

**ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE**

**11, 61, 2026**

**MAGGIO 2026**

**ENDOXA**

**Prospettive sul Presente**

**V:** Università  
degli Studi  
della Campania  
*Luigi Vanvitelli*  
*Dipartimento di Giurisprudenza*



 **MIMESIS EDIZIONI**

**ISSN 2531-7202**

*[www.endoxai.net](http://www.endoxai.net)*

**ISSN 2531-7202**



*Endoxa – Prospettive sul presente, 11, 61, MAGGIO 2026***POTERE AL POPOLO!**

- 7 PIER MARRONE *Potere al popolo! - Editoriale*
- 10 PIER MARRONE *Tre teoremi per il potere al popolo?*
- 16 FERDINANDO MENGA *Democrazia è potere al popolo? Sulla visione (probabilmente) “impopolare” di un giurista tedesco*
- 23 MARCO BASSANI *Il popolo: utopia, sogno, incubo della politica occidentale*
- 30 ROBERTO FESTA *Chi comanda davvero in democrazia?*
- 38 CARLO LOTTIERI *Democratizzare il potere o destatizzare il popolo?*
- 43 ROBERTA ADELAIDE  
MODUGNO *Potere al popolo vs. potere agli individui*
- 47 CRISTINA RIZZI GUELFÌ *Costruisco modelli in scala di confusione d'epoca*
- 51 ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA *Il tanfo*
- 54 CESARE VETTER *La costruzione discorsiva del popolo nella riflessione di Ernesto Laclau*
- 61 MATTIA ZULIANELLO *Il popolo dei populist*
- 66 *Informazioni sulla rivista*



**POTERE AL POPOLO!**



## POTERE AL POPOLO! - EDITORIALE



**PIER MARRONE**

Tutti conosciamo, almeno per averlo orecchiato numerose volte, il contenuto dell'**art. 1 della Costituzione della Repubblica Italiana**, che recita così: «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione.» Qualche tempo, alcuni transfughi del Partito democratico, addirittura fondarono un minuscolo partitino che si chiamava appunto Art. 1. Penso che si richiamasse ai **tre concetti di lavoro e di sovranità e di popolo**. Sono concetti che è facile mettere assieme in effetti, anche per la stessa etimologia dei democrazia, che noi disambighiamo con una parafrasi del genere: "potere del popolo". In realtà, il termine democrazia, che è entrato nel lessico politico attorno al V secolo a. C. in Grecia in origine indicava qualcosa di ristretto e forse più preciso, ossia il potere che deriva dall'insediamento territoriale, che è appunto il demos.

Il termine democrazia però indicava la costituzione di un corpo civico indifferenziato a partire dal suo insediamento territoriale e per questo non ebbe buona stampa presso filosofi come Socrate, che era fieramente antidemocratico, nonostante gli strafalcioni compiuti da **Martha Nussbaum** in alcune sue opere e principalmente nel suo *La monarchia della paura*, Platone, Aristotele. Tutti e tre pensavano che la democrazia fosse una corruzione di

qualche forma di governo, perché consegnava il governo ai più e non a coloro che sono capaci. Il fatto è che decidere su basi oggettive chi sia capace di governare e chi non lo sia non è impresa affatto semplice.

Chi governa dovrebbe avere delle conoscenze specifiche, certificate da titoli di studio? È molto discutibile crederlo. Nessuno nega la legittimità a governare dell'attuale presidente del consiglio italiano, **Giorgia Meloni**, che non è laureata. Un amico tempo fa mi disse che poiché devono governare i competenti al ministero della difesa deve andarci un militare, a quello della salute un medico, a quello dell'università un professore universitario. Tralascio per carità di patria il caso del ministero dell'università, perché semplicemente penso che l'università non possa essere riformata da coloro che hanno un evidente conflitto di interesse, poiché fanno parte della burocrazia universitaria. Ma nel caso della difesa sarebbe davvero una regola generale da seguire? Il ministro della difesa ucraino, **Mychajlo Fedorov**, è un giovane uomo che non ha fatto il servizio militare e che sembra, al momento, svolgere bene il suo ruolo in un conflitto che ha cambiato le regole del conflitto terrestre. E per quanto riguarda la sanità, per quale motivo dovrebbe essere chiaro che un professionista che sa tutto di malattie respiratorie o di chirurgia della mano abbia le capacità di dirigere un ministero? E per quanto riguarda il ministero del turismo? Un turista forse? O è meglio **Daniela Santanchè o Flavio Briatore**?

D'altra parte, anche riuscire a dire esattamente che cosa sia il popolo al quale appartiene la sovranità, che una volta era del re e dell'aristocrazia e oggi dei dittatori e degli autocrati, non è impresa precisamente semplice. Il popolo esiste sempre, anche quando non esercita la sovranità, ammesso sia lui a esercitarla? Oppure esiste solo in determinate circostanze? Quali sono queste circostanze? Le votazioni periodiche in una democrazia liberale? Ma quelli che non votano e rinunciano a esercitare quindi la sovranità fanno ancora parte del popolo? Si può fare parte solo temporaneamente del popolo oppure è una condizione permanente? Sembrerebbe che si debba dare una risposta negativa: non sempre si è parte del popolo, almeno di quello che esercita la sovranità. Allora sono parte del popolo solo quanti hanno il diritto di voto, ossia di esercizio individuale della sovranità. Ma nell'art. 1 della costituzione non si parla di esercizio individuale della sovranità, bensì si utilizza un nome collettivo, il popolo, appunto.

