del potere e della rivoluzione; il secondo paragrafo accenna alle critiche che i due muovono alla teoria del comune di Michael Hardt e Antonio Negri e si sofferma sul modo in cui costruiscono una genealogia alternativa della rivoluzione e della democrazia; il terzo restituisce sinteticamente la proposta teorica di una democrazia del comune da intendersi come quella forma dell'autogoverno che «impone di fare della partecipazione a una stessa attività il fondamento dell'obbligazione politica»². Si tratta di una concezione della democrazia che in *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle* e in numerosi altri interventi Dardot e Laval oppongono alla «a-democrazia» neoliberale, analizzata nell'ormai classico *La nouvelle raison du monde: essai*

¹ P. DARDOT, C. LAVAL, *L'ombre d'Octobre: La Révolution russe et le spectre des soviets*, Lux, Montréal 2017 (trad. it. di A. Ciervo e L. Coccoli, *Il potere ai soviet. L'ombra dell'Ottobre '17 e la democrazia diretta*, Derive approdi, Roma 2017, d'ora in poi *PS* tra parentesi nel testo citato dall'edizione italiana).

² ID., *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, Paris 2014 (trad. it. di A. Ciervo, L. Coccoli e F. Zappino, P. Dardot, C. Laval, *Del comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Derive approdi, Roma 2015, p. 456, d'ora in poi *C* tra parentesi nel testo citato dall'edizione italiana).

sur la société néolibérale (2009)³ e nel più recente *Ce cauchemar qui n'en finit pas* (2016)⁴.

1. *L'ombre d'Octobre* è un libro *tutto politico*, volto in modo esplicito a superare definitivamente quello che con Alexandr Berkman i due autori chiamano il «mito bolscevico»⁵. La tesi centrale è che la tragedia del comunismo di Stato e di partito, che ha segnato l'intera storia dell'Unione sovietica e dei suoi satelliti, si annidava già nella filigrana della dottrina di Lenin. Fin da subito quella dottrina ha assunto le forme di una strategia politica che avrebbe permesso al Partito-Stato di imporre il proprio dominio sui soviet: i veri organi dell'autogoverno democratico. La «luce dei soviet» è stata così offuscata dall'«ombra d'Ottobre», che non ha mai smesso di ossessionare il pensiero rivoluzionario del '900 causandone i fallimenti che si conoscono (*PS*, pp. 5 e ss.). Tutto ciò – sostengono Dardot e Laval nell'introduzione – era chiaro fin dall'inizio ai teorici del consiliarismo e a Rosa Luxemburg, che vide chiaramente come la prassi della *dittatura del partito* teorizzata da Lenin e Trockij fosse destinata a soffocare non solo le libertà politiche ma anche la dinamica rivoluzionaria e la stessa «democrazia socialista», facendo dei soviet «un guscio vuoto»⁶.

Appoggiandosi sugli studi di Marc Ferro, Alexander Rabinowitch e Cornelius Castoriadis⁷, Dardot e Laval si spingono però ben oltre le celebri critiche di Rosa. Per loro, infatti, la stessa insurrezione d'Ottobre – pur condotta al grido di «Tutto il potere ai soviet!» – non è stata altro che un atto di presa del potere «esercitato innanzitutto *contro*» i soviet; e contro quella «liberazione prodigiosa dell'immaginario» che per gli autori è la rivoluzione di febbraio (*PS*, p. 16). L'Ottobre di-

³ ID., *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009 (trad. it. di Riccardo Antonucci e Marco Lapenna, *La nuova ragione del mondo*, Derive approdi, Roma 2019).

⁴ ID., *Ce cauchemar qui n'en finit pas*, La Découverte, Paris 2016 (tr. it. di Ilaria Bussoni, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Deriveapprodi, Roma 2016, d'ora in poi *CFP* tra parentesi nel testo citato dall'edizione francese).

⁵ Cfr. A. BERKMAN, *Le Mythe bolchevik. Journal 1920-1922*, La Digitale, Paris 1996.

⁶ R. LUXEMBURG, *La rivoluzione russa* (1918), in ID., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 585.

⁷ M. FERRO, *La révolution de 1917*, Albin Michel, Paris 1997; A. RABINOWITCH, *I bolscevichi al potere. La rivoluzione del 1917 a Pietrogrado*, Feltrinelli, Milano 1978; C. CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Le carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1980.

venta così «la fine del sogno egualitario iniziato a febbraio», una vera e propria «controrivoluzione» che ha come «vittima sacrificale» proprio i soviet⁸, i quali da quel momento in poi – con Oskar Anweiler – serviranno soltanto «a mascherare la dittatura del partito bolscevico» (PS, p. 132)⁹. Il terrore sovietico non inizia quindi con la presa del potere di Stalin, ma con la «feticizzazione del partito d'avanguardia» (PS, p. 48): «partito sovrano» guidato da «un'élite autoproclamata fatta di funzionari e burocrati» che, dopo aver eliminato ogni forma di autogoverno, affianca l'abnorme espansione della macchina amministrativa dello Stato (PS, p. 49); quello «Stato dei lavoratori» che, imponendo il proprio completo dominio sulle masse e sugli organismi autonomi della classe lavoratrice, per Dardot e Laval è diventato fin da subito «nemico dei lavoratori» (PS, p. 78).

Le pratiche di governo di questo Stato, infatti, per loro «non testimoniano in alcun modo di una cessione del potere alle “masse” all'interno di organi politici liberi e autonomi» (PS, p. 80). Al contrario Lenin vede lo Stato come il «grande levatore della società comunista» che si esprime tramite il potere assoluto di un partito, il quale – sul modello giacobino – ritiene di essere l'unico rappresentante della volontà popolare (PS, p. 82). I bolscevichi – sostengono Dardot e Laval citando un passaggio de *La dittatura* di Carl Schmitt – sono convinti che «chi sta dalla parte della nuova realtà emergente ha il diritto di dare una spinta a ciò che comunque è destinato a crollare»¹⁰: è questa perniciosa «illusione dialettica» che conduce i bolscevichi stessi a radicalizzare il monopolio statale della violenza legittima, esercitandolo senza scrupoli perfino sugli operai in sciopero a Mosca e Ivanovo nel 1920 e sui marinai di *Kronštadt* che nel 1921 si rivoltano al grido di *tutto il potere ai soviet e non al partito!*

Dardot e Laval sostengono che Lenin considera i soviet solo formalmente sovrani e li spolicizza attribuendo loro «funzioni meramente economiche e amministrative» (PS, p. 91): funzioni di sorveglianza sul processo produttivo che aiuteranno lo Stato a fare della società «un grande ufficio e una grande fabbrica con uguaglianza di lavoro e

⁸ B. VECCHI, *Rivoluzione russa nella morsa dello Stato autoritario*, in «Il manifesto», 21 novembre 2017, p. 11.

⁹ O. ANWEILER, *Storia dei soviet: i consigli di fabbrica in Urss, 1905-21* (1958), Laterza, Roma-Bari 1972, p. 353.

¹⁰ C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Laterza, Roma-Bari 1975, p. 9.

uguaglianza di salario»¹¹. Ne *I compiti immediati del potere sovietico*, i soviet devono svolgere il compito *saint-simoniano* di porre il popolo di fronte alla necessità di «imparare a lavorare»¹². I lavoratori infatti – scrive Lenin – dovranno adattarsi ai «più recenti progressi del capitalismo», ossia al taylorismo, necessario all'innalzamento dei livelli di produttività nelle fabbriche¹³. I soviet diventano allora «strumenti del partito per dirigere le masse operaie», non istituzioni dell'autogoverno e organismi «di una vera democrazia operaia (*PS*, p. 113)». Il bolscevismo allora – concludono i due autori – «non è mai stato altro che il culmine fanatico e delirante della dottrina occidentale della sovranità, all'origine della costituzione dei grandi Stati moderni» (*PS*, p. 111).

Insomma, fin dall'inizio anziché condurre al superamento dello Stato la rivoluzione d'Ottobre ne perfeziona la macchina, realizzando nei fatti «un capitalismo di Stato autoritario e dittatoriale» che instaura una vera e propria dittatura *sul* proletariato (*PS*, p. 102).

2. Per questi motivi il bolscevismo non poteva quindi percorrere la strada della democrazia socialista, intrapresa invece da altre rivoluzioni: la rivoluzione messicana del 1910 – che Dardot e Laval definiscono «la prima rivoluzione *sociale* del nuovo secolo» (*PS*, p. 117) – e soprattutto la rivoluzione spagnola del 1936, una *vera* rivoluzione sociale che è riuscita (sia pure per poco) a istituire comitati rivoluzionari capaci di socializzare i mezzi di produzione e amministrare i servizi pubblici locali. Grazie ai sindacati di base e a una rete di collettività autonome decentrate – i cui delegati immediatamente revocabili erano responsabili di fronte ad assemblee pubbliche locali –, la rivoluzione spagnola mostrò la possibilità reale di dare vita a istituzioni di autogoverno sulla cui base edificare una società senza Stato veramente democratica e oltre la proprietà privata. Per questo – come ha sottolineato Burnet Bolloten – il tentativo di federarsi delle collettività fu sempre duramente contrastato dagli stalinisti del Partido Comunista de España, prima di essere definitivamente sconfitto dai fascisti nella guerra civile¹⁴.

¹¹ V.I. LENIN, *Stato e rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, cit., vol. XXV, p. 445.

¹² Id., *I compiti immediati del potere sovietico* (1918), in *Ivi*, vol. XXVII, p. 231.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ B. BOLLOTEN, *La Guerre d'Espagne. Révolution et contre-révolution, 1934-1939*, Agone, Marseille 2014.

La sconfitta non cancella il fatto che la rivoluzione spagnola perseguì, nella solidarietà, l'obiettivo dell'«emancipazione del popolo da parte del popolo: quell'autoemancipazione che la Prima Internazionale aveva proclamato come proprio principio» e che già la Comune di Parigi aveva cercato di realizzare inventando istituzioni di potere autonome contro lo Stato, «oppressivo e [...] separato dalla società» (PS, pp. 147-148 e 88). Insieme alla rivoluzione comunarda, a quella del febbraio '17 e alla Comune di *Kronstadt*, per Dardot e Laval la rivoluzione spagnola e quella messicana rientrano in una genealogia dell'inventiva democratica comunista ancora tutta da scrivere e fin qui offuscata dall'«ombra d'Ottobre» e dal comunismo di Stato.

Al comunismo di Stato i due autori oppongono il «comunismo dei *Commons*», che *non* deriva dal dispiegamento di un essere-comune «già dato nella dinamica interna del capitalismo» – sostengono in polemica con la teoria del comune di Michael Hardt e Antonio Negri (PS, pp. 168-169). Al loro disegno, infatti, Dardot e Laval attribuiscono una «mancata considerazione per le forme di subordinazione cui è sottoposto [...] il lavoro intellettuale» (C, p. 178). Hardt e Negri finirebbero così per scivolare in un ottimismo storico tipicamente marxista per cui «il capitale sarà anche essenzialmente parassitario, ma rimane comunque l'«artefice» delle condizioni del comunismo» (*ibidem*). E in effetti Hardt e Negri scrivono: «siamo già nelle condizioni di riconoscere – nell'autonomia della produzione biopolitica, nella centralità del comune, nella loro irresistibile separazione dallo sfruttamento e dal comando capitalistico – la formazione di una nuova società che cresce nel guscio della vecchia»¹⁵. Per Dardot e Laval, invece, nel capitalismo contemporaneo non si dà alcuna autonomia della cooperazione nel lavoro cognitivo e affettivo, perché «l'organizzazione della produzione, della conoscenza e della vita per mano del capitale non è mai stata così diretta, così dettagliata, così inglobante» (*ibidem*). Quello che per loro prende forma è «una sussunzione reale del lavoro intellettuale che rimpiazza le vecchie forme – ormai superate perché «artigianali», irregolari e discontinue – di espropriazione del patrimonio culturale e del lavoro cognitivo» (C, pp. 178-179). Essenzialmente, quindi, Dardot e Laval attaccano quella che consi-

¹⁵ M. HARDT, A. NEGRI, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, p. 301.

derano la «tesi troppo semplicistica e di fatto errata di un'autonomia intrinseca e irreversibile del lavoro intellettuale»: una tesi che permetterebbe ad Hardt e Negri di evitare «la questione fondamentale di determinare quali siano le forme concrete attraverso le quali oggi si produce e si riproduce il comune» (C, p. 179)¹⁶.

In altri termini, per Dardot e Laval «la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione non può più essere considerata la legge dialettica della storia»¹⁷. Per loro i *commons* non sono già dati ma vanno costruiti politicamente come istituzioni materialmente situate: i due autori citano a titolo di esempio la comune di Notre-Dame-des-Landes, il movimento No Tav della Val di Susa e l'esperienza del governo municipale di *Barcelona en comu* (PS, pp. 168-169 e 173). Comunità «aperte e fluide», federabili e internazionaliste, i *commons* devono essere edificati sulla base di «regole elaborate collettivamente che rispondono al «principio del comune»: questo antepone l'uso comune dei beni alla norma proprietaria e la «democrazia egualitaria» alla logica della sovranità (PS, p. 169). Con Murray Bookchin, per Dardot e Laval si tratta allora di creare «contro-istituzioni che possano opporsi al potere dello Stato nazionale» e all'ordine del capitale¹⁸. È solo in questi soviet del tempo nuovo che, sottraendosi all'«ombra d'Ottobre», i singoli governati potranno declinare lo spartito della rivoluzione del XXI secolo, co-partecipando alla «decisione collettiva della “messa in comune”»¹⁹.

3. Questa democrazia del comune è l'orizzonte prospettico che Dardot e Laval oppongono all'«essenza *oligarchica* della “*governance* neoliberale”» (CFP, p. 24). Con il neoliberalismo, inteso come «sistema mondiale di potere» istituzionalmente cristallizzato²⁰, la democrazia si è per loro ridotta a mera designazione tecnica dei governanti

¹⁶ Per un'analisi delle differenze tra l'approccio al comune di Negri e Hardt e quello di Dardot e Laval, cfr. P. SEBASTIANELLI, *Neoliberalismo e Commons. Desiderio, conflitto e politiche di noi stessi*, in «Segni e comprensione», 94 (2018) e L. COCCOLI, *Il comune contro la proprietà. Spunti per una critica democratica del dispositivo proprietario*, in AA. VV., *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*, Cronopio, Napoli 2015.

¹⁷ M. PEZZELLA, *Socialismo o astrazione?*, in «Il Ponte», 4 (2015), on line.

¹⁸ Cfr. M. BOOKCHIN, *Per una società ecologica*, Eleuthera, Milano 1989, p. 199.

¹⁹ C. LAVAL, *La révolution du commun*, in «Silo. Agora des pensées critiques», luglio 2017, on line.

²⁰ M. CIOLLI, *Neoliberalismo, concorrenza, volti dell'insubordinazione. Una conversazione al bar con Christian Laval*, in «Connessioni precarie», 9 dicembre 2017, on line.

attraverso cui le maggioranze parlamentari «onorano ad ogni costo i propri impegni nei confronti delle istituzioni europee e internazionali» (CFP, p. 46). Così, la democrazia ha finito per diventare il nome di una modalità «a-democratica» del governo rappresentativo, grazie alla quale i *pochi* – coalizzati in un «blocco oligarchico neoliberale» (CFP, p. 179) – esercitano il loro potere sui *molti*, a cui si richiede di essere imprenditori di se stessi sempre capaci di massimizzare il proprio capitale umano per galleggiare nella concorrenza di mercato e nella società della prestazione. Questa «democrazia imprenditoriale», così la definiscono Dardot e Laval, si pone in «feroce opposizione» alla democrazia reale, che si ha solo – con Aristotele – «quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza» (CFP, p. 46)²¹; quando cioè «*il potere [viene] conquistato da una parte della città in una guerra contro il nemico oligarchico*» (CFP, p. 22).

Una guerra che i due autori vedono ri-emergere oggi, sia pure in forma embrionale, nell'ambito di sperimentazioni socio-politiche eterogenee come quelle già menzionate di *Notre Dame des Landes*, della Val di Susa e di *Barcelona en comú*; ma anche nel confederalismo democratico del Rojava e nell'autogoverno popolare del Chiapas²²; nelle tante occupazioni (e riqualificazioni) di edifici pubblici e privati in cui si cerca di praticare una vera democrazia; nelle esperienze di riappropriazione dei beni comuni (come ad esempio le lotte per l'acqua, da Cochabamba al referendum italiano del giugno 2011); e – prima ancora – nei movimenti delle piazze del 2011, che da Atene e Madrid «passando per Istanbul, Il Cairo, Tel Aviv, New York, Hong Kong» sono arrivati «fino alla *Nuit Debout* di Parigi nel 2016» (CFP, p. 22) e ai *Gilets jaunes*²³. Per Dardot e Laval in queste esperienze, certamente differenti tra loro, si può scorgere il profilo di una nuova «democrazia del comune» incentrata sull'esercizio conflittuale di una parzialità: di una *parte* in guerra contro il nemico oligarchico – come si è detto – e contro il *tutto* del capitalismo neoliberale a-democratico. Un capitalismo a cui quelle sperimentazioni politiche si oppongono radicalmente

²¹ «Si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza». Aristotele, *Politica*, IV 1290b 1-3 e 1290b 18-20.

²² *Le commun, la recherche et le politique*. Pierre Dardot, en entretien avec Eve Seguin, in «Découvrir», 13 marzo 2019, on line.

²³ Dardot e Laval valorizzano in quest'ottica soprattutto l'appello dei Gilets Jaunes di Commercy. Cfr. P. DARDOT, C. LAVAL, *Avec les gilets jaunes: contre la représentation, pour la démocratie*, in «Mediapart», 12 dicembre 2018, on line.

in due modi principali: *da una parte* attivando con la *praxis* collettiva la messa in comune della cooperazione produttiva e «la logica dell'uso comune contro quella della proprietà»²⁴, che cede il passo alla norma dell'«inappropriabile» – cioè all'«uso comune» dei beni istituito al di fuori dalla delega e dalla rappresentanza, nella co-decisione e nella «co-obbligazione» (C, p. 459); *dall'altra parte* praticando la «co-partecipazione agli affari pubblici» nell'ottica del superamento possibile di uno Stato concepito come apparato tecno-burocratico e come «istanza separata dalla società» (CFP, pp. 226 e 228).

Rileggendo Castoriadis, Dardot e Laval interpretano la democrazia del comune come «auto-istituzione della società» (C, pp. 452 e ss.): una società democratica senza Stato, cioè, o una «repubblica federativa dei comuni» in cui il principio spoliticizzante della rappresentanza è subordinato a quello dell'uguaglianza nella partecipazione; in cui il dogma della concorrenza è subordinato alla pratica della cooperazione (C, pp. 430 e ss.); in cui l'assiomatica della proprietà è subordinata alla «*co-determinazione* delle regole dell'uso comune»²⁵; in cui l'amministrazione statale, burocratica e gerarchica dei servizi pubblici lascia spazio alla partecipazione collettiva e alla «co-costruzione del comune» in base ai bisogni e alle capacità dei cittadini²⁶.

In altri termini, per la democrazia del comune «non esiste obbligazione legittima se non quella che procede dalla partecipazione a una medesima attività»²⁷: «nessuna co-obbligazione senza co-partecipazione al processo di deliberazione e di decisione»²⁸, scrivono Dardot e Laval. In questa democrazia del comune gli attori si auto-modificano e prende forma un processo di soggettivazione che, da una parte, si sottrae al principio di proprietà e abbraccia quello del comune e, dall'altra, si dichiara «indisponibile ai meccanismi di le-

²⁴ È quanto per i due autori è accaduto con quella «messa in comune dell'esperienza da parte della massa dei non esperti» che ha contrassegnato le «nuove forme di esistenza sociale» sorte durante la crisi greca: imprese autogestite, asili nido, scuole materne ed elementari di quartiere, centri sociali, cliniche sociali, cooperative; orti urbani, banche del tempo, librerie comunitarie. A.F. SAVATER, *Dall'autonomia al comune: su Cornelius Castoriadis. Intervista con Pierre Dardot e Christian Laval*, in «Tysm», 24 gennaio 2017, on line.

²⁵ A.F. SAVATER, *Dall'autonomia al comune*, cit.

²⁶ C. LAVAL, *Services publics et principe du commun*, in C. LAVAL, P. SAUVÈTRE, F. TAYLAN (a cura di), *L'alternative du commun*, Hermann, Paris 2019, p. 100.

²⁷ P. DARDOT, C. LAVAL, *Il n'y a pas de «monde commun»*, in «Le Monde», 26 gennaio 2017.

²⁸ *Ibidem*.

gittimazione tecnocratica della governance neoliberale (ma anche a un ritorno alle vecchie forme – sempre più vuote – della democrazia rappresentativa)», perché il soggetto si ingaggia nella partecipazione e nell'autogoverno: ossia nella *praxis* di una vera democrazia²⁹. La democrazia a cui pensano Dardot e Laval prevede l'esistenza di solide *istituzioni del comune* che sappiano dar corpo all'alternativa fin dentro le istituzioni del potere rappresentativo, da utilizzare tatticamente per quanto possibile. Il loro modello esplicito (naturalmente da aggiornare) è la Prima Internazionale. In *Ce cauchemar qui n'en finit pas* sostengono infatti che serve un'organizzazione politica concepita come «una federazione europea e mondiale non di diversi partiti nazionali, ma di *coalizioni democratiche* capaci di combinare l'azione politica su diverse scale con l'istituzione dei *comuni*, basi concrete dell'alternativa» (CFP, p. 243).

D'altro canto, Dardot e Laval sono ben consapevoli del fatto che «la logica del comune non ha ancora trovato la sua espressione di massa, i suoi quadri istituzionali, la sua grammatica politica»³⁰. E sanno bene che una politica dei governati incentrata sul comune potrà incidere nella sfera politica solo se riuscirà a costruire un «blocco democratico internazionale», composto da organizzazioni sindacali, associative, ecologiste, scientifiche, culturali in lotta contro il «blocco oligarchico» e impegnate nella necessaria costruzione di uno «spazio di opposizione mondiale» che si batta per una «cittadinanza democratica transnazionale» (CFP, pp. 229-244).

Il disegno di Dardot e Laval è senz'altro affascinante. Ha l'indubbio merito di fornire una critica radicale del comunismo di Stato e segnala adeguatamente che ripensare la rivoluzione significa uscire definitivamente dall'«ombra d'Ottobre» per iniziare ad accendere una nuova luce del comune. Tuttavia, come è stato fatto, si può obiettare a Dardot e Laval non solo che la loro critica dell'Ottobre non prende adeguatamente in considerazione quella «dimensione sociale della rivoluzione» che pure è esistita³¹, ma anche – e soprattutto – che la loro

²⁹ L. COCCOLI, *Il comune contro la proprietà*, cit., p. 184.

³⁰ ID., *Il n'y a pas de «monde commun»*, cit.

³¹ F. MOMETTI, *L'ombra lunga di una rivoluzione. Dardot e Laval di fronte al potere dei soviet*, in «Connessioni precarie», 10 dicembre 2017, on line. Cfr anche ID., *Pietrogrado 1917: dentro la rivoluzione*, in «Connessioni precarie», 16 settembre 2017, on line.

proposta difetta di una critica dell'economia politica attrezzata a decifrare le complesse contraddizioni dell'ultimo capitalismo e le nuove forme del lavoro vivo³². Si può anche sostenere con buone ragioni che il loro concetto di «cittadinanza democratica transnazionale» sia ancora astratto e rischi di non assegnare, nella possibile rifondazione della democrazia, il debito peso a movimenti sociali importanti come quelli delle donne e dei migranti, che segnalano proprio la persistenza e il riarmo dei confini della cittadinanza lungo le tradizionali linee del genere e del colore³³. Infine, in un approccio nel quale prevale l'enfasi sulle dinamiche «dal basso», esiste sempre il rischio di sminuire il problema della necessità di un'efficace mediazione politica: il problema, cioè, del rapporto tra l'orizzontalità dei movimenti e la verticalità di strutture politiche concepite come «vettori organizzativi, vettori di forza, di dinamiche costituenti»³⁴. Al netto di questi problemi, però, il contributo dei due autori francesi resta importante. Non solo per l'imprescindibile apporto genealogico o per l'attrezzata analitica dei dispositivi governamentali del neoliberalismo, ma anche per la proposta di una democrazia fondata su istituzioni autonome, da costruire come supporti durevoli alla «forma specifica che prende oggi il desiderio di emancipazione»³⁵: un desiderio del comune con cui, secondo Dardot e Laval, va contrastata quella ragione neoliberale del mondo che appare ormai in piena crisi di legittimità.

³² S. MEZZADRA, *Oltre la pura politica. Discutendo «Guerra alla democrazia» di Dardot e Laval*, in «Euronomad», 28 dicembre 2016, on line.

³³ M. RICCIARDI, *La democrazia dopo la democrazia. Dardot e Laval e la possibilità di un «comune politico»*, in «Connessioni precarie», 2 gennaio 2017, on line.

³⁴ S. CHIGNOLA, *Che cos'è un governo*, in «Euronomad», 16 marzo 2015, on line.

³⁵ A.F. SAVATER, *Dall'autonomia al comune*, cit.

LUIGI MASTRANGELO

LA NUOVA DEMOCRAZIA DIRETTA
DI GIUSEPPE CAPOGRASSI

1. IL PECCATO ORIGINALE

Giuseppe Capograssi¹, sin dagli inizi della sua attività, ha posto particolare attenzione alle problematiche relative all'ordinamento giuridico statale. Sotto questo profilo, la tesi di laurea, discussa con Vittorio Emanuele Orlando nel 1911, aveva un titolo significativo, *Lo Stato e la storia*. Non meno rilevante è il *Saggio sullo Stato*, pubblicato nel 1918 e dedicato proprio all'illustre relatore.

Già negli studi giovanili, Capograssi metteva l'accento sul primato della società e dei centri in cui essa si articola (famiglia, partiti, sindacati, associazioni varie), anticipando argomenti che svilupperà in opere successive, tra cui le regioni e gli enti locali, rilevando come il «peccato originale» dello Stato italiano fosse stato di derivare da quello accentrato piemontese, che aveva compresso anche le autonomie regionali, e che, dunque, «lo costruì come poté col cannone e la conquista e, sotto la mano ferrea del soldato e del funzionario ignaro»².

Secondo Capograssi, il primo pensatore politico ad aver inquadrato l'attacco che lo Stato iniziava a subire dalle forze sociali, e ad approntare un tentativo di difesa, era stato Rousseau

che nel Discorso sulla ineguaglianza ha scritto la storia di questa vita che gli uomini non hanno vissuto, nel Contratto sociale si è accinto a giustificare nello Stato la vita che gli uomini vivono e soffrono; questo preteso e nuvoloso costruttore di ipotesi si è proposto il tema più positivo e concreto che vi sia: ritrovare la necessità e la ragione di quello che è il fatto e il dato del mondo umano. Partito dalla favola, egli ha affrontata la realtà e si è immerso in essa³.

¹ G. CAPOGRASSI, *Opere*, a cura di M. D'Addio ed E. Vidal, 6 voll., Giuffrè, Milano 1959. Il settimo volume, a cura di F. Mercadante, è del 1990. Per più ampie considerazioni, rimando a L. MASTRANGELO, *Giuseppe Capograssi Testimone del tempo Precursore del futuro. La democrazia sociale prima e dopo la «catastrofe»*, Luciano editore, Napoli 2016.

² G. CAPOGRASSI, *Il nuovo regionalismo* (1919), in Id., *Opere*, cit., VI, p. 33.

³ G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato* (1918), in Id., *Opere*, cit., I, pp. 11.

Capograssi, dunque, rimprovera al Ginevrino di aver sottomesso la spontaneità della società civile all'artificiosità statale, con un concetto caratterizzato da «povertà astratta»⁴.

Traducendo il concetto in termini politici, Capograssi interpreta lo Stato roussoviano come un interesse generale che prevale sugli interessi specifici, «in quanto totalità rispetto a particolarità»⁵. L'attualità di Capograssi e la sua capacità di precorrere i tempi sono sintetizzate dalla domanda che il pensatore si pone: «La sovranità a chi appartiene?»⁶.

Proprio alla vigilia dell'affermazione del fascismo, Capograssi pubblica, nel 1922, *La nuova democrazia diretta*, imperniata sulla necessità di realizzare un effettivo «decentramento della autorità», consistente nell'affidamento alle «forze sociali autonome» operanti nella società.

L'Autore sostiene che l'autorità debba promanare non dal centro, come nello Stato di tipo napoleonico, ma essere esercitata localmente: l'autorità, dunque, deve essere espressa «dal seno degli stessi interessi che debbono essere regolati», superando il «dogma della onnipotenza legislativa ed esecutiva del Parlamento».

Lo studio si apre dal presupposto che «accanto al diritto legale rinasce il diritto che si può chiamare reale cioè quello che la libera volontà degli uomini, nelle forme della esperienza sociale, realizzano mediante la creazione di istituti e di norme a cui uniformano la loro condotta»⁷.

Alla base della democrazia moderna, ricorda Capograssi, vi è «il principio dell'uguaglianza giuridica che fu proclamato dal liberalismo costituzionale come principio base della democrazia moderna»⁸. Il suffragio universale, pertanto, non può essere ridotto a mero fattore di merito elettorale ma deve tradursi in un impegno reale ed effettivo dello Stato nei confronti della comunità, che ne determina gli orientamenti e le azioni, trasformandone la natura leviatana delle origini.

⁴ *Ivi*, I, p. 12.

⁵ *Ivi*, I, p. 39.

⁶ *Ivi*, I, p. 42.

⁷ G. CAPOGRASSI, *La nuova democrazia diretta* (1922), in *Id.*, *Opere*, cit., I, p. 414.

⁸ *Ivi*, I, p. 435.

2. IL DECENTRAMENTO

Il secondo capitolo, intitolato *Il decentramento della autorità*, è scritto proprio nel momento in cui la strada italiana prendeva decisamente la direzione opposta. L'azione delle forze sociali, sottolinea Capograssi, si riverbera non solo nel campo privatistico, ma anche in quello pubblicistico, nella riaffermazione delle autonomie locali e dei rapporti che ne conseguono. «Nel campo del diritto costituzionale questa riaffermazione delle autonomie sociali provoca una serie di nuovi istituti e di nuovi fenomeni giuridici e crea una nuova esperienza giuridica, necessitando di una rivalutazione degli istituti e delle nozioni fondamentali»⁹.

Essa, dunque, deve essere efficace, con criteri di giudizio non filosofici ma pratici, sulla base della misurazione dei risultati raggiunti, in termini di benefici concreti nella vita dei cittadini.

Nasce così pure per lo Stato il problema di organizzare il suo organismo e la sua attività in modo da poter conseguire con certezza e utilità di risultati gli scopi che deve conseguire. Il problema della competenza porta di necessaria e immediata conseguenza il rovesciamento dei criteri dell'azione statale, e lo spostamento dell'ordinamento costituzionale. Il fatto che lo Stato si trova di fronte a scopi concreti e ordinari da raggiungere e alla necessità di soddisfare interessi concretamente determinati, porta come conseguenza che questi specifici e precisi interessi prendono il posto di quell'interesse generale, che costituiva la nozione fondamentale e primordiale del diritto costituzionale moderno¹⁰.

Lo Stato deve rinvenire le competenze necessarie per svolgere i suoi compiti, in modo da poter «assumere una somma sempre maggiore di servizi pubblici»¹¹, secondo quanto aveva insegnato Silvio Spaventa, tra l'altro zio di Capograssi per linea materna e tramite degli ideali risorgimentali¹²:

Nel vecchio diritto, l'eletto era capace; e la capacità veniva all'investito dall'autorità, solo dal fatto dell'investimento dell'autorità, invece nel totale

⁹ *Ivi*, I, p. 446.

¹⁰ *Ivi*, I, p. 448.

¹¹ *Ivi*, I, p. 495.

¹² L. MASTRANGELO., *Giuseppe Capograssi e i fratelli Spaventa*, in M. MUSTÈ, S. TRINCHESE, G. VACCA (a cura di), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma 2018, pp. 433-450.

rivolgimento cui assistiamo, non è più l'autorità, che giustifica e legittima la capacità dell'investito, ma è proprio la capacità effettiva e reale dell'investito, che deve giustificare e legittimare le autorità. Tutto questo si nasconde sotto il cosiddetto problema della capacità: un vero e proprio rivolgimento del concetto pratico della autorità. L'autorità deve essere capace, non di una capacità generica, ma di una capacità specifica, tecnica, effettiva¹³.