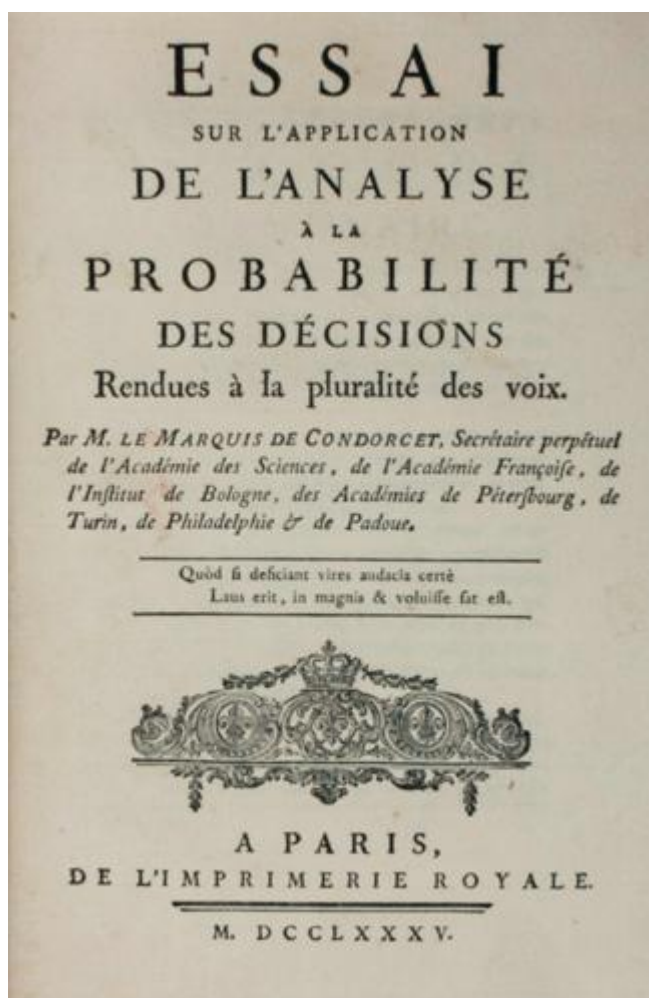
Chi è "dalla parte del popolo" fa parte del popolo? **Jean-Paul Marat**, il rivoluzionario francese di origine sardo-svizzera fondò il suo celebre giornale *L'Ami du peuple* per difendere i diritti del popolo dai nemici della rivoluzione. Quindi i controrivoluzionari non erano il popolo. Il popolo allora ha delle virtù positive, è progressivo, rivolto a edificare il regno della virtù nel futuro? Ma allora come si spiega l'appoggio di cui godono regimi reazionari, dittatoriali, autocratici fondati sul culto della tradizione, ossia di un passato mai avvenuto?

**Jean-Paul Sartre** nel monumentale *Critica della ragione dialettica*, un brillante, ma talvolta farraginoso, tentativo di riforma del pensiero marxista identifica la parte progressiva e rivoluzionaria della società, quella dedita, secondo lui, alla costruzione dei fasti della libertà dal bisogno, con il "gruppo in fusione", ossia con il gruppo che ha

un'unione profonda sulla base di un ideale profondamente interiorizzato. Un'unione fusionale come accade nell'orgasmo tra due persone che si amano. Il fatto è che questa unione fusionale dura quello che dura, ossia poco e la spontaneità, ammesso esista in questo caso, viene sostituita dall'organizzazione e dalla burocrazia. Insomma: per Sartre il popolo, la classe rivoluzionaria, che è la sua versione del popolo di Marat, è prodotta da un sentimento, che si esprime nella fusione. E chi non vuole essere parte del gruppo in fusione, chi non si sente pronto, chi vuole stare per conto proprio? Facile immaginare che fine possa fare.

Il popolo indeterminato è l'incunabolo del totalitarismo e della follia politica. La cura è affiancare, ma sarebbe meglio sostituire, all'esaltazione del popolo, alla febbre dell'*ami du peuple*, all'orgasmo del gruppo in fusione una solida burocrazia di pesi, contrappesi, leggi, regolamenti. È il *katéchon*, ossia ciò che trattiene, ciò che frena della **Seconda Lettera ai Tessalonicesi** di San Paolo. È ciò che impedisce al male di manifestarsi pienamente, spesso sotto le sembianze del bene.

## TRE TEOREMI PER IL POTERE AL POPOLO?



### PIER MARRONE

Il 19 novembre 1863 il presidente degli Stati Uniti d'America **Abraham Lincoln** pronunciò un discorso a **Gettysburg** per inaugurare il cimitero dove erano sepolti i soldati caduti combattendo in quella che è considerata la battaglia più sanguinosa della guerra civile americana. In quel discorso pronunciato da un Lincoln febbricitante, forse affetto da una forma lieve di vaiolo, è contenuta una definizione divenuta celebre della democrazia. La democrazia quella forma di governo dove il potere è l'espressione del **“governo del popolo, dal popolo, per il popolo”**. Insomma: sembrerebbe che il popolo si autogoverni, dal momento sorge dal popolo ed è esercitato dal popolo medesimo. Ma chi è questo popolo? Su questa questione, come è noto gli unionisti e i confederati avevano idee

piuttosto distanti, dal momento che proprio sull'idea di chi potesse in futuro fare parte del popolo esisteva un disaccordo e si provocò una frattura che si trascina da molto più di un secolo. Noi siamo portati a credere che Lincoln la pensa come noi, ossia che le sue parole interpretano il senso, indubbiamente ideale, di che cosa significhi un regime democratico. Un senso ideale, certo, che mal si adatta ai regimi liberal-democratici nei quali abbiamo la straordinaria fortuna di vivere, ma che rappresenta il limite asintotico da perseguire. Gli ideali, del resto, servono proprio a questo: sono dei modelli, ma devono essere dei modelli che ispirano azioni che gli agenti politici devono essere almeno in grado di compiere. In che modo? Attraverso le leggi, attraverso i processi di deliberazione informata che dovrebbero precedere la formulazione dei dispositivi legislativi, ad esempio. Nell'idea di "governo del popolo, dal popolo, per il popolo" c'è quindi un giudizio positivo, come è evidente. Si tratta, però, di capire se questo non sia più che altro un pregiudizio. In fin dei conti, la ragione per preferire un sistema politico a un altro dovrebbe risiedere nella sua capacità di prendere delle decisioni giuste in accordo con valori condivisi e iscritti nelle carte costituzionali. La democrazia è questo sistema? Recentemente, numerosi argomenti contro la democrazia sono stati sviluppati dalla cosiddetta critica epistocratica di **Jason Brennan** in un volume che si intitola, ovviamente, *Contro la democrazia*. È una critica diretta alle deficienze cognitive dei risultati democratici e degli argomenti che si avanzano per difendere la democrazia. Per Brennan le evidenze empiriche e le ricerche scientifiche conducono verso un risultato inequivocabile: la maggior parte dei cittadini che votano in una democrazia sono "hobbits" o "hooligans". Gli hobbit sono cittadini sostanzialmente disinformati, ma anche incapaci di fornirsi di un'opinione informata sulle questioni presenti nell'agenda politica dei diversi partiti. Gli hooligans sono, invece, cittadini che votano in base a generici rancori antisistema. Sono quelli che alimentano movimenti che in questo momento gli scienziati della politica raggruppano sotto l'etichetta di "populismi". Brennan, che è un libertario, non ha simpatia per nessuno di questi due gruppi, ma ha una preferenza paradossale per gli hooligans che almeno conoscono qualcosa a differenza degli hobbit che non sanno nulla. La maggior parte dei cittadini che partecipano alle elezioni possiedono tre caratteristiche comuni: sono irrazionali, ignoranti, disinformati. L'insieme aggregato di queste preferenze disinformate non genera buone politiche.