In tal modo, la sovranità muta la sua natura, diventando una funzione, che deve conciliarsi con le risorse del mondo sociale. Capograssi traccia i passaggi fondamentali partendo da Constant, secondo il quale la sovranità «è piuttosto un “principio di garanzia” che un principio di libertà»¹⁴, e naturalmente da Rousseau, il quale aveva sostenuto la supremazia della volontà generale sulle volontà particolari. Progressivamente, il dogma della sovranità popolare ha assunto un'accezione positiva, con il popolo chiamato a conferirla all'organo rappresentativo e a quello esecutivo. L'evoluzione è proseguita con il far «risiedere il concetto di sovranità negli organi costituzionali in cui la costituzione lo pone, nella volontà nazionale incarnata dallo Stato, rappresentata dal Parlamento, realizzata dal governo»¹⁵, traducendosi nei fatti in una sovranità parlamentare. Capograssi individua un passaggio ulteriore attraverso il «soggetto nel quale essa si incarna: questa resurrezione delle autonomie sociali, questo ritorno di autocoscienza e autodirezione nelle forze sociali, porta a ciò, che titolare della sovranità torna a essere veramente l'universalità dei cittadini, l'elettorato tutto intero»¹⁶.

Una concezione che credo si possa ben dire di sovranità diffusa e condivisa.

3. LE AUTONOMIE SOCIALI E TERRITORIALI

Le associazioni sindacali, come è noto, sono «organismi collettivi traverso i quali quei fini e quegli interessi hanno trovata la loro espres-

¹³ G. CAPOGRASSI, *La nuova democrazia diretta* (1922), in ID., *Opere*, cit., I, p. 449.

¹⁴ *Ivi*, I, p. 451. Capograssi si riferisce a B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*, Société Belge de Librairie, Bruxelles 1837, p. 65.

¹⁵ G. CAPOGRASSI, *La nuova democrazia diretta* (1922), in ID., *Opere*, cit., I, p. 451.

¹⁶ *Ivi*, I, pp. 451-452.

sione e la propria attuazione»¹⁷ e strumento per conseguire una delle finalità principali della convivenza umana: «Il fine della pace sociale è certamente tra gli scopi più essenziali dello Stato, e nell'ordinamento costituzionale dello Stato liberale questo fine era strettamente riservato allo Stato e alla azione di esso, sia come funzione di sicurezza, sia come funzione di legislazione»¹⁸. Il cambiamento, però, interviene nel metodo, non più preventivo e repressivo ma tendente all'accordo, al fine di «eliminare le cause della perturbazione sociale mediante un assetto e una valutazione consensuale degli interessi in conflitto»¹⁹.

La vera importanza dei sindacati da un punto di vista costituzionale consiste, secondo Capograssi, nel fatto che «le grandi organizzazioni sociali realizzano una pubblica funzione ed esercitano quella parte di autorità che è relativa a quella determinata sfera di attività e interessi cui esse presiedono nel campo sociale»²⁰, affermazione decisamente coraggiosa essendo pronunciata mentre *tutto* va invece *nello* Stato, come esplicitato nel celebre discorso mussoliniano del 1925.

Il punto successivo è quello del regionalismo, considerato non come puro problema amministrativo di decentramento di uffici, ma in un senso decisamente più sostanziale:

Non si tratta più di trasferire attività amministrative dal centro alla periferia, ma si tratta effettivamente di riconoscere il diritto, che gli interessati affermano, di provvedere alla direzione di questi interessi i quali sono loro propri caratteristici e specifici, e nascono e vivono e si consumano nella cerchia della realtà locale, la quale è formata e trova il suo fondamento nelle condizioni naturali fisiche ed economiche e nelle comuni tradizioni storiche e sociali²¹.

4. LA SOVRANITÀ SOCIALE

Anche il tema, tuttora dibattuto, delle *riforme* elettorali è sviluppato per armonizzare i risultati del suffragio con le concrete volontà delle forze sociali, e per non creare discrasie tra la composizione della compagine parlamentare e il cosiddetto paese reale:

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, I, p. 456.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ivi*, I, p. 457.

²¹ *Ivi*, I, p. 460.

Il principio è che le reali ed effettive forze sociali, agenti nella realtà, debbono esprimere attraverso le elezioni la volontà concreta, con cui vogliono che lo Stato si conduca. La rappresentanza proporzionale, da una parte e la rappresentanza degli interessi che è tornata con energia a essere proposta, non hanno altro scopo, che di portare le vive realtà sociali sul terreno della vita costituzionale dello Stato, e di animare, con le concrete volontà delle organizzazioni sociali e locali, la volontà dell'elettorato²².

Il modello proposto da Capograssi risulta antitetico a quello della legge n. 2.444 del 18 novembre 1923, conosciuta come «legge Acerbo»:

La rappresentanza proporzionale è proprio fondata sopra il concetto, che tutti gli interessi e tutte le correnti debbono essere partecipi dell'attività dello Stato, e per conseguenza che tutte le attività sociali debbono trovarsi riflesse e rappresentate nello Stato. Traverso di essa lo Stato diventa veramente la sostanza di tutta la concreta volontà sociale, la definizione di questa volontà²³.

Su queste ampie basi, si può giungere al concetto giuridico centrale dell'articolato ragionamento, la *democrazia diretta*, relegata in un ruolo marginale dal generale trionfo della democrazia rappresentativa: Capograssi riconduce le due concezioni a Rousseau e a Montesquieu, «l'uno che proclamava la necessità che il potere legislativo rimanesse nelle mani del popolo, e l'altro che proclamava la impossibilità per un vasto corpo elettorale di provvedere direttamente al lavoro legislativo»²⁴.

Capograssi vuole poter mettere in mano al singolo cittadino la direzione dei propri interessi e la partecipazione alla determinazione della volontà statale, non solo attraverso l'istituto referendario. Si assiste, pertanto, a un passaggio dalla «sovranità delle Camere», tipica dello Stato ottocentesco, alla «sovranità della società», attraverso l'attività delle formazioni sociali, per consentire così al cittadino la partecipazione effettiva alla determinazione della volontà statale e la difesa degli interessi concreti, attraverso una pluralità di strumenti, giuridici e politici.

²² *Ivi*, I, pp. 468-469.

²³ *Ivi*, I, p. 470.

²⁴ *Ivi*, I, p. 476.

Non è il singolo cittadino il quale è chiamato ad esprimere la sua volontà sopra i problemi essenziali della comunità, che era la vecchia forma degli esperimenti di democrazia diretta, ma è la comunità stessa ripartita nei centri, da cui si sviluppa la concreta azione sociale, nei centri a cui mette capo la vita dei grandi interessi e delle attività concrete del mondo sociale, che esprime la sua volontà specifica sia sulla posizione dei problemi legislativi, sia sulla soluzione di essi. L'intervento delle forze sociali nella formazione della volontà e dell'ordine pubblico è dunque la nuova democrazia diretta: e lo sbocco finale di questa forma è proprio la riaffermazione dei diritti sovrani dell'elettorato²⁵.

5. IL TRAPASSO DI SOVRANITÀ ALL'ELETTORATO

Lette queste pagine in una prospettiva diacronica, si comprende come Capograssi abbia manifestato una apprezzabile lungimiranza, proprio nel momento in cui si affermava un regime di ispirazione opposta a quella dello studioso.

L'intervento delle forze sociali nella formazione della volontà e dell'ordine pubblico è dunque la nuova democrazia diretta: e lo sbocco finale di questa forma è proprio la riaffermazione dei diritti sovrani dell'elettorato, la riassunzione che tutto intero il corpo sociale tende a fare di quelle, che sono le funzioni essenziali della legislazione e della esecuzione. Questo trapasso della sovranità dal potere parlamentare all'intero corpo sociale è il fenomeno più importante, che nella sfera del diritto costituzionale sia avvenuto negli ultimi tempi²⁶.

In questo passaggio di sovranità si realizza l'effettivo decentramento dell'autorità,

perché il corpo elettorale che assume la funzione sovrana, non è come si è visto la massa considerata nella maniera disorganica di una giustapposizione di individui, ma è invece il complesso delle forze sociali determinate e organizzate attorno ai loro centri e distinte e articolate secondo le varie attività i vari fini e i vari interessi. Perciò l'esercizio della sovranità, che il corpo elettorale fa, avviene mediante queste vive articolazioni con le quali si muove e funziona il corpo sociale, e la volontà pubblica, la quale insieme al governo collabora nella formazione della volontà legislativa, viene espressa e manifestata da questi singoli centri e mediante il conflitto e l'equilibrio di questi vari interessi tra di loro²⁷.

²⁵ *Ivi*, I, pp. 478-479.

²⁶ *Ivi*, I, p. 480.

²⁷ *Ivi*, I, p. 486.

Capograssi vede in Ruggero Bonghi, assertore che «la libertà è il principio di ogni bene e di ogni vita»²⁸, l'antesignano di questa concezione del decentramento, già nel suo discorso parlamentare del 14 maggio 1873, e sottolinea la funzione dei poteri intermedi: «La nuova democrazia tende ad acquisire anch'essa poteri intermedi, tra l'individuo, la famiglia e la sovranità dello Stato, ma mentre quelli erano poteri esercitati da caste chiuse, e da organismi statali statici e coattivi, i moderni sono esercitati dagli spontanei organismi prodotti dalla libera vita sociale»²⁹.

Capograssi propone, dunque, una nuova forma di democrazia diretta su base costituzionale, che contemperi regime rappresentativo e regime diretto, per integrare e armonizzare le volontà dello Stato e dei cittadini:

Come quando la condotta dello Stato era staccata dall'azione del cittadino, la legge era veramente un comando alla cui formazione il cittadino non era per niente chiamato, così traverso i vari esperimenti di democrazia diretta, pei quali il libero concorso dei cittadini si inserisce con sempre più intensa energia nella condotta dello Stato, la legge diventa veramente la volizione collettiva degli organi dello Stato e delle forze sociali³⁰.

Una tale impostazione muta l'asse di azione dell'Esecutivo, il cui referente principale non è più il Parlamento, ma esso deve mettersi direttamente a contatto con l'elettorato diminuendo così la sua dipendenza dalle Camere specie elettive, ed accrescendo invece la sua dipendenza dalle forze sociali, dalle organizzazioni politiche dei partiti e infine direttamente dalla volontà popolare espressa elettoralmente, sia mediante il referendum sia mediante le elezioni generali che avvengono sopra programmi concreti³¹.

In tal modo, si assiste, secondo Capograssi, al «trapasso di sovranità dagli organi rappresentativi all'elettorato»³², con la conseguenza che Gabinetto ed elettorato vengono a stringere rapporti diretti e non più mediati, riuscendo così ad assumere decisioni più vicine alle esigenze del corpo sociale.

²⁸ R. BONGHI, *La libertà*, in «La Perseveranza», 19 febbraio 1867, ora in *Opere*, a cura di G. Gentile, Le Monnier, Firenze 1934, vol. I, p. 12.

²⁹ G. CAPOGRASSI, *La nuova democrazia diretta* (1922), in *Id.*, *Opere*, cit., I, pp. 468-469.

³⁰ *Ivi*, I, p. 489.

³¹ *Ivi*, I, p. 497.

³² *Ibidem*.

Si costituisce, così, un antidoto anche al fenomeno trasformistico che aveva caratterizzato la vita parlamentare italiana dall'ultimo Ottocento, facendo riacquisire ai partiti una rinnovata consapevolezza, attraverso una restaurata relazione con la vita sociale:

Quando l'attività delle forze sociali è diventata attività politica, e gl'interessi reali ed effettivi si sono affermati come effettivi interessi politici, ne è immediatamente derivato e va derivando la restaurazione dei partiti politici, i quali non hanno più bisogno di cercare principi politici attorno a cui raccogliersi e per mezzo di cui distinguersi, ma non fanno altro che organizzarsi in formazioni politiche attorno a quegli interessi concreti e reali dai quali derivano³³.

6. UNA VISIONE LUNGIMIRANTE

Capograssi passa ad esaminare l'istituto parlamentare, la cui prevalenza rispetto alla società era ritenuta una delle cause delle disfunzioni cui il pensatore cerca di ovviare con la sua concezione, ricollegando i fili sconnessi tra il Paese reale e la sua rappresentanza politica divenuta, invece, aristocraticamente autoreferenziale, anche per ragioni storiche connesse all'articolato processo di unificazione italiano:

La sovranità parlamentare nel diritto italiano è nata pel fatto che gli uomini politici subito dopo il Risorgimento ebbero potente la concezione della costruzione dello Stato nazionale: attorno alla realizzazione di questo programma essi svolsero e concentrarono tutta quanta la loro attività, in modo che veramente l'organo parlamentare fu la volontà legislativa e sovrana dello Stato, e prese il vero predominio e la vera direzione della condotta di esso, e della formazione della società italiana³⁴.

Si può rilevare come la concezione capograssiana della democrazia diretta sia, per molti aspetti, presente nella Costituzione italiana del 1948, fondata sul primato della persona e della società, dove sono previste forme di partecipazione dei cittadini al governo dello Stato e alla determinazione della politica nazionale, attraverso istituti giuridici propri della democrazia rappresentativa, della democrazia diretta, della democrazia partecipata o decentrata.

³³ *Ivi*, I, p. 501.

³⁴ *Ivi*, I, p. 524.

È stato osservato ed esattamente che nemmeno la democrazia diretta esclude la rappresentanza, ma si tratta di tutt'altro genere di rappresentanza: mentre gli interessi sia pure rappresentati direttamente nei regimi rappresentativi, sono regolati con la libertà che il rappresentante ha in tali regimi, gli interessi nei regimi diretti sono regolati dal rappresentante della categoria specifica degli interessati secondo la volontà concreta di questi. Ne deriva la profonda differenza tra l'una rappresentanza e l'altra³⁵.

³⁵ *Ivi*, I, p. 557.

MAURIZIO PAGANO

ALDO CAPITINI
E I CENTRI DI ORIENTAMENTO SOCIALE

Il 17 luglio 1944 Aldo Capitini costituì a Perugia il Centro di Orientamento Sociale, uno spazio rivolto alla promozione e all'attuazione di nuove forme di partecipazione politica. Tra il 1944 e il 1948 altri C.O.S. vennero costituiti in varie città e località italiane, grazie all'iniziativa di altre personalità antifasciste.

Per il suo ruolo di teorico e animatore di quell'esperimento, Capitini ne è ha mediato la memoria storica con i tanti luoghi della sua opera in cui la vicenda è rievocata¹ e usata come riferimento per le sue successive riflessioni sull'omnicrazia². Alcuni dei testi da lui prodotti per la pubblicistica dei C.O.S. o per i periodici sono stati utilizzati nelle raccolte da lui curate o in quelle postume³.

¹ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani* (1966), Il Ponte, Firenze 2018, pp. 100-102; A. CAPITINI, *Attraverso due terzi di secolo* (1968), in A. CAPITINI, *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di L. Binni e M. Rossi, Il Ponte, Firenze 2016, pp. 54-55. Cfr. A. D'ORSI, *Il persuaso. Ritratto di Aldo Capitini*, in ID., *Intellettuali nel Novecento italiano*, Einaudi, Torino 2001, pp. 70-145, pp. 124-127; I. DEGLI ODDI, *Aldo Capitini. Una vita non-violenta, tutti gli scritti del «Ponte»*, prefazione di S. Cingari, Aracne, Roma 2012, pp. 109-119; A. DE SANCTIS, *Il socialismo morale di Aldo Capitini (1918-1948)*, con alcuni scritti inediti, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2005, pp. 141-149.

² Le espressioni più mature della riflessione di Capitini su questi temi sono contenute nei saggi raccolti nel volume postumo A. CAPITINI, *Il potere di tutti* (1969), introduzione di Norberto Bobbio, prefazione di Pietro Pinna, Guerra, Perugia 1999. Espliciti richiami al C.O.S. sono in ID., *Omicrazia* (scritto nel 1968), *ivi*, pp. 85-181, pp. 130-131; ID., *Il controllo dal basso*, (1964), *ivi*, pp. 185-187, p. 186; ID., *Il potere degli studenti* (1966), *ivi*, pp. 215-218, p. 216; ID., *Il Centro si associa alla pressione dal basso* (1963), pp. 466-470, p. 468. Cfr. A. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 149; P. POLITO, *L'eresia di Aldo Capitini* (1981), Polistampa, Firenze 1997, pp. 123-145.