Generalmente, gli elettori sui grandi temi si esprimono a favore di politiche per le quali non voterebbero, se fossero bene informati in maniera razionale. Si pensi alle riforme dei sistemi pensionistici, che hanno una tecnicità notevolissima, ma il cui obiettivo è chiaro: mantenere il sistema previdenziale in equilibrio per permettere l'erogazione degli assegni anche a chi, in questo momento, non è in pensione. Per fare questo in società che invecchiano e fanno pochi figli è chiaro che è necessario aumentare l'età pensionistica. Nessun partito però ha nei suoi programmi elettorali un'esplicita indicazione in questo senso, perché gli farebbe perdere consensi. Ma un elettore informato dovrebbe precisamente votare a favore di chi sostiene riforme di questo genere, cosa che naturalmente non accade, perché gli elettori fanno convergere i loro voti su partiti che promettono o un mantenimento dell'attuale età di uscita dal lavoro o addirittura un abbassamento di questa età.

Che gli elettori siano disinformati, irrazionali, ignoranti è forse una conclusione eccessivamente pessimista, che sottovaluta le capacità cognitive sia della media degli individui sia le conoscenze informate che possono emergere dal dibattito pubblico. Potrebbe pur essere che mentre la maggior parte dell'elettorato sia privo delle competenze che dovrebbero condurlo a una selezione realmente informata dei candidati e delle politiche, una minoranza consistente che si affida con convinzione alle procedure democratiche mostri invece comportamenti informati e adeguatamente competenti. Questa minoranza potrebbe avere effetti sull'intero sistema decisionale. Talvolta, in effetti, è un intero sistema a poter essere competente, ricorda Brennan, anche se la maggior parte degli attori sociali che prendono parte alle interazioni di questo sistema invece non lo sono. L'esempio più aderente a questa idea di saggezza collettiva come proprietà emergente di un sistema è rappresentato dal sistema dei prezzi in un mercato competitivo. I prezzi coordinano in maniera automaticamente efficiente i comportamenti degli agenti, anche se la maggior parte degli agenti non ha affatto idea di come si raggiunga un equilibrio dei prezzi. Ci potrebbe essere un'analogia sostanziale tra il funzionamento di un mercato competitivo e un sistema politico democratico con selezione periodica dei governanti. Attori che sono singolarmente largamente incompetenti nelle loro ripetute interazioni produrrebbero in questi sistemi un risultato efficiente. Potrebbe quindi essere che forme specifiche di decisione democratica, che prevedano ad esempio vaste campagne di informazione preventiva e ampi dibattiti nel corpo elettorale, producano decisioni che siano migliori di qualsiasi forma alternativa.

Brennan nota che questa conclusione di solito è supportata dai sostenitori della democrazia in forza di tre teoremi.

- 1) Il primo è il cosiddetto *Miracle of Aggregation Theorem* chiamato **anche Theorem of the Wisdom of the Crowd**. Questo teorema afferma che in una votazione in cui partecipi un numero di persone sufficientemente ampio, gli errori dei singoli votanti tendono ad elidersi reciprocamente, facendo emergere la risposta giusta.
- 2) Il secondo è il *teorema della giuria di Condorcet*, che stabilisce che dovendo scegliere esiti dicotomici, se i decisori sono egualmente competenti, ovvero se la loro probabilità di prendere una decisione corretta è superiore a 0,5, allora le decisioni collettive prese a maggioranza si avvicinano sempre di più a una probabilità di 1, se o le competenze dei decisori aumentano o aumenta il loro numero.
- 3) Il terzo, il *teorema di Hong-Page* noto anche come *Diversity Trumps Ability Theorem* è una dimostrazione formale che in una votazione dove siano presenti differenti gruppi, omogenei al loro interno per una qualche condizione, il processo di decisione collettiva produce esiti migliori di un processo che si affidi invece all'abilità cognitiva individuale.

Hong e Page erano stati interessati all'emergenza dell'intelligenza collettiva, come talvolta viene chiamata, in particolare dalle politiche di *affirmative action* messe in atto da alcune università americane. Il risultato della loro dimostrazione non è solo che la diversità è migliore dell'omogeneità, ma anche che le decisioni giuste sono più frequenti in contesti

dove sono presenti gruppi diversificati. Questi potrebbero essere identificati con i diversi gruppi che chiamiamo partiti, che veicolano ideali e interessi diversi in un processo deliberativo democratico.

Tutti questi tre teoremi sono ritenuti dei supporti a favore di una concezione epistemica della democrazia, ma per Brennan la loro interpretazione potrebbe mostrare molto diversa. In realtà, c'è una sorta di peccato di origine in tutti questi tre argomenti, ed è quello di essere delle difese della dimensione epistemica della democrazia fatte in artificiose condizioni a priori. Tutte e tre queste dimostrazioni ci dicono che se a priori vengono soddisfatte alcune condizioni, allora a priori si otterrà un certo risultato. È una difesa piuttosto bizzarra per un sistema politico del quale si vorrebbe affermare la superiorità empirica se non addirittura la superiorità storica. Esistono, al contrario, numerose ricerche empiriche che mostrano che quando gli elettori hanno un livello di competenza inferiore alla competenza media degli esperti, gli errori che compiono tendono ad essere sistematici. È per Brennan un risultato fatale per chi difende la superiorità epistemica della democrazia, perché sembrerebbe mostrare che nella realtà non esiste nulla come un'intelligenza collettiva dei decisori. Inoltre, se un gruppo di decisori tende a prendere decisioni errate in maniera sistematica, è probabile che la distribuzione degli errori non sia casuale tra i decisori, ma sia anch'essa sistematica. Se questo è vero, allora non esiste nessun *Miracle of Aggregation*. Ancora: se i decisori fanno errori sistematici, questo sembra essere fatale anche per il teorema della giuria di Condorcet. Ma lo è anche per il teorema di Hong-Page, dal momento che la diversità cognitiva dei decisori potrebbe voler solo indicare che i decisori hanno dei modelli del mondo che sono errati in maniera diversa.

Tutti i tre teoremi condividono un'assunzione irrealistica, ossia che i decisori non siano sistematicamente in errore nelle loro scelte, mentre le evidenze empiriche sembrano suggerire precisamente il contrario. Quindi, se le condizioni empiriche vanno in una direzione decisamente contraria a quanto suggerito da un'interpretazione in termini di democrazia epistemica dei loro risultati, allora questi dovrebbero essere intesi come una critica delle procedure democratiche e non una loro difesa.