³ Alcuni opuscoli del C.O.S., comparsi anche sul «Corriere di Perugia», sono pubblicati in A. CAPITINI, *Un'alta passione, un'alta visione*, cit.: ID., *I Centri di orientamento sociale* (1944), *ivi*, pp. 111-117 e ID., *Prime idee di orientamento* (1944), *ivi*, pp. 119-130. Nell'articolo, *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.* (1948, *ivi*, pp. 223-248), Capitini in alcuni punti rielabora brani scritti per opuscoli e circolari del C.O.S. Riferimenti ai C.O.S. sono disseminati in tutta la produzione di Capitini di quegli anni. Si vedano ad esempio ID., *Il Centro di orientamento sociale* (1945), *ivi*, pp. 145-146; A. CAPITINI, *Un'esperienza di orientamento sociale in Italia*, in «Nuova Rivista di Diritto commerciale, Diritto dell'economia, Diritto sociale», II (1949), n. 1-4, pp. 6-9; ID., *Sviluppo della democrazia*, in «La Nazione del Popolo», 12 dicembre 1945.

Le testimonianze di Capitini possono essere integrate da un'indagine storiografica, che si sforzi di ricostruirne meglio la diffusione, il funzionamento effettivo e le attività⁴. Alla dispersione dei documenti relativi ai vari C.O.S., si può in parte ovviare consultando il materiale raccolto da Capitini⁵, alcune sue corrispondenze private, le carte del Ministero dell'Interno⁶, e i resoconti giornalistici.

L'embrione dell'idea che Capitini ha inteso realizzare nei C.O.S. è racchiuso nell'ambivalente significato che il termine «centro» assume già negli *Elementi di un'esperienza religiosa* (del 1937)⁷ e in alcuni scritti e note del quinquennio precedente⁸. Per un verso, infatti, «centro» è la posizione che la coscienza assume svincolandosi dai condizionamenti fattuali e volgendo la propria «iniziativa assoluta»⁹ all'universalità degli esseri. Ma, per un altro, esso è lo spazio intersoggettivo entro il quale questa «centralità» si svolge, collaborando alla costruzione di orientamenti e progetti d'azione condivisi¹⁰. Esplicitamente contrapposto alla chiesa, il «centro» si pone come momento di celebrazione e attuazione di quella persuasione religiosa in cui Capitini vede consistere il nucleo generatore di ogni pratica di liberazione e trasformazione.

Una tensione in grado di riattivare il dualismo tra fatti e valori, che l'immanentismo neoidealistico tendeva a sommergere nell'atto o nello svolgimento della vita storica¹¹, non poteva essere cercata nelle

⁴ Tra gli studi che vanno in questa direzione si vedano L. BINNI – M. BINNI, *Storia di Bruno Eni. Il dovere della libertà*, Il Ponte, Firenze 2019 e D. LUGLI, *Silvano Balboni era un dono. Ferrara, 1922-1948. Un giovane per la nonviolenza, dall'antifascismo alla costruzione della democrazia*, CSA, Castellana Grotte 2017.

⁵ ASPG, Fondo Aldo Capitini, b. 40.

⁶ Vedi A. MAORI e G. MOSCATI (a cura di), *Dossier Aldo Capitini. Sorvegliato speciale dalla polizia*, prefazione di Goffredo Fofi, Stampa alternativa/ Nuovi equilibri, Viterbo 2014, pp. 88-118. Altri documenti sono conservati in ACS, Min. Int., P. S., Gabinetto Associazioni, b. 186.

⁷ A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937), Laterza, Bari 1947.

⁸ Si vedano, ad esempio, ID., *Arte, religione, etica* (1932), in A. DE SANCTIS, *op. cit.*, pp. 172-178, p. 176; A. CAPITINI, *Un taccuino ritrovato* (1968), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., pp. 63-66, p. 63 (i curatori collocano la stesura del testo tra il 1936 e il 1937).

⁹ A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa* (1947), cit., p. 79. L'idea di «centro» è tematizzata in ogni parte dell'opera.

¹⁰ *Ivi*, cit., pp. 111-114.

¹¹ Sul rapporto di Capitini con l'idealismo, vedi A. CAPITINI, *Storicismo assoluto*, in «Letteratura», V (1941), n. 1, pp. 123-128; ID., *Saggio sul soggetto della storia* (1947), in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, Perugia 1998, p. 217-253; ID., *Religione aperta* (1955), in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 464-657. Cfr. N. BOBBIO, *La filosofia di Aldo Capitini* (1975), in ID., *Maestri e compagni*, Passigli,

religioni tradizionali, portatrici di dogmi, esclusioni e gerarchie, che non avrebbero fatto altro che ostacolare gli sviluppi della libertà e della socialità. Muovendo da una personale lettura di Leopardi, Capitini arrivava a individuare l'esigenza fondamentale della religione nell'inaccettazione delle limitazioni che la natura pone allo sviluppo dei soggetti: il dolore, la malattia, la morte. La tensione escatologica verso una realtà liberata dalle sue insufficienze e volta a una cooperazione infinita fra tutti gli esseri, non doveva, secondo Capitini, sollevare interrogativi circa la sua piena realizzabilità in un indeterminato futuro, ma informare di sé i criteri di valore alla base del pensiero e dell'azione presente del «persuaso religioso».

Negli *Elementi*, Capitini distingue infatti il carattere «assoluto»¹² dell'iniziativa religiosa dall'inevitabile «gradualismo» delle realizzazioni storiche, ma l'invito a non piegare il primo al procedere del secondo, e quindi ad agire anche da soli, vale a sottolineare la «qualità religiosa»¹³ dell'atto, che però deve sempre rivolgere il proprio interesse alla società nel suo insieme, e mai alla sola costruzione di sé o a sfere relazionali chiuse e separate dal resto¹⁴. E così la «noncollaborazione», attuata come «boicottaggio» o «resistenza passiva»¹⁵, non è da lui intesa come fuga dal mondo o dalla storia, ma sempre come atto religioso e insieme politico, in quanto mira a suscitare quelle controversie e quei conflitti che devono rendere possibile che «l'organismo» sociale e politico «sent[a] un nuovo apporto»¹⁶. La destinazione sociale dell'atto religioso avvicina le due accezioni della parola centro, «perché», afferma Capitini, «solitudine e società per colui che dal centro religioso è aperto a tutto e a tutti, non son più due cose separate, ma una sola, germinante nell'intimo in ogni momento»¹⁷.

Firenze 1984, pp. 246-252; C. CESA, *Il pensiero di Aldo Capitini e la filosofia del neoidealismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXVIII (1989), n. 3, pp. 280-294; M. MARTINI, *Introduzione ad ALDO CAPITINI, Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. XV-XXI; O.P. FARACOVÌ, *Fra storicismo ed esistenzialismo*, in T. RAFFAELLI (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero speciale de «Il Ponte», LIV (1998), n. 10, pp. 64-75; A. DE SANCTIS, *op. cit.*, pp. 79-92; A. TORTORETO, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clinamen, Firenze 2005, pp. 33-62.

¹² Cfr. A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., pp. 79 e 111.

¹³ *Ivi*, p. 114.

¹⁴ *Ivi*, pp. 113-117; ID. *Liberal-socialismo* (1942, già diffuso clandestinamente nel 1937), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., p. 89.

¹⁵ Cfr. ID., *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., p. 119.

¹⁶ *Ivi*, p. 118.

¹⁷ *Ivi*, p. 113.

Con lo scritto *Liberalsocialismo*, diffuso clandestinamente nel 1937 e pubblicato a Boston nel 1942, e con un intenso coinvolgimento nelle discussioni tra antifascisti di diverse correnti, Capitini offriva alla cospirazione antifascista di quegli anni un contributo teorico che, incontrando in parte la posizione di Guido Calogero, si caratterizzava per l'accento posto sulla necessità di dare alle «supreme aspirazioni» del socialismo e del liberalismo un'ispirazione unitaria, ossia «la gioia di celebrare la presenza infinita dell'umanità nelle singole persone»¹⁸. Un liberalismo inteso come ricerca incessante di «nuovi ideali, nuove ragioni di vita»¹⁹, sorretto da un'economia collettivistica decentrata, in grado di sollevare questa ricerca al di sopra dell'«atomismo»²⁰ e degli «antagonismi [...] capitalistici»²¹, è l'obiettivo che Capitini assegna a una società che realizza la piena partecipazione di tutti alle scelte che riguardano la politica, l'economia, l'educazione.

Perciò, quando nel 1943 Capitini comunicò ai suoi amici l'intenzione di non aderire al Partito d'Azione²², non era mosso da una pregiudiziale sul partito politico, quanto piuttosto dal timore che in esso la presenza di componenti liberaldemocratiche spingesse a una «neutralizzazione reciproca dei due termini, libertà e socialismo»²³. Il proposito di portare avanti il liberalsocialismo come «sacerdozio del rinnovamento»²⁴ lo portò a indicare nei «Centri della nuova socialità» la «forma organizzata» in cui svolgere «l'azione di orientamento»²⁵, coinvolgendo nella loro attivazione tutti i partiti di sinistra.

La costituzione del primo C.O.S. avvenne dunque a Perugia un mese dopo la liberazione della città, ad opera di un comitato promotore composto da Capitini, due esponenti socialisti e due comunisti²⁶.

¹⁸ ID., *Liberalsocialismo*, cit., p. 87.

¹⁹ *Ivi*, p. 92.

²⁰ *Ivi*, p. 91.

²¹ *Ivi*, p. 95.

²² Capitini illustrò le sue ragioni in uno scritto che preparò in occasione dell'incontro tra esponenti azionisti tenutosi a Firenze pochi giorni prima del congresso del 3 e 4 settembre del 1943 (A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 90-91); ID. *Orientamento per una nuova socialità*, (1950), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., pp. 103-107.

²³ *Ivi*, p. 104.

²⁴ ID., *Liberalsocialismo*, cit., p. 88.

²⁵ ID., *Orientamento per una nuova socialità*, cit., p. 107.

²⁶ ID., *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.*, cit., p. 226. La composizione del comitato ebbe in seguito alcune variazioni. Alla fine del 1947 insieme a Capitini ne facevano parte Pio Baldelli, Francesco Francescaglia e Maurizio Cavicchi (Circolare Circolare n. 3 gennaio 1948, ASPG, b. 40, f. «Datati»).

Nell'evoluzione dell'esperimento perugino prese forma il modello al quale avrebbero fatto riferimento gli altri C.O.S.. Le assemblee si tenevano regolarmente due volte alla settimana, alternando discussioni sui problemi locali con altre su temi politici di interesse nazionale e internazionale. Queste ultime vedevano spesso la presenza di studiosi, mentre le riunioni sui problemi locali si svolgevano come confronto diretto tra i cittadini e i responsabili delle funzioni amministrative. Le mozioni votate in conclusione delle varie sedute non avevano efficacia decisionale, ma miravano a dare impulso e orientamento all'amministrazione. A volte si procedeva all'investitura di commissioni incaricate di studiare alcuni problemi e riferirne nelle discussioni successive.

Le cronache dei quotidiani perugini²⁷ riportano i temi affrontati nelle riunioni del C.O.S., e i nomi delle personalità intervenute e le opinioni espresse²⁸. Buona parte degli incontri si occupava dei problemi dovuti alle devastazioni belliche: distribuzione e prezzi dei beni di prima necessità, mercato nero, ricostruzione degli edifici e delle opere pubbliche, trasporti, apertura e funzionamento delle scuole. In alcuni casi l'assemblea giungeva all'assunzione di iniziative dirette, come la costituzione di cooperative interessate alla distribuzione di alcuni beni, in particolare alimenti.

Di alcune riunioni è possibile conoscere e apprezzare l'ampiezza del lavoro di documentazione, leggendo i testi delle relazioni presentate²⁹. Di grande interesse sono anche i vari momenti in cui si affrontavano questioni relative all'epurazione, alla punizione dei delitti commessi dai fascisti e alla destinazione dei beni loro confiscati. Venne sollecitato un controllo sulla sostituzione degli elementi fascisti negli uffici pubblici e lo stesso Capitini riferì pochi mesi più tardi dei riscontri avuti presso le commissioni epurative. Rispetto alla punizione dei crimini fascisti, una mozione del gennaio 1945 ribadì la

²⁷ Resoconti delle riunioni del C.O.S. di Perugia sono state pubblicate su vari giornali locali. Tra questi va segnalato in particolare il «Corriere di Perugia», organo del C.P.L.N., di cui furono direttori Capitini, dal 15 luglio al 7 ottobre 1944 ed Enei, fino all'ultimo numero, del 6 maggio 1945 (L. BINNI – M. BINNI, *Storia di Bruno Enei*, cit., pp 49-66). Gli articoli furono redatti principalmente da Enei, che dal settembre 1945 avrebbe continuato a scriverne su «Il Socialista», organo della sezione perugina del PSIUP. Molti articoli comparvero anche sulle edizioni perugine de «La Nazione del Popolo» e «Il Nuovo Corriere».

²⁸ Cfr. A. CAPITINI, *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.*, cit., pp. 231-233.

²⁹ ASPG, Fondo Capitini, b. 40, f. «Datati».

necessità che i processi venissero portati avanti con intransigenza, ma nel rispetto della legalità e salvaguardando il diritto di difesa, a condizione che questa non si spingesse mai fino a un'apologia del fascismo in quanto tale e che eventuali testimonianze false fossero severamente punite³⁰.

Tra le discussioni su tematiche politiche nazionali, il ciclo dedicato ai programmi dei partiti, avviato nel marzo del 1945³¹, esemplifica come il metodo dell'«ascoltare e parlare», secondo Capitini, potesse sostituirsi alla comunicazione unilaterale del comizio³². Le obiezioni mosse ai vari relatori intervenuti in rappresentanza dei vari partiti avevano sempre di mira le ambiguità e le reticenze emerse dalle relazioni, come quelle manifestate dalla Democrazia del Lavoro³³ sulla questione istituzionale, o quelle della Democrazia Cristiana sul patrimonio della Chiesa o su alcune clausole del concordato³⁴. Era spesso ribadito come lo scopo di quegli incontri fosse l'individuazione delle differenze tra i vari programmi piuttosto che dei punti in comune³⁵ e questo evidenzia come il C.O.S. mirasse a un affinamento di posizioni differenti all'interno di un tessuto comunicativo e critico.

Già nei primi documenti del C.O.S si raccomandava a tutti i partecipanti di farsene promotori e sostenitori anche in altre località³⁶. Capitini scrisse dei C.O.S. sulla stampa e nelle sue corrispondenze con politici e intellettuali e prese parte a molte inaugurazioni; ma la scarsa disponibilità di mezzi finanziari e la mancanza di una struttura unitaria ostacolarono la circolazione di informazioni sulle varie esperienze³⁷.

³⁰ B. ENEL, *Problemi cittadini*, in «Corriere di Perugia», 27 gennaio 1945.

³¹ Cronache di queste sedute sono in una serie di articoli di Enei intitolati *Discussioni del COS: Programma dei Partiti*, pubblicati settimanalmente sul «Corriere di Perugia» nella primavera del 1945.

³² A. CAPITINI, *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.*, cit., p. 239.

³³ B. ENEL, *Discussioni del COS: Programma dei Partiti*, in «Corriere di Perugia», 7 e 21 aprile 1945.

³⁴ ID., *Discussioni del COS: Programma dei Partiti*, in «Corriere di Perugia», 24 marzo e 7 aprile 1945.

³⁵ ID., *Discussioni del COS: Programma dei Partiti*, in «Corriere di Perugia», 21 aprile 1945.

³⁶ Tale raccomandazione è riportata in un dattiloscritto, probabilmente un comunicato per la stampa, ascrivibile all'estate del 1944. mentre istruzioni precise sono contenute nella Circolare n. 1, gennaio 1946 e in documenti successivi (ASPG, Fondo Capitini, b. 40, f. «Dattati»).

³⁷ Elencando i C.O.S. di cui aveva avuto notizia, Capitini riconosce l'imprecisione dei dati in suo possesso. A. CAPITINI, *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.*, cit., p. 241.

I C.O.S. che hanno avuto certamente una buona affermazione furono quelli di Perugia, Firenze³⁸, Ancona³⁹ e Ferrara⁴⁰, Arezzo⁴¹ e, in misura minore Pisa⁴², Prato⁴³ e Bologna⁴⁴. Incrociando documenti e testimonianze, si ha menzione di un C.O.S. nel quartiere Nervi di Genova, di 17 C.O.S. in provincia di Perugia, otto nei rioni della periferia di Perugia e tre nelle frazioni; cinque in quella di Arezzo; due nella provincia di Ancona e sette in quella di Teramo⁴⁵.