L'argomento che alcuni difensori degli argomenti a priori a favore della democrazia epistemica hanno utilizzato, ossia che i governanti dopo le elezioni tendono ad adottare decisioni politiche che o vanno in senso contrario a quanto manifestato dagli elettori o sono decisioni che mai sono state sottoposte al vaglio del corpo elettorale, segnalerebbe proprio quanto i critici della democrazia sostengono, ossia che sistematicamente gli elettori sbagliano a fare le scelte corrette. Si dovrebbe piuttosto spiegare come una dimostrazione a priori può confutare un'evidenza empirica oppure opporre a un'evidenza empirica un'evidenza empirica migliore. Ma molti sostenitori della democrazia epistemica ritengono invece che la regola della maggioranza in determinate condizioni vincolate produca un esito migliore rispetto a qualsiasi procedura che democratica non sia. Tuttavia, è realistico pensare che la procedura democratica sia in linea di principio migliore di *qualsiasi* altra procedura di decisione politica? Avere questa credenza, non significa solo ritenerla persuasiva in un contesto di difesa della democrazia epistemica, ma essere immotivatamente ottimisti sull'interpretazione dei risultati dei teoremi.

Prendiamo ad esempio l'idea che sostiene che la diversità cognitiva dei decisori costituisce un valore epistemico. Questa diversità deve probabilmente riguardare un insieme di fattori che vanno da una differenza nella rappresentazione dei problemi, a una differenza nella divisione dei problemi all'interno di insiemi diversi, a una differenza nel modo di generare diverse soluzioni a problemi simili o identici, a una differenza nell'individuazione dei nessi causali. Questi sono elementi presenti in tutti e tre i teoremi, ma sono particolarmente enfatizzati, così mi sembra, da quello di Hong-Page, il quale afferma che aumentare la diversità cognitiva aumenta il potere predittivo di ogni sottoinsieme di decisori sufficientemente uniforme sotto qualche aspetto. Il fatto è che Page stesso ha rilevato una cosa ovvia, ossia che gli elettori possono prendere decisioni che non sono affatto sagge o corrette, magari perché influenzati da pregiudizi sistematici. Ci sono poi anche altri fattori ai quali dovremmo essere sensibili, ad esempio la tendenza di gruppi numerosi a seguire capi carismatici. Se gruppi sufficientemente vasti seguono capi carismatici che hanno programmi politici vaghi e imprecisi, anche le opinioni di questi gruppi saranno vaghe e imprecise. È necessario che ci chiediamo se nella pratica reale gli elettori sono influenzati dal carisma personale di leader particolarmente influenti o non sono piuttosto razionalmente impegnati nella ricerca della verità? La diversità dei gruppi di cui parla il teorema di Hong-Page è una cosa positiva se questi gruppi già possiedono abilità cognitive. Magari non è necessario siano degli esperti qualificati per ognuna delle decisioni da prendere per decidere razionalmente quale partito votare in base alla congruenza dei propri obiettivi e ideali con un particolare programma politico, ma i decisori devono essere sufficientemente e generalmente sofisticati. La conclusione che ne trae Brennan è che non è tanto la diversità cognitiva a generare soluzioni corrette, ma la competizione tra modelli causali e predittivi sofisticati. Quindi, sarebbe coerente con il teorema di Hong-Page sostenere delle limitazioni al diritto di voto e non interpretarlo assieme agli altri due come un sostegno alle capacità epistemiche della democrazia a suffragio universale. Questi teoremi potrebbero indicare una cosa ben differente, ossia che è bene avere un'epistocrazia che si avvalga di un numero sufficiente alto di gruppi diversi tra di loro o di decisori indipendenti tra di loro (Condorcet).

Le ragioni per pensare che la democrazia non sia uno strumento epistemico superiore a ogni altro sistema epistocratico stanno nei fatti, ma potrebbero anche stare in una differente interpretazione dei risultati formali dei teoremi. Nell'uno e nell'altro caso rimane inesausta la domanda: perché preferire la democrazia? Klemens von Metternich sosteneva che "Gli abusi del potere generano le rivoluzioni; le rivoluzioni sono peggiori di qualsiasi abuso. La prima frase va detta ai sovrani, la seconda ai popoli." Potrebbero essere dei buoni motivi entrambi. Forse perché è il sistema che meglio, per quanto sempre imperfettamente protegge dagli abusi del potere e dai disastri sistemici che possono derivarne. Forse perché è un sistema così imperfetto da favorire i compromessi e i compromessi diminuiscono il rischio di conflitti violenti; forse perché il sistema di divisione dei poteri e l'esistenza di un quarto potere nell'informazione riduce gli abusi che il potere, per sua stessa natura è portato a perpetrare; forse perché le democrazie non si fanno guerra tra di loro, almeno fino a

quando Trump non penserà di prendere la Groenlandia con la forza militare, ammesso ci sia poi una cerchia sufficientemente estesa che glielo consenta, poiché anche lui è soggetto a controllo e non può fare sempre quello che gli passa per la testa la mattina in cui si è svegliato male e, magari, ha litigato con Melania. Forse per altre ragioni ancora, ma già queste mi sembrano ragioni sufficienti.

# **DEMOCRAZIA È POTERE AL POPOLO? SULLA VISIONE (PROBABILMENTE) “IMPOPOLARE” DI UN GIURISTA TEDESCO**



**FERDINANDO MENGA**

Che il potere appartenga al popolo e venga esercitato dal popolo costituisce l'assunto di fondo di ogni pensiero espressamente democratico, nonché l'unità di misura per valutare lo stato di salute stesso di tutte le compagini che si riconoscono esplicitamente in tale regime. La domanda che, di conseguenza, è necessario porsi sin da subito in tale contesto – e che è bene articolare con qualche approfondimento filosofico – è la seguente: in che modo, *democraticamente*, il popolo si costituisce col, accede al, ed esercita il, proprio potere? Su questa serie di questioni intimamente connesse sembra che la risposta prevalente sia quella restituita dall'opzione tradizionalmente dominante della **democrazia diretta**. Visione secondo la quale, in effetti, il popolo – al netto di tutti gli impedimenti tecnico-procedurali e le difficoltà empiriche d'esercizio di governo – è connotato in modo tale per cui si esprime tanto più autenticamente e pienamente attraverso il proprio potere, quanto più a questo potere accede in modo integrale, trasparente e immediato.

Non è mia intenzione incedere qui con ulteriori commenti su quanto questo **paradigma dell'autenticità democratica** abbia fatto da filo conduttore a numerosi discorsi istituzionali lungo l'intera storia del pensiero politico (partendo dal modello ateniese classico fino a giungere alle varie riprese moderne e contemporanee di stampo rivoluzionario). Mi interessa piuttosto intrattenermi con le voci dissonanti rispetto a un tale quadro. Sì, perché, come spesso accade, è mediante un esercizio ermeneutico che procede per differenza e contrasto che si riescono a inquadrare al meglio i fenomeni sottoposti ad analisi.