Nelle corrispondenze di Capitini la possibilità di impiantare nuovi C.O.S. è discussa sia con responsabili dei Centri già attivi, sia con personalità di tutta Italia, da Venezia a Caltanissetta, che avevano appreso dei C.O.S. dalla stampa e non per conoscenza diretta dei promotori.

Capitini ebbe molto presto la consapevolezza dei limiti di un progetto affidato interamente al finanziamento e al lavoro volontario⁴⁶. Perciò dalla fine del 1945 portò avanti insieme al C.O.S. una riflessione e un impegno per farne il modello di un'innovazione istituzionale

³⁸ I resoconti delle riunioni furono pubblicate su «La Nazione del Popolo» e «Il Nuovo Corriere». Vedi anche L. RUSSO, *C.O.S. angelica e diabolica invenzione*, in «Non mollare!», 11 gennaio 1946.

³⁹ Molti i periodici che ne hanno riportato le cronache: «Voce Adriatica», «Lucifero», «Bandiera Rossa», «Ricostruzione», «Giornale dell'Emilia», «Il Giornale del Mattino» e «Risorgimento Liberale». Santarelli, principale animatore dell'esperimento di Ancona, ne dà qualche cenno nel suo libro di memorie: *Mezzogiorno 1943-1944. Uno sbandato nel regno del Sud*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 83.

⁴⁰ Molti resoconti furono pubblicati su «L'Idea Socialista». La storia del C.O.S. di Ferrara è ampiamente trattata in D. LUGLI, *Silvano Balboni era un dono*, cit., pp. 333-347.

⁴¹ I resoconti delle riunioni del C.O.S. di Arezzo furono regolarmente pubblicati dall'«Informatore», bisettimanale fondato da Arnoldo Funaro. Vedi A. CURINA, *Fuochi sui monti dell'Appennino toscano*, presentazione di Gaetano Salvemini, Tip. D. Badiali, Arezzo 1957, p. 273; C. SALANI, *I luoghi dell'amicizia. Notizie e annotazioni semplici, private e in ordine sparso sulla mia vita e sul mio tempo, per i familiari e particolarmente per i nipoti*, Alberti, Arezzo 1996, p. 141; P. TESTI, *Antonio Curina tra scuola e politica*, in L. BERTI (a cura di) *Protagonisti del Novecento aretino*, atti del ciclo di conferenze (Arezzo, 15 ottobre 1999 – 30 novembre 2000), Olschki, Firenze 2004, pp. 371-397, pp. 389-392.

⁴² Le cronache sono sulle edizioni pisane de «La Gazzetta», «La Nazione del Popolo» e «Il Nuovo Corriere».

⁴³ Alcune brevi cronache sono riportate nell'edizione de «La Nazione del Popolo» con la cronaca di Prato.

⁴⁴ I resoconti sono stati pubblicati su «Rinascita», Organo del Comitato regionale emiliano-romagnolo di liberazione nazionale.

⁴⁵ Le informazioni relative ai C.O.S. rionali e a quelli dei comuni di provincia si trovano nelle cronache locali appena menzionate. Tra le carte del C.O.S. raccolte da Capitini (ASPG, Fondo Capitini, b. 40) si trovano resoconti e corrispondenze relative a vari C.O.S. sia di città che di provincia e varie circolari, tra cui la n. 1 (gennaio 1946) e la n. 3 (dicembre 1947), che riportano elenchi dei C.O.S. che, a quella data, erano ritenuti attivi o chiusi.

⁴⁶ A. CAPITINI, *Origine, carattere e funzionamento dei C.O.S.*, cit., pp. 227-228.

da affidare ai Comuni, alla Costituente o a soggetti politici più forti e organizzati.

Alla vigilia delle elezioni comunali del 7 aprile 1946 Capitini decise di collaborare alla campagna del P.S.I.U.P. di Perugia redigendone anonimamente un opuscolo⁴⁷, che riprendeva proposte già elaborate dal C.O.S., relative all'istituzione di consigli frazionali e rionali e di un coordinamento affidato alla Segreteria del Comune. Scrivendo a Lupattelli, subito dopo le elezioni, Capitini insistette perché la nuova amministrazione istituisse le assemblee. Al formale invito rivoltogli dall'assemblea del C.O.S. del 17 luglio, Lupattelli rispose di non poter intervenire nella sua veste di sindaco ma si impegnò a convocare un'assemblea pubblica per discutere dell'azione amministrativa con la cittadinanza. Il 22 luglio il C.O.S. chiese che la proposta fosse valutata dal nuovo consiglio comunale rispettandone aspetti qualificanti come la frequenza e la periodicità delle riunioni⁴⁸.

Tra il 1945 e il 1946 nei Centri di Perugia, Ancona e Firenze si discusse dei principi di democrazia e giustizia che la futura Assembla Costituente avrebbe dovuto adottare⁴⁹. In una serie di articoli pubblicati a partire dall'autunno del 1946, Capitini sostenne che gli obiettivi di rinnovamento dovevano essere promossi da appositi «Comitati per il piano sociale»⁵⁰ costituiti dai partiti di sinistra e impegnati nell'attivazione di assemblee popolari in cui il piano potesse essere discusso e adeguato alla molteplicità dei bisogni. Più tardi, aderendo al Fronte popolare, Capitini si impegnò affinché i principi

⁴⁷ ID., *Il socialismo nelle amministrazioni comunali* (1946), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., pp. 175-179.

⁴⁸ La corrispondenza tra Capitini e Lupattelli è in ASPG, Fondo Capitini, b. 40, f. «1946»; il resoconto della riunione del C.O.S. del 22 luglio 1946 con l'ordine del giorno votato alla fine è in b. 40, f. «Datati».

⁴⁹ A Firenze la discussione approda a una mozione con un elenco puntuale di raccomandazioni per la futura Costituzione (*Discussioni al C.O.S. Quale forma di Repubblica vuole il popolo italiano*, in «La Nazione del Popolo», sabato 31 agosto 1946).

⁵⁰ Vedi A. CAPITINI, *Il socialismo nelle amministrazioni comunali* (1946), cit., p. 177; ID., *Un piano sociale* (1946), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., pp. 187-189; ID., *Il dramma della storia italiana* (1946), *ivi*, pp. 191-193, p. 193; ID., *Blocchi del popolo e Comitati per il piano sociale* (1947), *ivi*, pp. 199-200; ID., *Unità delle sinistre* (1947), *ivi*, pp. 201-202, p. 201; ID., *Una «federazione» socialista, un «piano socialista italiano»* (1947), *ivi*, pp. 203-205; lettera di Capitini a Codignola del 27 novembre 1946, in A. CAPITINI – T. CODIGNOLA, *Lettere 1940-1968*, a cura di T. Borgogni Migani, La Nuova Italia, Scandicci 1997, p. 34.

di giustizia affermati dalla Carta fossero attuati attraverso assemblee modellate sui C.O.S.⁵¹.

Il proposito di dar vita a un coordinamento dei vari C.O.S. è affermato in vari documenti, ma il convegno nazionale che si tenne a Firenze il 23 novembre del 1947 si limitò a istituire un Centro Studi e un Archivio a Perugia, senza perciò riuscire a dar vita a una struttura trasversale rispetto alle singole realtà geografiche⁵². Un certo coordinamento fu in parte svolto dai rapporti di collaborazione tra alcuni promotori dei C.O.S. che si interessavano al problema della riforma religiosa: Capitini, Silvano Balboni, Enzo Santarelli, Aldo Testa, Ferdinando Tartaglia. Il gruppo, che dal settembre del 1946 promosse una serie di convegni sul problema religioso⁵³, si costituì come Movimento di Religione nell'aprile del 1947. Il sostegno ai C.O.S. è una delle forme di intervento nella realtà che il movimento rivendicava apertamente, ma nel 1948, alcuni articoli di Capitini e Tartaglia, pubblicati sulla rivista «Fondazioni», rivelarono sensibili differenze nel modo di intendere il rapporto tra «Servizio religioso» e iniziativa politica.

Pur riconoscendo il ruolo svolto dai C.O.S., Tartaglia sembrava infatti orientarsi verso una forma di intervento politico in cui la consapevolezza dei fini ultimi della tramutazione religiosa relativizzasse le categorie dell'umano ed esprimesse un impegno prevalentemente negativo e critico⁵⁴. In implicita polemica con questa posizione, che di fatto confinava il lavoro dei C.O.S. in una dimensione transitoria⁵⁵, Capitini presentava il proprio impegno religioso come teso ad articolare la realtà piuttosto che a negarla, in direzione di quella «vicinanza a tutti» che è in tensione costante con gli aspetti brutali e dolorosi della realtà⁵⁶.

⁵¹ Vedi A. CAPITINI, *Per l'istituzione di libere assemblee popolari* (1948), in ID., *Un'alta passione, un'alta visione*, cit., pp. 209-212; ID., *Terza via e fronte del lavoro* (1948), *ivi*, pp. 213-216; ID., *Intellettuali e popolo* (1948), *ivi*, pp. 217-218.

⁵² Circolare n. 3, gennaio 1948 (ASPG, Fondo Capitini, b. 40, f. «Datati»).

⁵³ La documentazione prodotta in occasione dei Convegni di religione tenutisi tra il 1946 e il 1948 è conservata in ASPG, Fondo Capitini, bb. 44-52. Una documentata ricostruzione è in D. LUGLI, *Silvano Balboni era un dono*, cit., pp. 347-399. A. CAPITINI, *Il «Movimento di religione» in Italia* (1948), in I. DEGLI ODDI, *Aldo Capitini*, cit., pp. 231-238.

⁵⁴ F. TARTAGLIA, *Primo schema di lavoro per i «Gruppi per la politica nuova»*, in «Fondazioni. Bollettino di lavoro del Movimento di Religione», I (1948), n. 1, pp. 2-4, p. 2.

⁵⁵ *Ivi*, p. 4. Tartaglia approfondisce la sua posizione in ID., *Chiarimenti al M.d.R.*, in «Fondazioni», I (1948), n. 2-3-4.

⁵⁶ A. CAPITINI, *Contributo di Capitini*, *ivi*, pp. 5-6, p. 5 (fa seguito all'articolo di Tartaglia).

È possibile che il dissenso creatosi all'interno del Movimento di religione rispetto al modo di strutturare il rapporto tra religione e politica abbia indebolito quell'elemento di coesione interna che solo poteva fronteggiare le difficoltà intervenute a partire dal 1948, ossia l'inasprimento della lotta tra partiti e l'irrigidimento dell'apparato statale. Le difficoltà incontrate dai C.O.S. presentano notevoli somiglianze con i problemi che affrontano anche oggi gli esperimenti di democrazia partecipativa, sempre in cerca di un punto di equilibrio tra un'autonomia d'iniziativa e organizzazione, che ne minaccia la costanza e la durata, e uno sforzo di stabilizzazione che rischia però di inaridirne la capacità creativa e innovativa.

ANNA RITA GABELLONE

SILVIO CORIO E GLI ANARCHICI ITALIANI IN GRAN BRETAGNA

1. LA DEMOCRAZIA DIRETTA E LA PROPAGANDA

Se si escludono i numerosi ed esaustivi studi dedicati a Errico Malatesta da parte di Giampiero Berti, alla presenza anarchica a Londra è stata riservata un'attenzione circoscritta al lavoro di Pietro di Paola. Sulla base di tale presupposto, e analizzando il percorso teorico degli intellettuali anarchici che hanno maggiormente influito sullo sviluppo del movimento in Gran Bretagna, risulta indispensabile prendere in considerazione, soprattutto il ruolo di Silvio Corio¹, facendo ricorso ai materiali presenti presso la *British Library* di Londra.

Arrivato nella capitale britannica nel 1900, Corio si trasferisce nella parte est di Londra, nel quartiere degli italiani di Soho, dove inizia a svolgere i lavori più umili, come la maggior parte dei suoi compatrioti, entrando ben presto in contatto con anarchici tedeschi, francesi e gli stessi inglesi, nonché con il movimento ebraico nell'*East End*². A partire dal 1901, Corio e gli altri anarchici italiani iniziano a svolgere una decisiva attività propagandistica tanto da guadagnarsi la stima dei lavoratori inglesi.

Dalle fonti di archivio, si evince che Silvio Corio rappresenta il «cuore pulsante» di molti giornali anarchici: insieme a Carlo Frigerio³ ed Errico Malatesta, fonda «L'Internazionale» nel 1901, «La Rivoluzione Sociale» e «Lo Sciopero Generale» nel 1902, «Germinal»

¹ Cfr. P. DI PAOLA, *The Knights Errant of Anarchy. London and the Italian Anarchist Diaspora* (1880-1917), AK Press, Liverpool, 2017.

² Corio Silvio Celestino nasce da Giuseppe Eugenio Luigi il 26 ottobre 1875 a Saluzzo (Cuneo) e muore a Londra nel 1955. Nel 1901 si reca in esilio nella capitale inglese insieme alla sua compagna anarchica torinese Clelia Alignani, da cui avrà due figli e, di cui uno morirà piccolo. Cfr. Arch centr. Di Stato, Roma Min Int, Casellario politico centrale b. 1474, b. 67. b. 2231, b. 2950. Dir gen. Arch centr. Pubblica Sicurezza – Divisione affari generali, 1905 carteggio 14/71, b. 23; 1909 ctg.

³ Carlo Frigerio (1878-1966), tipografo, giornalista, anarchico-sindacalista, italiano naturalizzato svizzero. Dal 1901 al 1905 svolge la sua attività politica a Londra insieme agli altri anarchici italiani. Cfr. P. DI PAOLA, *The Knights Errant ...*, cit., pp. 72-73.

e «La settimana sanguinosa» nel 1903. E, tra gli anarchici italiani, Corio è quello maggiormente affiatato con la politica britannica e svolge, infatti, il ruolo di corrispondente italiano dell'«Avanti» per «The Daily Herald», «The Star», «The Morning Post», sotto lo pseudonimo «Uno Qualunque». Insieme a Malatesta, scrive anche per «Freedom»⁴, mensile composto da otto pagine, fondato nel 1886, da Peter Kropotkin e Charlotte Wilson e che, avendo ospitato una estesa serie di dibattiti sui concetti di *rivoluzione*, *sindacalismo*, *crimine*, *comunismo*, *libertà ed educazione delle donne*, rappresenta uno dei periodici più importanti per analizzare lo sviluppo del pensiero anarchico internazionale tra il XIX e il XX secolo.

Proprio, agli inizi del 1901, gli anarchici italiani annunciano sul loro giornale, «L'Internazionale», il primo grande incontro della *Lega di Resistenza* fra i lavoratori, tenutosi a Londra, esplicitando i propri intenti programmatici: «si vuole ottenere il miglioramento morale, la diminuzione delle ore di lavoro, l'aumento dei salari per i lavoratori italiani presenti a Londra perché vengono sottopagati». Ancora, il 20 gennaio dello stesso anno, sempre sull'«Internazionale», viene data notizia di una riunione fra i *leaders* anarchici per l'abolizione delle mance e un salario più adeguato, su cui, successivamente, Corio interviene, commentando: «“L'Internazionale” ha per programma combattere gli aspetti dello Stato, della proprietà, della famiglia e soprattutto i danni provocati dal parlamentarismo»⁵.

È proprio in questi articoli che Corio teorizza una società basata sul mutualismo e la cooperazione volontaria, in cui gli uomini si devono riconoscere come «fratelli», senza sfruttamento e oppressione, per raggiungere il massimo sviluppo morale e materiale, elaborando un progetto di matrice utopica, come si vedrà in seguito. In particolare, il coinvolgimento delle masse è ritenuto necessario per arginare il rapporto già squilibrato tra gli sfruttati e le élite. Corio, come gli altri anarchici, elabora una dottrina che, in polemica con il parlamentarismo, contrappone all'idea della rappresentanza quella della democrazia diretta, rifiutando ogni forma di delega.

«L'internazionale» rinforza, quindi, la necessità di attuare l'anti-parlamentarismo e la libertà contro lo Stato oppressore per la realiz-

⁴ Cfr. S. VARENGO, *Pagine anarchiche. Peter Kropotkin e il mensile Freedom (1886-1914)*, Biblion Edizioni, Milano 2015.

⁵ S. CORIO, in «L'Internazionale», 15 marzo 1901, n. 3, p. 1.

zazione del benessere collettivo. Corio, nel corso della sua produzione, ribadisce costantemente che l'eventuale ricorso al parlamentarismo per evitare il dispotismo sarebbe dettato solo dalla necessità di scegliere il male minore. La libertà della democrazia non è una conquista universale, ma solamente uno strumento, un mezzo strappato dalle classi inferiori alle classi superiori.

Il riconoscimento della democrazia come male minore non intacca la sostanziale sfiducia nelle pretese di libertà e di uguaglianza di cui si fa portavoce il sistema democratico. Ogni democrazia è un'oligarchia perché non può esaudire la volontà dell'intera collettività. Il regime democratico – per Corio – è una forma coercitiva di risoluzione della volontà popolare⁶. La libertà di scegliere si riduce, in maniera sostanziale, alla delega elettorale. Gli eletti, in quanto detentori di un potere, non potranno mai fare gli interessi di chi dal potere è stato escluso. Questa è l'essenza della democrazia. I malatestiani sono stati sempre diffidenti verso il parlamentarismo e la prassi elettorale, anche quando, nel 1910, Malatesta voleva costituire il «partito anarchico». Quest'ultimo non avrebbe costituito un'unica struttura burocratica con un programma politico uniforme. In realtà Malatesta, con il «partito anarchico», voleva formare un coordinamento di gruppi e di singoli che si riconoscevano nei tradizionali principi anti-autoritari. L'organizzazione doveva sorgere dal basso, cioè dalle lotte concrete, non quindi imposta da ristrette minoranze al resto del movimento.

Sempre in questo periodo, Corio e Malatesta alternano alle prese di posizione teoriche un impegno militante e fondano l'*Università popolare italiana* come manifestazione esplicita di adesione al movimento libertario che ripudia ogni forma di autorità materiale e «spirituale». All'interno di questa università confluiscono ben 15 organizzazioni di mutuo soccorso italiane, e vengono organizzati una serie di incontri presso il quartier generale 58 Hotton Garden in Clerkenwell. Il programma e le attività sono tradotte anche in francese e le lezioni svolte da Corio ambiscono a diffondere l'importanza della conoscenza scientifica e la loro presa di coscienza da parte degli operai, al fine è di utilizzare i progressi della scienza e della meccanica per scuotere il gioco del capitalismo, conformemente alla nota tesi di Pëtr Aleksevič Kropotkin, da cui Corio sarà influenzato anche in altri

⁶ *Ivi.*

momenti significativi della sua vita. Nell'ambiente politico britannico questo gruppo è considerato un focolaio rivoluzionario e per questo motivo le loro attività saranno ostacolate in diverse occasioni.

Nel luglio del 1905 l'università viene chiusa anche se per motivi economici. In quel frangente, il gruppo degli anarchici italiani prende posizione sugli eventi verificatisi in Russia del 1905 e organizza una serie di incontri soprattutto a Wonderland Hill, che registrano la presenza di più di 3000 persone. Una delle più pericolose è la manifestazione programmata in seguito alla visita del re spagnolo Alfonso XIII in Inghilterra. In quest'occasione, Corio, Malatesta, Adolfo Antonelli⁷, Virgilio Mazzoni⁸ e Francesco Galasso⁹ pubblicano un Manifesto dove si legge: «in questi tempi di generale viltà, di sottomissione disgustosa, di inganni, di menzogne, di ipocrisie e di delitti, occorrono degli uomini pronti all'azione difensiva ed offensiva! E quale più bella, più umana, più nobile che il liberare la terra di un mostriciattolo che sarà tanto più feroce quanto più lo si lascia crescere»¹⁰. Queste parole esprimono chiaramente un sentimento di rivolta destinato a compromettere ulteriormente il sostegno dell'opinione pubblica inglese.

⁷ Antonelli Adolfo (1883-1939) nasce a Roma e fin da giovane frequenta i circoli anarchici della capitale. Diventa attivo per molti giornali anarchici e per i suoi articoli viene condannato all'esilio. Nel 1902 arriva a Londra dove inizia a lavorare come scalpellino ed è tra i propagandisti più attivi di uno dei quartieri italiani. In seguito alla manifestazione contro i sovrani d'Europa, il 7 agosto del 1905 fu arrestato dalla polizia Antonelli. Questo evento assume particolare rilevanza perché il processo coincide con la proclamazione dell'*Alien Act*, legge che rappresenta una svolta radicale nella politica dell'Inghilterra sull'asilo politico che è reso di fatto, non più automatico ma discrezionale. Gli anarchici di Londra costituiscono un comitato per la difesa di Antonelli: tra i promotori più attivi ricordiamo Corio e Malatesta. Il processo si svolge nel settembre del 1905 e ha molta risonanza. Il procedimento si conclude con la condanna di Antonelli a dieci anni e nove mesi di lavori forzati. Contro la severità di questa sentenza si esprime pubblicamente il romanziere Herbert George Wells. Antonelli esce dal carcere il 12 luglio del 1906. Cfr. *Home Office* 144/795, 13 14 64 pro-cum *Central Criminal Court, in the National Archives*.

⁸ Mazzoni Virgilio Salvatore (1869-1959), anarchico toscano. È stato tra i promotori del Comitato Anarchico d'Azione. Cfr. G. BERTI, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria 1998.

⁹ Francesco Galasso (1878-1940), fin da giovane matura principi socialisti dei quali svolge attività di propaganda. Diventa collaboratore dei giornali socialisti *La Propaganda*, *Avanti*, *Il Lavoro*. Dopo aver lavorato per un periodo all'ospedale di Imola, emigra in Inghilterra e oltre a difendere l'autonomia e la libertà dei lavoratori italiani a Londra, è in prima linea nella denuncia dei metodi violenti. Cfr. S. FEDELE, *Il retaggio dell'esilio. Saggi sul fuoriuscittismo antifascista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

¹⁰ P. DI PAOLA, *The Knights Errant ...*, cit., pp. 100-103.

Corio, al pari di Malatesta, interpreta la rivoluzione russa come una reazione ad una volontà di sopraffazione, e identifica il suo compito nell'eliminazione del sistema di dominio, condizione preliminare all'avvento di un «terreno neutro» di libertà valevole per tutti. Affinché si passi dall'autorità alla libertà, è necessario un salto rivoluzionario che non è più soltanto concepito come una mera insurrezione violenta che pretende di realizzare tutto e subito. Quindi, *volontà, rivoluzione e libertà* sono i tre momenti inseparabili di un unico processo: per arrivare all'ultimo termine bisogna partire dal primo e passare necessariamente per il secondo; senza volontà di fare la rivoluzione non vi è rottura rivoluzionaria, senza rottura rivoluzionaria non vi è libertà. La rottura rivoluzionaria è preliminare ad una fase di gradualismo riformatore, perché il progressivo estendersi delle idee anarchiche tra le masse deve avvenire senza forzature. La rivoluzione è necessaria, ma la società anarchica dovrà essere fondata su un progetto gradualista che la realizzerà soltanto nella misura in cui le idee di libertà, di uguaglianza e di solidarietà si faranno senso comune.

In tale fase, si intensifica il dibattito fra riformisti socialisti, sindacalisti e anarchici sulla rilevanza dello sciopero generale per lo sviluppo dei movimenti all'interno della sinistra. È per questa ragione che viene fondato «Lo Sciopero Generale», i cui articoli sono pubblicati in francese e inglese. Il giornale critica alcuni *leaders* del *Labour Party* che, pur promuovendo gli scioperi generali per l'aumento salariale degli operai, non sono stati però pronti a difendersi dalla feroce repressione della borghesia. L'intento del giornale è in effetti quello di istruire alla preparazione militare prima di organizzare uno sciopero generale, e gli articoli, in particolare quelli scritti da Corio, evidenziano come, fino a quel momento, gli anarchici abbiano commesso un errore imperdonabile perché hanno trascurato gli scioperi come mezzo di lotta. Di conseguenza, gli anarchici devono concentrare i loro sforzi e il loro attivismo in questo senso all'interno dell'associazione dei lavoratori. A tal proposito, Corio scrive: «ora il nostro posto di combattimento, più che nei nostri gruppi, nel quale possiamo unire bene le forze per un maggiore sviluppo della propaganda, è in mezzo alle associazioni operaie e poiché basta aver vissuto accanto ai lavoratori per convincerci quanto siano necessarie unire le forze politiche, anziché darsi ad un partito

che si agita fuori dal proprio ambiente con idee che spesso sono incomprensibili»¹¹.

Gli anarchici, in ogni caso, si propongono di diffondere il loro pensiero, preservando al tempo stesso la loro identità, al fine di impedire a queste organizzazioni di diventare centri di tendenza riformista. «Lo Sciopero Generale» introduce un nuovo elemento di attivismo per i giornali anarchici a Londra: l'antimilitarismo, ritenuto il più invalicabile ostacolo al sorgere di forme nuove, libere ed egualitarie, di vita sociale. Le armi e il militarismo rappresentano l'ultima difesa capitalistica contro gli obiettivi popolari e sulla base di tale convinzione, gli articoli dello «Sciopero Generale» considerano l'attività politica dei soldati estremamente preziosa perché in grado di influire sul principale apparato usato dalla borghesia per reprimere la protesta degli operai. Gli anarchici ritengono inoltre necessario rivolgersi ai governi delle associazioni dei lavoratori prima della convocazione ed educarli alla solidarietà di classe, in modo da avere gli strumenti per arginare quell'autoritarismo che potrebbe generare situazioni di guerra.

Un'ulteriore iniziativa di Corio, nel 1909, è quella di fondare l'*International Working Men's Society* associazione che arriva ben presto a contare 500 membri e che intraprende, tra le sue attività più significative, l'opposizione all'impresa italiana in Libia, destinata a favorire, a Londra, l'unione tra gli anarchici italiani e i *Trade Unionist* rappresentati da John Trainer. Da quest'incontro prende vita il *Protest Committee* e Corio, il 12 aprile 1912, scrive sul «The Daily Herald» un articolo emblematicamente intitolato *What Our Readers say. The Tripoli Massacre*¹². Inoltre, il 24 dello stesso mese, l'anarchico torinese redige un altro importante appello dal titolo *Tripoli War. Italian Labour Man on the side of Araba. A London Manifesto*. Il «The Daily Herald» introduce Corio con queste parole:

¹¹ S. CORIO, *Sullo Sciopero Generale*, in «Lo Sciopero Generale», 18 marzo 1902, n. 1, p. 2.

¹² «That there should still be any doubts about their massacres, now that the gallows are a permanent fixture out the market place of Tripoli is, at the same time, a compliment to the Italian nation, and a proof of the existence of that sentiment so well. Expressed in the wick low Papers that liberty is a thing that does not agree with muggers. [...] Sir, it is pity it is true; one can console himself, if one can do so, on such a meager excuse, by remembering that other Colonial armies of invasion have been, and are, guilty of similar atrocious, yet as a Socialist and as an Italian I for one must stand by the truth». Cfr. S. CORIO, *What Our Readers say. The Tripoli Massacre*, in «The Daily Herald», 12 aprile 1912, p. 4.

Mr. Silvio Corio, the representative of the Italian Labour paper *Avanti* of Milan writes: «the raid on Tripoli's not a war waged against the Turkish Empire; but a war against the Liberties of the Italian nation. There is the puny war of the anemic ruling classes of Italy that batten on industry and commerce, and make a noise to retrieve their courage. It's a maudlin force with just a touch of tragedy»¹³.

Malatesta, esponendosi in diverse occasioni pubbliche contro il parlamento italiano, proprio in seguito alla guerra in Libia, viene messo in carcere dal governo britannico, perché considerato pericoloso per la sicurezza pubblica¹⁴. Corio inizia a sostenere una serie di attività per la liberazione del leader anarchico, coinvolgendo gli esponenti più autorevoli della sinistra britannica come Tom Mann, James MacDonald e Guy Bowmann. Proprio, questi intellettuali saranno tra i firmatari dell'articolo *The Man and Women of the United Kingdom. Errico Malatesta the International Champion of the oppressed and to Demand his immediate release* pubblicato da Corio nel giugno del 1912, sul «The Daily Herald», e in cui vengono riportate le parole di Ramsay Macdonald, leader del *Labour Party*: «There is no doubt that Malatesta (whatever his philosophy may be) of our country»¹⁵.

Altrettanto incisivi anche gli articoli che Corio redige per la liberazione di Malatesta su «La Cronaca Sovversiva»¹⁶. Successivamente, dopo una lunga battaglia giornalistica che vede tra i maggiori artefici Silvio Corio, il 30 luglio del 1912, compare sul «The Daily Herald» l'articolo che annuncia il rilascio di Errico Malatesta¹⁷. Il 22 settembre dello stesso anno, a *Trafalgar Square*, continuano i lavori per organizzare una giornata di protesta contro il governo italiano sempre per la guerra in Libia. Inoltre, Corio scrive su «Anarchist» un articolo per pubblicizzare un secondo incontro a Clerkenwell Green, altra importante area per il numero di residenti italiani, il 6 ottobre, ma

¹³ S. CORIO, *Tripoli War. Italian Labor Man on the side of Araba. A London Manifesto*, in «The Daily Herald», 24 aprile 1912, p. 4.

¹⁴ «To ask the Secretary of the State for the Home Department whether he has been able to investigate the facts connected with the conviction and sentence of Errico Malatesta; and whether he has come to any decision and the recommendation that the accused should be reported». S. CORIO, *Malatesta's Sentence*, in «The Daily Herald», 24 maggio 1912, p. 12.

¹⁵ S. CORIO, *The man and Women of the United Kingdom*, in «The Daily Herald», 19 giugno 1912, p. 5.

¹⁶ Cfr. P. DI PAOLA, *The Knights Errant ...*, cit., pp. 120-125.

¹⁷ *Reception by Revolutionists after release*, in «The Daily Herald», 30 luglio 1912, p. 9. 22. Cfr. P. DI PAOLA, *The Knights Errant ...*, cit., pp. 130-132.

questa volta la partecipazione si rivela esigua, poco più di 300 persone, tanto da indurre Malatesta ad affermare: «i lavoratori italiani hanno perduto il rispetto di loro stessi nel non presentarsi numerosi in questa occasione come sarebbe stato loro dovere».

Nell'aprile del 1913, su iniziativa soprattutto di Malatesta e Corio, si avvia l'impresa del giornale di Ancona «La Volontà» e Corio viene nominato corrispondente da Londra. Il primo numero compare l'8 giugno del 1913. Il 5 dicembre dello stesso anno il «The Daily Herald» pubblica un articolo di encomio per le attività condotte dagli anarchici italiani. Il *tabloid* insiste sulla necessità di creare una stretta collaborazione tra gli esponenti di questo movimento e la sinistra britannica mentre il successivo articolo, del 27 dicembre del 1913, diffonde la notizia di un incontro internazionale presso *Green – Ians* di Londra dove Corio relaziona su *What Anarchism is not* e a cui sarà presente Godwin¹⁸.

2. LA GRANDE GUERRA E LA REALIZZAZIONE DI UN PROGETTO UTOPICO

La prima guerra mondiale causa una spaccatura profonda all'interno del gruppo degli anarchici. Nel 1914, su iniziativa di Malatesta, viene pubblicato un *Manifesto Anarchico Internazionale* contro la guerra, da cui si evince la differenza dottrinale tra «guerra difensiva» e «guerra offensiva»¹⁹. L'irrevocabile opposizione di Malatesta al conflitto è motivata da un'etica dell'intenzionalità animata da valenze e contenuti irreprensibilmente rivoluzionari. Seppur d'accordo con Kropotkin, secondo cui un'azione di indole unicamente pacifista non avrebbe in alcun modo frenato il conflitto, Malatesta distingue, allo stesso tempo, tra violenza rivoluzionaria e violenza legalizzata degli Stati. In questo contesto, Malatesta sostiene inoltre che la sofferta esperienza della guerra non deve comportare alcuna abdicazione all'apostolato specifico dell'idea anarchica, ma, piuttosto, stimolare e accrescere tutte quelle iniziative di lotta focalizzate all'insorgenza armata delle masse popolari. Lo scopo principale de-

¹⁸ Cfr. S. CORIO, *Anarchism is it*, in «The Daily Herald», 27 dicembre 1913, p. 5.

¹⁹ Cfr. E. MALATESTA, *Anarchists have forgotten their Principles?*, in «Freedom», November, 1914, p. 4. Il *Manifesto* contro la Guerra è stato tradotto in italiano e pubblicato, il 20 marzo 1915, sulla «Volontà» di Ancona.

gli estensori del Manifesto è quello di ribadire l'irriducibile condanna anarchica della guerra, contrastando i pericolosi fraintendimenti ideologici indotti dal deviazionismo bellicista dei compagni interventisti²⁰. Tra gli italiani che firmano il Manifesto ricordiamo, oltre al già citato Carlo Frigerio, Emidio Recchioni²¹, fedelissimo collaboratore di Malatesta.