In particolar modo, tra le prospettive discordanti, mi sembra interessante chiamare all'appello quella di un importante giurista tedesco scomparso quasi un decennio fa: **Ernst-Wolfgang Böckenförde**. Certamente, la celebrità di questo maestro del costituzionalismo contemporaneo è legata soprattutto a una sua importante formula (che ne porta notoriamente il nome: «**Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire**») e che riguarda il rapporto problematico e mai risolto tra le pretese di stampo secolarizzato dello stato liberale, da un lato, e l'elemento religioso che continua a incidervi, dall'altro. Non è, però, a questa questione che voglio qui rivolgermi. Mi intratterò, invece, con la meno conosciuta – ma non per questo meno feconda – teoria della democrazia di questo autore.

I lineamenti essenziali di una tale teoria, scanditi e disseminati in diversi scritti – molti dei quali purtroppo non ancora tradotti in italiano –, sono particolarmente degni di nota poiché, a mio avviso, condensano una visione che non si limita unicamente a mitigare la versione immediatista della democrazia tramite una prospettiva politica che tende a difendere l'importanza dell'elemento contrapposto: vale a dire, quello mediato della **rappresentanza**. A ben vedere, Böckenförde compie, invece, un passo ulteriore e più radicale: mostra, in effetti, quanto la **mediazione** costituisca, invero, il **tratto strutturale** stesso di ogni possibile articolazione democratica. Per di più, attraverso il suo **intento decostruttivo**, arriva al punto di esibire altresì come un tale tratto, lungi dall'eclissarsi nelle espressioni democratiche immediate, costituisce di queste l'intimo – per quanto spesso

opacizzato – presupposto. Risultato di fondo di una tale prospettiva d'insieme di Böckenförde è che, dunque, non il presunto governo democratico diretto rivelerebbe lo standard di massima democraticità, con la conseguenza che la deviazione rappresentativa sarebbe motivata solo da mere esigenze pratico-empiriche. Piuttosto, il dispositivo della rappresentanza attraversa il tessuto della democrazia da parte a parte.

Come è facile intuire, in un momento epocale come quello attuale, in cui l'inclinazione democratica immediatista sembra spadroneggiare in varie forme, una visione come quella di Böckenförde si profila come opzione alquanto impopolare. Ma, proprio per questo, non da marginalizzare, quanto piuttosto da tematizzare esattamente nel contrappeso teorico che veicola. Contrappeso, questo, che culmina, in ultima analisi, nel vedere la realizzazione o il ripristino di un “più di democraticità” non – come nel modello contrapposto – nell'esercizio di un governo diretto, ma in un approfondimento radicale del dispositivo della mediazione politica.

## II

Ripercorriamo, dunque, alla luce di questi elementi raccolti, i tratti fondamentali del discorso di questo importante giurista tedesco.

Va da sé, anzitutto, che Böckeförde, sulla base di quanto appena evidenziato, si opponga in modo deciso all'idea tradizionale predominante, secondo cui la democrazia diretta costituirebbe il modello ideale e quella mediata una forma imperfetta o degradata: per la precisione, una sorta di male necessario o concessione tecnica dovuta al fatto che il governo diretto, per quanto auspicabile, risulterebbe, però, fattualmente irrealizzabile a causa delle estese dimensioni territoriali e dell'elevato numero dei cittadini tipici degli stati moderni.

La riflessione di Böckenförde si concentra, in effetti, sulla critica all'illusione dell'immediatezza democratica. La tradizione politica occidentale ha spesso identificato la democrazia autentica con l'identità tra governanti e governati. Tale impostazione affonda le sue radici nell'**Atene classica**, viene rilanciata da **Rousseau** con il principio dell'inalienabilità della sovranità popolare e riappare nelle **esperienze rivoluzionarie moderne**, come quella, ad esempio, delle *township* americane e della Comune di Parigi. In tutte queste declinazioni il popolo appare come un soggetto unitario capace di esprimere direttamente una volontà immediata. Da qui deriva la convinzione che ogni elemento rappresentativo introduca una distanza tra popolo e potere, riducendo il grado di democraticità del sistema politico.

Böckenförde smonta risolutamente questa impostazione. Mostra che si fonda su un vero e proprio errore teorico. Il popolo, infatti, non possiede nulla che possa assomigliare a un qualcosa come una volontà già data, compatta e immediatamente disponibile. La **volontà popolare** non esiste come un che di preconstituito e tale da dover essere soltanto espresso: è invece diffusa, indeterminata e priva di forma. Proprio per questo necessita di un processo di rappresentazione produttrice. La mediazione politica non si limita allora a riflettere una volontà preesistente, ma contribuisce a costituirlo. È attraverso il confronto politico, l'elaborazione pubblica dei problemi, l'azione dei partiti, dei movimenti e delle istituzioni

rappresentative che il popolo acquisisce consapevolezza di sé e della propria volontà collettiva.

La mediazione rappresentativa assume, di conseguenza, un **carattere creativo e responsivo**. È creativa perché rende visibili esigenze, domande e orientamenti che altrimenti resterebbero dispersi nella società. Il popolo non parla spontaneamente con una voce unica e unitaria: è la mediazione politica stessa che porta al linguaggio le istanze collettive, organizzandole in programmi, decisioni e orientamenti condivisi. Allo stesso tempo, però, questa mediazione non è semplicemente arbitraria – e di qui emerge il tratto responsivo. Elemento responsivo costituito, nello specifico, dal fatto che la prestazione rappresentativa, lungi dal produrre quel che sia in modo semplicemente rapsodico, è piuttosto strutturalmente ancorata a un'aspirazione prospettica d'adeguamento alle aspettative e al riconoscimento circolanti nella base popolare. La rappresentanza è dunque responsiva nel senso che nasce dal basso, raccoglie anticipatamente bisogni e richieste sociali, restando costantemente sottoposta al giudizio prospettico ed effettivo dei cittadini.

Da questa impostazione deriva un tratto critico-decostruttivo decisivo nell'impostazione di Böckenförde: mostrare come anche gli strumenti che sembrano incarnare la democrazia diretta contengono, al contrario, elementi già sempre rappresentativi. Esempio principe per Böckenförde, in tal senso, è l'istituto del **referendum**. Apparentemente esso realizza, infatti, l'espressione immediata della volontà popolare; in realtà, invece, il popolo si limita a rispondere a una domanda formulata da altri; domanda, per l'appunto, prodotta attraverso una prestazione rappresentativa. La questione decisiva diventa allora chi decide il quesito, in quale momento, con quale formulazione e per quali finalità. Anche nel referendum interviene, in tal senso, una mediazione che orienta il processo democratico.

Lo stesso vale per l'**iniziativa popolare**. Anche qui – ci avverte Böckenförde – non è il popolo nella sua totalità ad agire spontaneamente e direttamente, ma sono gruppi, associazioni o individui che sollecitano, promuovono e organizzano l'iniziativa. Dietro ogni mobilitazione popolare esiste, perciò, sempre un'attività di direzione e organizzazione che rende possibile l'azione collettiva stessa. La democrazia diretta, in tale prospettiva, non elimina la rappresentanza: semplicemente la nasconde – questa è la conclusione di Böckenförde.

L'autore amplia poi il suo ragionamento analizzando la struttura concreta delle società moderne. Ogni collettività politica è caratterizzata da pluralità, differenze interne e frammentazione. Non esiste un "noi" compatto e omogeneo capace di autodeterminarsi immediatamente. Perché una comunità possa agire come unità politica occorre, dunque, un processo di coordinamento e organizzazione. Servono soggetti che assumano iniziative, raccolgano consensi, orientino il dibattito e trasformino le molteplici istanze sociali in decisioni collettive. In assenza di tali **organi direttivi**, la volontà del popolo resterebbe dispersa e inefficace.

La rappresentanza appare, pertanto, alla luce di tutto questo, in ultima analisi, come condizione costitutiva dell'azione politica democratica. Non è un'aggiunta esterna, ma ciò

che consente alla pluralità sociale medesima di diventare unità politica. Gli organi rappresentativi non si limitano a eseguire decisioni già prese dal popolo: essi contribuiscono a creare quella stessa unità d'azione senza la quale il popolo non potrebbe esercitare alcun potere effettivo.

### III

È sulla base di questa presa di posizione complessiva che Böckenförde matura pertanto un perentorio rifiuto dell'idea che la democrazia rappresentativa sia una forma politica inferiore tale da dover essere riusata o, quanto meno mitigata, orientandola al modello immediatista. Posta in gioco autenticamente democratica per l'istituzione moderna è, invece, sempre secondo Böckenförde, quella di cercare di rendere la mediazione politica stessa autenticamente democratica, configurando così istituzioni capaci di mantenere un legame costante tra rappresentanti e popolo.

A questo scopo il giurista tedesco individua alcune condizioni fondamentali. La prima è la **legittimazione democratica degli organi rappresentativi**. I rappresentanti devono essere scelti dal popolo e devono poter essere revocati attraverso il processo elettorale. La democrazia si fonda dunque su una "catena di legittimazione" che collega continuamente il potere politico al popolo.

La seconda condizione riguarda l'**autonomia dei rappresentanti** rispetto al mandato imperativo. Un rappresentante non può limitarsi a eseguire meccanicamente le istruzioni dei propri elettori, perché in tal caso rappresenterebbe soltanto interessi particolari. Egli deve invece agire nell'interesse del popolo nel suo insieme. La rappresentanza democratica richiede quindi indipendenza decisionale, ma anche responsabilità politica.

La terza condizione è costituita dalla presenza di **meccanismi di controllo democratico**. Elezioni periodiche, libertà di stampa, diritto di associazione, pluralismo politico e libertà di opinione sono strumenti indispensabili affinché il popolo possa controllare costantemente l'operato dei rappresentanti. Senza questi strumenti la rappresentanza rischierebbe di trasformarsi in dominio oligarchico.

Fondamentale è poi il **ruolo della Costituzione**, che stabilisce i principi e i limiti entro cui il potere rappresentativo può esercitarsi. La rappresentanza democratica non è arbitrio della maggioranza, ma esercizio del potere entro un quadro giuridico condiviso che tutela libertà, diritti e pluralismo.

In questo contesto referendum e iniziativa popolare non vengono eliminati, ma reinterpretati. Essi non rappresentano la vera essenza della democrazia contrapposta alla rappresentanza, bensì strumenti integrativi e correttivi del sistema rappresentativo. Servono a rafforzare il controllo democratico sul potere politico, non a sostituirlo integralmente.

Böckenförde distingue inoltre tra **rappresentanza formale e rappresentanza contenutistica**. La rappresentanza formale riguarda il sistema giuridico attraverso cui gli organi politici vengono autorizzati dal popolo ad agire in suo nome. Questa garantisce stabilità istituzionale e continuità dello Stato. Tuttavia, la sola rappresentanza formale non basta a realizzare una vera democrazia. È necessaria anche una rappresentanza

contenutistica, cioè la capacità concreta delle istituzioni di interpretare e realizzare le esigenze reali della collettività.

Questa dimensione contenutistica non può essere garantita una volta per tutte, poiché dipende da un processo continuo di riconoscimento reciproco tra base popolare e rappresentanti. I cittadini devono potersi riconoscere nelle decisioni politiche, pur nella pluralità delle opinioni e degli interessi. La rappresentanza democratica è quindi un processo dinamico e storico, mai definitivamente compiuto.

Per evitare che la rappresentanza degeneri in puro formalismo, Böckenförde insiste sul concetto di **responsabilità pubblica**. I rappresentanti devono concepire il proprio ruolo come un ufficio orientato al bene comune e non come semplice strumento di interessi privati. L'azione politica democratica richiede perciò senso del dovere, responsabilità verso la collettività e capacità di mantenere vivo il rapporto fiduciario con il popolo.

Allo stesso tempo, però, il popolo non può essere ridotto a una massa passiva che si limita ad approvare o respingere decisioni prese dall'alto. La democrazia vive soltanto se esiste uno **spazio pubblico attivo**, attraversato dal confronto politico, dalla partecipazione e dal **pluralismo sociale**. La rappresentanza democratica nasce infatti dall'interazione continua tra iniziativa politica dall'alto e riconoscimento dal basso. Dinamica del riconoscimento dal basso che, però, si badi bene, non riesuma, a suo modo e surrettiziamente, una pulsione immediatista, ma, piuttosto, rinvia anch'esso al percorso formativo e dinamico della mediazione sociale.

#### IV

In conclusione, la riflessione di Böckenförde conduce a una ridefinizione profonda dell'idea di democrazia come potere del popolo. Il popolo non esercita il proprio potere eliminando ogni mediazione, ma costruendo istituzioni rappresentative capaci di trasformare la pluralità sociale in volontà politica condivisa. La democrazia non coincide dunque con l'immediatezza, bensì con un processo storico e istituzionale in cui il popolo autorizza, controlla, giudica e rinnova continuamente i propri rappresentanti.

La vera sfida democratica non consiste allora nel sostituire la rappresentanza con una presunta purezza della democrazia diretta – opzione, quest'ultima, che può giungere fino a strizzare l'occhio a forme fusionali in cui i contorni tra un leaderismo di destra e un populismo di sinistra tendono a confondersi –, ma nel rendere la rappresentanza maggiormente responsabilizzata, partecipata e aperta al riconoscimento collettivo. Solo in questo modo – così sembra suggerirci ancora Böckenförde – il potere può realmente appartenere al popolo ed essere esercitato in suo nome, evitando tanto l'illusione dell'immediatezza quanto il rischio opposto di un potere separato dalla società.