Corio invece avvia una campagna pro-bellica e si avvicina al gruppo interventista di Kropotkin. Tra gli articoli da lui redatti in questo periodo si possono ricordare in particolare quello pubblicato il 2 febbraio del 1915, con il già ricordato pseudonimo «Uno Qualunque», sul «Il Popolo d'Italia», per promuovere il concerto a Milano del cantante francese Felix Mayol che incitava gli stati all'interventismo²². Nell'articolo *Parlando con Hydman*²³, pubblicato il 5 febbraio dello stesso anno, sempre sul giornale di Mussolini, «Il Popolo d'Italia», Corio sostiene la guerra per arginare il militarismo tedesco. In questi articoli pro-guerra, l'anarchico italiano riprende l'assunto kropotkiniano relativo alla necessaria correlazione tra evoluzione e rivoluzione. In altre parole, per Kropotkin la rivoluzione, che agli anarchici precedenti era apparsa un atto di rottura violenta dell'ordine stabilito, assume la dignità di un processo naturale, ottimisticamente interpretato come trasformazione progressiva della situazione storica, qui ed ora, attraverso un lavoro collettivo²⁴. Sfuggendo ai rischi deterministici di Marx, in Kropotkin la rivoluzione è un'azione cosciente delle masse e, ancora, l'accelerazione del processo evolutivo incessante della scienza.

²⁰ Cfr. di F. GIULIETTI, *Gli anarchici italiani dalla grande guerra al fascismo*, Franco Angeli, Milano 2015; M. LARIZZA LALLI, *Stato e potere nell'anarchismo*, Franco Angeli, Milano 2010.

²¹ Emidio Recchioni (1864-1934), nel 1900, per sottrarsi alle persecuzioni poliziesche, si rifugia a Londra dove inizia a lavorare assiduamente per il sostegno all'anarchismo internazionale. In questa città, Recchioni è riuscito a costruire una discreta fortuna grazie ad un'impresa di distribuzione di specialità italiane alimentari. Cfr. L. FABBRI, *Dittatura e Rivoluzione*, Fuoco Edizioni, Roma 2014.

²² Cfr. S. CORIO, *Mayo*, in *Il Popolo d'Italia*, 2 febbraio 1915, p. 3.

²³ Henry Mayers Hundmann (1842-1932), dopo aver studiato al prestigioso *Trinity College* di Cambridge intraprende la carriera di giornalista. Nel 1880 diventa socialista marxista e diventa amico e stretto collaboratore di Marx. Il 7 giugno 1881 fonda la Federazione Democratica con l'obiettivo di ridare vita alla gloriosa agitazione cartista stimolando un forte movimento di massa puntando sul malcontento della classe operaia britannica. Cfr. H. MAYERS HYNDMAN, *The evolution of revolution*, Grant Richards, London 1920; ID., *The Historical Basis of Socialism in England*, K. Paul, Trench, London 1883.

²⁴ Cfr. G. RAGONA, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Non a caso in questo periodo prende avvio un'aspra polemica tra il gruppo di Kropotkin e quello di Malatesta, sul giornale «Freedom»²⁵, che divide il gruppo degli anarchici tra interventisti e neutralisti. Il gruppo malatestiano rifiuta ogni tentazione spontaneistica di matrice kropotkiana e considera il processo rivoluzionario la conseguenza di una scelta e il veicolo di maturazione etica delle masse e degli individui. Alla luce di tale premessa, come anticipato, nella prossima rivoluzione sociale, gli anarchici malatestiani avrebbero potuto assumere solo il compito di suggerire e di orientare gli eventi.²⁶

In questo frangente, Silvio Corio conosce l'ex suffragetta Sylvia Pankhurst che aveva avviato un'intensa attività propagandistica sul suo giornale, «The Workers Dreadnought», contro la Grande Guerra²⁷. Tra i due inizia un rapporto che durerà per tutta la loro vita e che, come ricordato dall'ex suffragetta («my friend with Silvio Corio is a love of the mind»), influenzerà le loro scelte politiche future. Al di là di tali annotazioni, in questa sede è importante sottolineare che Corio avrebbe modificato le sue posizioni rispetto alla prima guerra mondiale, come attestato, il 16 aprile 1916, in una riunione privata tra anarchici di diversa nazionalità e da un suo discorso contro la guerra²⁸ che segnerà contestualmente anche l'avvicinamento alla visione malatestiana del disincanto, su cui ritorneremo in seguito.

A testimonianza dell'intensa attività degli anarchici e della loro divisione interna rispetto alla prima guerra mondiale, si può fare riferimento a due lettere inedite tra Silvio Corio e Matt Kavanagh²⁹. Quest'ultimo, di origine irlandese, entra nel gruppo di «Freedom» prima della Grande Guerra e collabora con Malatesta, Kropotkin ed Emma Goldman. Il carteggio di Kavanagh, presente presso la *British Library*, non è datato, ma dal contenuto delle lettere si può verosimil-

²⁵ Cfr. R. KINNA, M.S. ADAMS, *Anarchism 1914-18. Internationalism, anti-militarism and war*, Manchester University Press, Manchester 2017.

²⁶ P.C. MASINI, *Storia degli anarchici italiani. Da Bakunin a Malatesta*, Rizzoli, Milano 1974.

²⁷ Sylvia Pankhurst pubblicherà nel 1932 un suo libro che ebbe grandissima diffusione e plauso dalla comunità scientifica e politica internazionale. Cfr. S. PANKHURST, *The Home Front: A Mirror to Life in England During the World War*, Paperback, London 1932. Inoltre, sull'argomento ricordiamo l'articolo di K. CONNELLY, *Sylvia Pankhurst, the First World War and the Struggle for Democracy*, in «Revue Française de Civilisation Britanique», XX (2015), n. 1, pp. 1-13. Sulla vita e il pensiero di Sylvia Pankhurst, cfr. A.R. GABELLONE, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*, Mimesis, Milano 2015.

²⁸ Cfr. Note del Ministro degli Interni, 2 giugno del 1916.

²⁹ Cfr. Fondo Pankhurst, *British Library*, ADD Ms. 88925/9.

mente ritenere che fosse stato redatto durante gli anni della prima guerra mondiale: dopo, però, la conoscenza tra Corio e Pankhurst.

Kavanagh in una delle sue lettere a Corio si lamenta della divisione politica creatasi all'interno del gruppo anarchico di Londra e inevitabilmente destinata a provocare frazionamenti anche nelle sezioni anarchiche delle province. Il *leader* irlandese esorta Corio a organizzare costanti incontri tra gli anarchici al fine di trovare una linea teorica comune che consentisse di non compromettere il lavoro svolto fino ad allora. Sempre da questo scritto trapela la convinzione che il movimento anarchico sarebbe dovuto rimanere unito proprio per preservare una speranza di rinnovamento sociale per la classe operaia inglese. In tale occasione, viene ripreso anche il concetto sulla centralità della libertà umana che confluisce nella constatazione dell'imperfezione antropica, e per conseguenza nella presa d'atto che la libertà scaturisce dal bisogno associativo degli individui indotti a unirsi appunto perché mortali, finiti, imperfetti.

Kavanagh accenna anche alla necessità di costruire ed accrescere un movimento anarchico in Irlanda dove ormai i cattolici hanno imposto un sistema autoritario talmente pervasivo da soffocare la libertà di stampa. Suggerisce inoltre a Corio di puntare sulla formazione dei giovani che oramai considerano Bakunin al pari di Aristotele e Platone, indicando in «Freedom» il veicolo più proficuo per il coinvolgimento delle nuove generazioni e insistendo sulla necessità di non fossilizzarsi in lotte interne al movimento. In una delle sue lettere a Corio, Kavanagh scrive infatti: «“Freedom” can be the newspaper we need for making a movement in accordance with the history of anarchism, we must aim at building up a movement of revolutionary anarchism-syndicalism»³⁰.

Dal canto suo Corio affermava: «Una solidarietà europea va formandosi. Verso l'Internazionale va la storia perché opponiamo l'internazionale del capitale a quella degli oppressi, tenendo dentro il giorno in cui la rivoluzione sociale sarà un fatto compiuto perché il popolo avrà preso coscienza delle oppressioni attuate dalla borghesia»³¹. Scrive del resto Masini che nell'anarchismo «il disincanto del mondo è portato alle sue estreme conseguenze, ma nello stesso tempo», i suoi

³⁰ Fondo Pankhurst, *British Library*, ADD Ms. 88925.

³¹ S. CORIO, in «L'Internazionale», 12 gennaio 1901, n. 1, p. 1.

sostenitori «pensano il mondo senza dominio e senza privilegio» ricostruendo «un nuovo incanto» e «proiettandolo nel futuro»³². L'assunzione della politica in chiave etica – nell'anarchismo – si innesta su una continuità che ha legato l'esistente all'utopico, fino a vincolarli in un reciproco nesso indissolubile. Così, nell'attivare la critica radicale del principio d'autorità (estremo disincanto del mondo), «l'anarchismo mantiene un rapporto continuo con l'utopico, realizzatosi nella prassi attraverso l'esercizio della coerenza fra mezzi e fini. E come nella prassi anarchica i fini hanno influenzato i mezzi [...], altrettanto nella teoria anarchica l'utopico ha influenzato la critica. L'esistente non è visto per quello che era, ma in relazione a quello che non sarebbe stato. L'anarchismo oscilla continuamente fra un estremo realismo e un estremo utopismo. Ed è appunto in tale prospettiva che il pensiero anarchico esprimerebbe, sul versante utopico un «rifiuto di qualsiasi realtà che non sia quella già ipotizzata ideologicamente»³³. Il richiamo al pensiero utopico all'interno della dottrina anarchica coinvolge la questione dell'atto volontaristico etico-politico, svincolato da ogni tipo di filosofia della storia come affermazione dell'assolutezza della libertà e consapevolezza del suo carattere concreto irrimediabilmente relativistico.

Secondo Berti, la dimensione utopica dell'anarchia, sostenuta in maggioranza dal gruppo malatestiano e anche da Corio, presuppone un'analisi reale della società per poi riuscire a realizzare, nel presente, una società che salvaguardi il benessere collettivo. A tal proposito, infatti, il pensiero di Malatesta rientra in quella dottrina che viene definita del «realismo utopico».

La società anarchica auspicata da Corio e Malatesta aspira a reggersi su presupposti di perfettibilità, di armonia, di organicità, indipendentemente dalle condizioni socio-economiche e politiche per le quali il movimento si trova ad agire. Il richiamo alla dottrina utopistica si manifesta in una considerazione del reale e del presente. Gli anarchici non soltanto valutano ed esaminano il presente, ma intendono «rivoluzionarlo», e immediatamente, per effetto di un atto di volontà, con un'azione che oltrepassa il confronto con la realtà. Da tale rivoluzionamento improvviso deve avere origine la società nuova che può essere egualitaria, comunista o individualista.

³² *Ivi*.

³³ M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it., Einaudi, Torino 1992.

Del resto, la valenza utopica della dottrina anarchica, è stata messa in evidenza anche dagli studi di Gian Mario Bravo oltre che del già citato Berti, che riconoscono nel principio di uguaglianza il fattore tale da innescare una compenetrazione tra socialismo e anarchismo in una sintesi rivoluzionaria³⁴. A loro avviso, anarchia e socialismo hanno obiettivi di fondo comuni. La società anarchica, organizzata secondo schemi federalistici, non è necessariamente socialista, ma in ogni caso tende al socialismo: sono l'egualitarismo, la fratellanza e la solidarietà universale che condurranno al collettivismo. Nel periodo rivoluzionario si stabiliscono le caratteristiche della società futura.

Sul piano teorico Malatesta considera la società anarchica alla stregua di un'aspirazione di lungo periodo, delineabile come un insieme di valori. Dunque, un orizzonte lontano che poteva essere raggiunto edificando nel presente forme di vita coerenti con il fine prefissato. La chiarezza degli obiettivi saldi e non negoziabili, può però avvalersi di una certa flessibilità nei mezzi. Di conseguenza l'intervento nella storia non doveva disdegnare alleanze tattiche, per esempio con le forze del socialismo internazionale in nome del comune intento anti-capitalistico.

Inizialmente entrambi gli anarchici italiani, sotto l'influenza di Kropotkin e di Bakunin, intendevano dimostrare la possibilità reale della società anarchica, ritenuta una possibilità intrinsecamente naturale di ogni comunità umana, attraverso un'argomentazione tipicamente giusnaturalistica. Questa posizione viene sostituita in seguito da una visione che individua nella volontà l'elemento decisivo della trasformazione sociale; «non si possono costringere gli uomini a volere una cosa che non sentono e non vogliono». A tal proposito, è necessario convincerli con l'esempio, con il ragionamento e con il confronto dialettico³⁵. In questo modo, Corio, come Malatesta, sintetizza la forma *mentis* dell'argomentare utopico che, antepo- nendo sempre il voler essere all'essere, si sottrae al confronto immediato con il presente, criticandolo non in rapporto alle sue possibilità reali, ma rispetto ad un ipotetico futuro.

³⁴ Cfr. G. BERTI, *Libertà senza rivoluzione: l'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Lacaita, Manduria 2012, p. 38.

³⁵ Cfr. G. BERTI, *Il comunismo anarchico*, in *L'età del Comunismo: Europa: 1900-1945*, a cura di P.P. Poggio, Jaca Book, Milano 2010, pp. 61-76.

INDICE DEI NOMI

- Abensour M., 115, 117, 120, 121, 123
Addams J., 146
Alignani C., 181n.
Antonelli A., 184
Antoniucci R., 152n.
Anweiler O., 153
Apicella M., 16
Apollonj Ghetti F. M., 128n.
Arago F., 66n., 67n., 138
Arendt H., 28, 29, 83
Aristotele, 100n, 157, 191
Aron R., 46-48, 52, 53, 83
Authier M., 100
Bagehot W., 19n.
Baker K. M., 68n., 69
Bakunin M., 190n., 191, 193
Balboni S., 172n., 177n., 179
Baldassini C., 8, 83
Baldelli P., 174n.
Balfour A., 19
Balibar E., 115, 120
Barabba, 20
Bariè O., 145n.
Barjot D., 134n.
Basile S., 130n.
Beard C. A., 141n., 142
Beard M., 141n.
Beecher J., 135
Bentham J., 64
Berkman A., 152
Berlin I., 83
Berneri C., 132
Berti F., 67n.
Berti G., 181n., 184n., 192n., 193
Berti L., 177n.
Biagini F., 129n.
Binni L., 171n., 172n., 175n.
Binni M., 172n., 175n.
Birocchi I., 130n.
Bobbio N., 13-20, 31, 32, 78-80, 171, 172n.
Bodineau P., 140n.
Bolloten B., 154
Bonghi R., 168
Bonini F., 110, 111
Bookchin M., 156
Borgogni Migani T., 178n.
Borgognone G., 45n.
Bottaro G., 9, 141
Bowmann G., 187
Boyd J. P., 71n.
Brandeis L., 146
Bravo G. M., 193
Bréval, de, J., v. Cler A.
Bufano R., 60n.
Bussoni I., 152n.
Calamandrei M., 85
Calogero G., 174
Campi A., 46n.
Cannataro M., 105n.
Capalbi N., 61n.
Capitini A., 10, 171-179
Capograssi G., 10, 161-169
Capra C., 58n.
Carini C., 138n.
Carlson R. O., 57n.
Carlyle T., 130
Cartesio R., 41
Cassina C., 136n.
Castiglione G., 58n., 59n.
Castoriadis C., 152, 158
Catanzaro A., 7
Cattaneo C., 105, 107, 111, 126
Cavicchi M., 174n.
Cesa C., 173n.,
Chaline J. P., 134n.
Chambers J. W., 142n.
Chevallier J.-J., 44n.
Chiaromonte N., 83-91
Chignola S., 160n.
Ciervo A., 151n.