Il banco di prova delle arene politiche contemporanee – contaminate, come sono, da dispositivi di mediazione sempre più opachi, frammentati e inflazionati a causa della proliferazione e intensificazione tecnologica – certamente rende una tale prospettiva della rappresentanza di difficile realizzazione. Tuttavia, a fronte di questa difficoltà di

magnitudine inedita, non è certamente la fuga in soluzioni politiche fusionali la risposta. Piuttosto – ci raccomanderebbe Böckenförde –, la risposta è semmai quella di una concentrazione ancora più convinta circa la valenza etica stessa della rappresentanza, ovvero l'adesione all'**atto di responsabilità radicale** a questa connessa.

# IL POPOLO: UTOPIA, SOGNO, INCUBO DELLA POLITICA OCCIDENTALE



MARCO BASSANI

## 1. Un oggetto enigmatico

Partiamo da una constatazione: il popolo non esiste (ontologicamente, e se esistesse non avrebbe volontà essendo al massimo un costruito simbolico). Non nel senso in cui esiste una sedia, un temporale o un debito pubblico. Eppure da almeno due millenni e mezzo la teoria politica occidentale non fa altro che parlarne, invocarlo, descriverlo in ogni modo. Pochi concetti hanno avuto una rielaborazione così insistente.

La differenza con la nazione è illuminante. Il nazionalista più sfrenato riconosce alla nazione uno statuto storico: le nazioni si costruiscono, si disfano, si ridisegnano nei trattati di pace; sono il prodotto di eserciti e narrazioni etno-linguistiche, non di rado inventate (come nella mitopoiesi italica). Il popolo invece vive come dato assoluto, preesistente a qualunque mediazione concettuale. Esiste prima dello Stato, prima del diritto, in un certo senso anche prima della storia stessa. È un *prius* che rimanda direttamente all'avventura umana sul pianeta e appare come un elemento chimico: c'è nella tavola degli elementi della politica, alla stessa stregua del territorio e dell'ordinamento giuridico. Ha un solo volto, non ha bisogno di vivere come finzione mistico-teologica. Si vede, grida, non di rado vota e scende in piazza.

E tuttavia, quando si va alla ricerca di frazioni di popolo, si scruta chi davvero manifesta, si cerca di capire cosa vogliono esattamente e se rappresentano qualcosa al di là di se stessi, come minimo va in frantumi l'idea di unità. Le maggioranze sono coalizioni di minoranze,

e il popolo si rivela coalizione dell'unica minoranza che davvero esiste. Come sosteneva Ludwig von Mises: «Solo l'individuo pensa. Solo l'individuo ragiona. Solo l'individuo agisce».

Se il re medievale aveva bisogno di due corpi – l'uno mortale e l'altro immarcescibile, come ha raccontato Ernst Kantorowicz – per sopravvivere simbolicamente alla propria morte biologica, il popolo non ha alcun bisogno di simili finzioni. Occupa uno spazio-tempo ben definito da innumerevoli generazioni e trova la propria certezza in un dato esistenziale immediato. Eppure, a ben guardare, la sua unità è altrettanto fittizia di quella del corpo mistico del re. Solo che è molto più difficile da smontare, perché il popolo non indossa corona né abiti talari: si mimetizza perfettamente con la realtà.

Come ha mostrato Edmund Morgan in *Inventing the People* (1988), il popolo non è stato una scoperta, ma un'invenzione. Un'invenzione tardiva: non nell'antichità classica, non nel Medioevo, ma nel Seicento inglese, ad opera dei *Levellers*, che per primi sognarono di trasferire la sovranità dal corpo del re al popolo, trasformando una finzione giuridica in un mito politico destinato a travalicare ogni limite. Non che prima del Seicento non esistesse un popolo, figurarsi, ma il popolo acquisisce una nuova centralità perché deve dar corpo alla moderna sovranità che sta per lasciare la figura del Re. Prima di allora il popolo era come il coro delle tragedie greche: stava sullo sfondo, era tanto evocato quanto tenuto in disparte, e non godeva di quella dignità teorica che lo avrebbe reso il perno della politica moderna.

## 2. Aristotele scoperchia il vaso di Pandora

Per capire da dove viene questo guazzabuglio di nome popolo bisogna tornare, come sempre, ad Atene. Il *demos* è fin dall'inizio un concetto percorso da tensioni irrisolte, e Aristotele, alla ricerca della sistematicità, fa di tutto per tenerle insieme senza riuscirci del tutto.

La *polis* aristotelica è la forma di vita propria dell'uomo: non un contratto, non un'invenzione, ma il risultato necessario di un processo naturale di aggregazione. L'uomo è *zòon politikòn*, animale da *polis*, non per vocazione o capriccio, ma per natura. Fuori dalla *polis* si è bestia o dio e sicuramente non si vota. Su questo sfondo, Aristotele elabora la prima grande teoria sistematica delle forme di governo, nella quale il popolo esce dal cilindro come il coniglio del prestigiatore. Le forme sono tre — sei con le degenerate, sempre pronte a prendere il posto di quelle pure. La monarchia degenera in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia, e la *politeia* – l'autogoverno armonico dei cittadini liberi – degenera in democrazia, il governo del solo *demos*, della massa povera e rozza, forte unicamente del numero e dei bassi istinti.

Mentre per Platone le forme di governo sono degradazioni successive di un'unica forma ideale (la *polis* retta dai filosofi) Aristotele inaugura il relativismo politico: ogni forma può essere buona o cattiva a seconda che serva l'interesse comune o quello di chi governa. Se Platone affida il governo al sapere, Aristotele apre uno spazio alla deliberazione dei molti. È qui che scoperchia il vaso di Pandora.

Fondando sul numero la tripartizione delle forme di governo, Aristotele aveva spalancato una porta che nessuno sarebbe più riuscito a chiudere. Il popolo, la totalità numerica dei cittadini, diventa da quel momento più reale del re, che è uno solo e perciò più riconoscibile delle élite che governano. Il popolo è ovunque e legittima ogni cosa: piazza, foro, assemblea, mercato. È il rumore di fondo della storia. Chiunque voglia governare dovrà fingere di fare i conti con questo rumore, cercando di interpretarlo, amplificarlo, silenziarlo o rappresentarlo.