- Cingari S., 171n.
 Ciolli M., 156n.
 Cler A., 126
 Coccoli L., 151n., 156n., 159n.
 Codignola T., 178n.
 Cohen J., 38n.
 Cole G. D. H., 15n.
 Coleridge S. T., 11, 12
 Commager H. S., 142
 Condorcet N., 38, 39n., 42, 66n., 67n.,
 136, 137, 139
 Condorcet O' Connor A., 138n.
 Connelly K., 190n.
 Considerant V., 135
 Constant B., 67n., 164
 Conte G., 19
 Conti F., 126n.
 Cooper J. M., 141n., 143n.
 Corio S., 10, 181-193
 Cortese E., 130n.
 Costantini L., 78n.
 Crispi F., 130
 Cristante S., 73n.
 Cristo, 20, 21 (v. anche Gesù)
 Croly H., 142-148
 Curina A., 177n.
 D'Alembert J. B., 58, 68n., 100n.
 D'Orazio E., 131
 d'Orsi A., 171n.
 Dahrendorf R., 18n., 48-53
 Dardot P., 9, 151-160
 De Gaulle C., 46, 84
 De Ligio G., 46n.
 De Maria C., 132n.
 De Mattei R., 106, 109n.
 de Sanctis A., 7, 171n., 172n., 173n.
 Degli Oddi I., 171n., 179n.
 Deleuze G., 93, 101
 Della Peruta F., 106n., 108n., 111n., 112n.,
 127n.
 Dewey C., 146
 Di Paola P., 181, 184, 187
 Diaz F., 66n.
 Dio, 20, 21, 44, 112n., 149
 Duguit L., 15
 Dutschke R., 48
 Encreve A., 134n.
 Enei B., 172n., 175n., 176n.
 Engels F., 79
 Estlund D., 39n.
 Fabbri L., 189n.
 Fanoli G., 77n.
 Faracovi O. P., 173n.
 Fedele S., 184n.
 Feld S. L., 38n., 39n.
 Ferrari G., 108-111, 126, 127n.
 Ferro M., 152
 Ferrone V., 66n., 67n.
 Filangieri G., 8, 65-71
 Forcey C., 143n.
 Francescaglia F., 174n.
 Frigerio C., 189
 Funaro A., 177n.
 Gabellone A. R., 10, 181, 190n.
 Galasso F., 184
 Galbraith J. K., 85
 Galli G., 89
 Gatti R., 39n.
 Gauchet M., 192
 Gentile G., 168n.
 Gesù, 20 (v. anche Cristo)
 Giannetti R., 8, 35
 Gibson A., 64n.
 Ginocchi M., 77n.
 Giordano F. M., 45n.
 Giorello G., 14n.
 Giovanni, 20
 Giulietti F., 189n.
 Goldmann E., 190
 Goodwin C. D., 74n.
 Gould L. L., 142n., 143n.
 Gray J., 69, 70n.
 Griffio M., 9, 133
 Grofman B., 38n., 39n.
 Grossi G., 57n.
 Guizot F., 124n.
 Gunn J. A. W., 58n.
 Habermas J., 41, 57n., 73n.
 Hamilton A., 51, 59n., 75n., 146
 Harbaugh W. H., 143n.
 Hardt M., 151, 155, 156
 Harrington M., 85
 Hegel G. W. F., 115
 Hérault de Sechelles M. J., 140

- Herling G., 83
 Hill C., 77n.
 Hobbes Th., 40, 57, 61
 Hobson S. G., 15n.
 Hofstadter R., 141n., 144n., 149
 Humboldt A., 130
 Hume D., 57-64
 Ingrao P., 14
 Iorio P., 112n.
 Jaspers K., 83, 84
 Jefferson T., 28, 71
 Kammen M., 142n.
 Kavanagh M., 190, 191
 Kelsen H., 20, 21, 45
 Klimke M., 49n.
 Kloppenberg J. T., 149n.
 Korsch K., 30
 Kropotkin P., 182, 183, 188-190, 193
 La Puma L., 107n., 108n.
 Labriola A., 129
 Lalouette J., 133n.
 Lapenna M., 152n.
 Larizza Lalli M., 189n.
 Lasch C., 147n.
 Latham E., 143n.
 Laval C., 9, 151-160
 Le Chapelier I., 18
 Ledru-Rollin A., 140
 Lefort C., 26, 115, 120
 Lenci M., 8, 57, 59n., 65
 Lenin V. U., 8, 73-81, 152-154
 Lepre A., 105n.
 Leverdays E., 131n.
 Lévy D. W., 143n.
 Lévy P., 9, 93, 97-101
 Link A. S., 142n., 143n.
 Lippman W., 8, 73-81, 143n., 146
 Locke J., 35n., 50, 57
 Lombardo Pellegrino E., 130, 131
 Longanesi L., 90
 Lugli D., 179n.
 Lupattelli A., 178
 Luxemburg R., 152
 Mably, de, G. B., 65, 66
 Macchi M., 126, 127, 128, 131
 Macdonald D., 83
 Machiavelli N., 117, 119, 120, 123, 124
 Macpherson C. B., 13, 14, 16, 17, 25, 30
 Madison J., 51, 66n., 75, 146
 Magri T., 61n.
 Malandrino C., 45n.
 Malatesta E., 181-193
 Mann A., 142n.
 Mann T., 187
 Maori A., 172n.
 Maranini G., 83, 86
 Marchi A., 78n.
 Martini M., 172n., 173n.
 Marx K., 9, 30-33, 50, 73-79, 93, 94, 115-119, 189
 Mascilli Migliorini L., 139n.
 Mastrangelo L., 10, 161, 163n.
 Matteucci N., 15n., 64n.
 Mattone A., 130n.
 Mayers Hundmann H., 189n.
 Mayol F., 189
 Mazzei F., 65n., 66n.
 Mazzini G., 108, 111, 126
 Mazzone S., 9, 93
 Mazzoni V., 184
 McCormick R. L., 142n., 143n.
 McDonald F., 142n.
 Melillo L., 9, 105, 106n., 110n., 111n.
 Mercadante F., 161n.
 Merlino F. S., 128, 129n.
 Mezzadra S., 160n.
 Michels R., 131, 132n.
 Miglio G., 105
 Miletta M. N., 130n.
 Mirabeau H. G., 43
 Modie G. C., 57n.
 Mometti F., 159n.
 Mondadori M., 14n.
 Montesquieu, 67n., 138n., 146, 166
 Morabito M., 140n.
 Moravia A., 83
 Moretti N., 16
 Morganti C., 7
 Mosca G., 50, 130, 153, 172n.
 Moscati G., 172n.
 Mussolini B., 189
 Mustè M., 163n.
 Negri A., 151, 155, 156
 Nitti F. S., 130n.

- Nordau M., 130n.
 Onufrio S., 107n.
 Orlando V. E., 161
 Ortega y Gasset J., 89
 Pagano M., 10, 171
 Paine T., 66n., 71n.
 Palazzolo C., 11
 Panizza C., 83n.
 Pankhurst S., 190, 191
 Pannekoek A., 30
 Parrington V. L., 142
 Parsons T., 50
 Pecora G., 67n.
 Pezzella M., 117n., 156n.
 Pinna P., 171n.
 Piovene G., 83
 Pisacane C., 9, 105-113, 126
 Platone F., 79n.
 Platone, 51, 191
 Poggio P. P., 49n., 193n.
 Pombeni P., 27, 28n.
 Ponzio Pilato, 20
 Portinaro P. P., 132n.
 Price R., 65, 69n., 70n.
 Proietti F., 9, 125, 128n., 129n., 132n.,
 135n., 136n., 140n.
 Przeworski A., 43n.
 Pupo S., 8, 57, 60n.
 Quinzio S., 87
 Quirico S., 8, 45
 Rabinowitch A., 152
 Raffaelli T., 173n.
 Ragona G., 189n.
 Ramsay Mac Donald J., 187
 Rancière J., 115, 120, 121
 Recchioni E., 189
 Regalzi F., 74
 Rensi G., 129n.
 Riker W. H., 42, 43n.
 Rittinghausen M., 9, 125-140
 Romano A., 105n., 107n.
 Romano S., 15
 Rooke B. E., 11n.
 Roosevelt F. D., 144n.
 Roosevelt T., 141-143
 Rosanvallon P., 29, 133n.
 Rosatelli J., 49n.
 Rosselli N., 108-110
 Rossi M., 171n.
 Rousseau J. J., 8, 18, 28, 35-43, 51, 67, 68,
 117, 119, 130, 135, 161, 164, 166
 Russi L., 106n., 108, 109n., 110n., 111
 Saitta A., 124n.
 Saja M., 130n.
 Salani C., 177n.
 Salvemini G., 177n.
 Santarelli E., 177, 179n.
 Santato G., 58n.
 Santonastaso G., 105n.
 Sartori G., 18, 57n., 80n.
 Sauvetre P., 158n.
 Savater A. F., 158n., 160n.
 Schlesinger A., 141n.
 Schmitt C., 25, 153
 Schumpeter P., 45, 50
 Sebastianelli P., 156n.
 Serra A., 8, 73
 Serrai A., 78n.
 Sieyès E. J., 35
 Sighele S., 130n.
 Silj A., 87n.
 Silone I., 83, 86, 88, 89, 91
 Simoncini A., 9, 151
 Smith S. A., 77n.
 Spaventa S., 163
 Speier H., 57n.
 Spencer H., 130
 Spinelli A., 83
 Spriano P., 111n.
 Stefanucci Ala A., 128
 Stettner E. A., 144n.
 Stewart J.B., 58n.
 Stuart Mill J., 50, 138n.
 Talmon J.L., 17
 Tartaglia F., 179
 Taylan F., 158n.
 Temple W., 59
 Testa A., 179
 Testi A., 142n.
 Testi P., 177n.
 Thomas J. L., 141n.
 Thorsen N. A., 143n.
 Tocqueville, de, A., 46, 73n.
 Togliatti P., 78n.

- Tomasello F., 9, 115
Tortoreto A., 173n.
Trainer J., 186
Trasimaco, 51
Trinchese S., 163n.
Uleri P. V., 136n.
Urbinati N., 42n.
Vacca G., 163n.
Veblen T., 75
Vecchi B., 153n.
Vernus M., 135n.
Verpeaux M., 140n.
Verri P., 57, 58n.
Vetter C., 106, 111
Voltaire, 57, 58
Vraniki P., 78n.
Waldron J., 39n.
Webb B., 19n.
Weber M., 50, 61
Wells H. G., 184
Weyl W., 143n., 147-149
Whelan F. G., 58n.
Wilcock J. R., 90
Wilson C., 182
Wilson W., 9, 141-147n.
Zappino F., 151n.
Zulianello M., 19n.

INDICE

ANDREA CATANZARO, ALBERTO DE SANCTIS, CARLO MORGANTI
Introduzione. Un'altra democrazia?
La democrazia diretta e le sue declinazioni.
Ragioni e struttura di un percorso di indagine 7

CLAUDIO PALAZZOLO
Prefazione. Oltre la democrazia rappresentativa? 11

CRITICHE ALLA DEMOCRAZIA DIRETTA

DAMIANO PALANO
La democrazia diretta e i suoi nemici.
Tempi e spazi di un progetto moderno 25

ROBERTO GIANNETTI
Limiti e aporie della democrazia rousseauiana 35

STEFANO QUIRICO
La democrazia diretta e i suoi critici nell'età del Sessantotto 45

OPINIONE PUBBLICA E INTELLIGENZA COLLETTIVA

SPARTACO PUPO
All'origine del moderno concetto di opinione pubblica:
David Hume e l'opinione come legittimazione politica 57

MAURO LENCI
Tra America e Francia: democrazia ed opinione pubblica
nel pensiero politico di Gaetano Filangieri 65

ANDREA SERRA Opinione pubblica o <i>epistéme</i> ? Il modello politico-rappresentativo di Vladimir Lenin e la critica di Walter Lippmann	73
CRISTINA BALDASSINI Democrazia, opinione pubblica e società di massa nelle analisi di «Tempo presente» (1956-1968)	83
STEFANIA MAZZONE La sovranità dell'intelligenza collettiva da Karl Marx a Pierre Lévy: democrazia nella società della conoscenza	93
LA DEMOCRAZIA DIRETTA COME DEMOCRAZIA DAL BASSO	
LEONE MELILLO Il comunismo di Carlo Pisacane	105
FEDERICO TOMASELLO Il motivo della «vera democrazia» nel giovane Marx e la sua ricezione nel dibattito francese di fine Novecento sulla democrazia «selvaggia».	115
FAUSTO PROIETTI Moritz Rittinghausen in Italia (1850-1920)	125
MAURIZIO GRIFFO Moritz Rittinghausen: un continuatore di Condorcet?	133
GIUSEPPE BOTTARO Elementi di democrazia diretta nel progressismo americano	141
ALESSANDRO SIMONCINI Critica del bolscevismo e democrazia del comune nella riflessione di Pierre Dardot e Christian Laval	151

	203
LUIGI MASTRANGELO La nuova democrazia diretta di Giuseppe Capograssi	161
MAURIZIO PAGANO Aldo Capitini e i Centri di Orientamento Sociale	171
ANNA RITA GABELLONE Silvio Corio e gli anarchici italiani in Gran Bretagna	181
INDICE DEI NOMI	195

Storia e Politica

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-collana.asp?col=Storia e Politica>



Pubblicazioni recenti

28. Mattia Torchia, *Diderot: politica, utopia e rivoluzione*, 2021.
27. Andrea Catanzaro, Alberto de Sanctis, Carlo Morganti (a cura di), *Un'altra democrazia? La democrazia diretta e le sue declinazioni*, prefazione di Claudio Palazzolo, 2021.
26. Fabio Di Giannatale, *Specchi danteschi. Letture politiche di Dante nel Risorgimento*, 2020.
25. Gabriele Carletti, *Melchiorre Delfico. Riforme politiche e riflessione teorica di un moderato meridionale*, seconda edizione riveduta e corretta, 2020.
24. Cinzia Rossi, *Cosimo I de' Medici e lo Stato di Siena tra Impero, Spagna e Principato Mediceo. Questioni giuridiche e istituzionali*, 2019.
23. Alessandro Arienzo, Stefano De Luca (a cura di), *Protego ergo obbligo. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*, 2019.
22. Cinzia Rossi, *Le città nobili della Toscana granducale (secoli XVII-XVIII)*, 2018.
21. Enrico Spagnesi, *Persona, dimensione nobiliare, nome. Saggio storico sui titoli di pochi e sul diritto di tutti in Italia*, 2018.
20. Mauro Lenci, *Uno spettro informe. Edmund Burke e l'«invenzione» della democrazia*, 2018.
19. Cinzia Rossi, *Giovanni Antonio Pecci e i suoi scritti sulla nobiltà senese*, 2015.
18. Danilo Barsanti, *Lorenzo Nelli. Politica e magistratura nell'Italia post-unitaria*, 2015.
17. Claudio Palazzolo, *La cultura politica britannica tra Ottocento e Novecento. Scenari interpretativi*, 2014.
16. Danilo Barsanti, *Come nasce una nazione. La politica dei governi toscani dal 27 aprile 1859 all'annessione*, 2014.
15. Cinzia Rossi, *La nobiltà civica senese nel Settecento delle riforme*, 2013.
14. Carmelo Calabrò, Mauro Lenci (a cura di), *Quale Risorgimento? Interpretazioni a confronto tra fascismo, Resistenza e nascita della Repubblica*, 2013.
13. Danilo Barsanti, *Giuseppe Toscanelli. "Er deputato de' Pontaderesi"*, 2013.
12. Carmelo Calabrò, *Storia e rivoluzione. Saggio su Antonio Gramsci*, 2012.
11. Mauro Lenci, *Il Leviatano invisibile. L'opinione pubblica nella storia del pensiero politico*, 2012.
10. Marcella Aglietti, *L'istituto consolare tra Sette e Ottocento. Funzioni istituzionali, profilo giuridico e percorsi professionali nella Toscana granducale*, 2012.
9. Mauro Lenci and Carmelo Calabrò (edited by), *Democracy and Risorgimento*, 2011.
8. Marco Cini, *Finanza pubblica, debito e moneta nel Granducato di Toscana 1814-1859*, 2011.
7. Danilo Barsanti, *Leopoldo Tanfani Centofanti. Patriota, archivista, erudito*, 2011.
6. Annamaria Galoppini, *Le studentesse dell'università di Pisa (1875-1940)*, 2011.

5. Cinzia Rossi, *Nobili, Patrizi e Cavalieri. Contributi alla storia dei ceti dirigenti toscani nel Settecento*, 2011.
4. Lucia Nocentini, *Prismi d'identità. Alla ricerca dell'unità dell'esperienza tra analogia e analisi trascendentale. Saggio su Kant*, 2010.
3. Danilo Barsanti, *Silvestro Centofanti. La vita e il pensiero politico di un liberale cattolico*, 2010.
2. Mauro Lenci e Carmelo Calabrò (a cura di), *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, 2010.
1. Claudio Palazzolo, *Tra Inghilterra e Italia. Incroci di storia del pensiero politico contemporaneo*, 2009.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2021