Vale la pena notare che Aristotele stesso non nutriva grande simpatia per il demos. Al sapere assoluto del filosofo-re platonico non contrapponeva la voce del popolo, ma qualcosa di molto cauto: un sapere sedimentato, la saggezza anonima che le generazioni depositano nelle istituzioni e che nessun individuo per quanto geniale possiede da solo. Il demos senza guida era per lui una forza caotica, non una promessa di emancipazione. Significativamente, la politeia compare nel sistema aristotelico quasi come un caso limite, una figura di completamento logico e di chiusura più che una proposta politica concreta. La discussione vera riguarda le forme degenerate: olocrazia e democrazia. È lì che il pensiero deve esercitarsi, giacché la forma pura appare illusoria fin dal principio.

Possiamo solo immaginare le discussioni fra Aristotele e Teofrasto al Liceo. «Devo inserire il popolo che si governa da solo per il bene del popolo stesso». «Ma non ha alcun senso: vuoi passare per un utopista, proprio tu che sarai considerato il più metodico e scientifico fra i filosofi?» «Lo faccio perché amo la sistematicità, e visto che tutto si basa sul numero dei governanti devo chiuderlo così: uno, pochi, tutti». «Rimarrà un caso di scuola». «Speriamo...». Ma le speranze di Aristotele e Teofrasto andarono deluse. Dai tempi del Liceo in poi i tentativi, almeno teorici, di concepire l'autogoverno popolare si sono susseguiti senza posa.

Poco al di là del mare i Romani costruivano una nozione di *populus* in contrapposizione alla massa indistinta della plebe. Il *populus* è una costruzione giuridica: la comunità dei cittadini organizzata, il corpo civico nella sua interezza, definito dalla cittadinanza e dalla capacità di portare le armi. La formula *Senatus Populusque Romanus* (SPQR, sigla che si legge ancora oggi sui tombini di Roma) esprime una diarchia: il Senato, organo dell'aristocrazia e della memoria istituzionale, e il Popolo, che si esprime nelle assemblee. I due poli sono distinti e in tensione permanente, e questa tensione è, per i Romani, la costituzione stessa. Il *populus* romano è una categoria esclusiva che si finge inclusiva: questo rimarrà uno dei tratti permanenti del concetto, una finzione fintamente aperta alle moltitudini.

### **3. Rousseau e il popolo**

Jean-Jacques Rousseau è il pensatore che più di ogni altro, nell'età moderna, si è trastullato con il termine-concetto "popolo". Paradossalmente, però, a lui non interessa per nulla definirlo empiricamente. Ciò che conta è la comunità: quel corpo mistico, morale e unitario che nasce dal contratto sociale e che solo può salvare l'individuo dalla corruzione

della società civile. Nelle *Confessioni* ricorda di essersi convinto che «tutto dipendeva radicalmente dalla politica» e che il grande problema consisteva nell'individuare quale forma di governo fosse «atta a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, in una parola il migliore».

La vera scoperta di Rousseau è che le istituzioni politiche plasmano il popolo e non viceversa. La politica diventa così un'opzione morale di portata totale. L'obiettivo implicito del ginevrino è ricostruire su scala teorica il modello idealizzato della città della sua infanzia, quella Ginevra che rappresenta «il luogo nel quale il presupposto della libertà, ossia la coincidenza fra popolo e sovrano, è chiaramente realizzato».

Il popolo nasce dunque dal contratto ed esiste solo come riflesso di quel «corpo morale e collettivo» che riceve dall'atto costitutivo «la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà» (*Contratto sociale*, I, 6). Non si tratta di un dato empirico, sociologico o storico: il popolo non coincide mai con la somma concreta degli individui che lo compongono. Al contrario, diventa quasi irrilevante nel momento in cui occorre individuare la vera guida della comunità, vale a dire la volontà generale, che almeno teoricamente potrebbe essere interpretata da una minoranza convinta di custodire gli autentici destini del corpo politico.

Non è un caso che la comunità ideale di Rousseau fosse «uno stato assai piccolo dove sia facile riunire il popolo e dove ciascun cittadino possa facilmente conoscere tutti gli altri» (*Contratto sociale*, III, 3). Più che uno Stato moderno, il suo orizzonte rimane quello di un piccolo cantone elvetico. In questa prospettiva il popolo non può delegare nulla: la rappresentanza implicherebbe ridurlo a una semplice sommatoria di volontà particolari, mentre i cittadini rousseauiani non possono essere mai considerati *uti singuli*, ma solo come parti del corpo collettivo. Il punto è che se si contassero i singoli, gli individui conterebbero.

La costruzione forse più organicistica della storia politica occidentale finisce così per concepire il popolo quasi indipendentemente dai suoi componenti reali. In Rousseau il popolo esiste autenticamente solo come unità morale indivisibile, mentre gli individui concreti devono dissolversi all'interno della volontà generale.

#### 4. Il realismo politico elitista

A cavallo tra Ottocento e Novecento, una tradizione di pensiero decise di farla finita con le allucinazioni e le ipnosi collettive intorno al popolo e di dissezionare la politica come un cadavere sul tavolo anatomico. La scuola elitista (Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels) parte da un'osservazione che pretende di valere come legge universale: il potere è sempre esercitato dai pochi sui molti, da una minoranza organizzata che si impone su una maggioranza disorganizzata. In ogni regime, in ogni latitudine, in ogni epoca.

Gumpłowicz lo enuncia nel 1883 con la *nonchalance* di chi formula un teorema ovvio: «È nell'essenza di ogni dominio di non poter essere esercitato che da una minoranza. Finché vi saranno uomini e vita in comune, sussisterà anche il dominio, e sta nella natura di ogni dominio di essere esercitato da una minoranza su una maggioranza». Mosca l'anno seguente lo formula con eleganza: i governanti «sono sempre una minoranza», e «al di sotto di questi vi è una classe numerosa di persone che non partecipando mai realmente al

Governo, non fa che subirlo». Governati e governanti, chi la sovranità la subisce e chi la sfodera, sono un gruppetto e un gruppone di persone ben differenziate, con buona pace dei sogni rousseauiani.

Con questa affermazione, Mosca credeva di aver liquidato non solo il mito del governo del popolo, ma l'intera classificazione aristotelica su cui si discuteva da ventitré secoli. Il popolo tornava ad essere quello che era sempre stato: un grumo di pura passività, una massa che subisce, non un soggetto storico che decide. La democrazia, da questo punto di vista, non è affatto un sistema alternativo al governo aristocratico: è un'oligarchia che ce l'ha fatta grazie a una campagna di comunicazione diventata martellante dall'età delle rivoluzioni in poi. Pareto aggiunge la dimensione economica: i pochi che comandano sfruttano i molti che obbediscono, usando la macchina statale come strumento privilegiato del parassitismo politico.

### **5. Nietzsche, l'armento e chi lo sorveglia**

Friedrich Nietzsche, con la sua classica dirompenza, darà alla critica del mito intorno al popolo la sua formulazione più fulminante e più scomoda, perché non risparmia nessuno, né i governanti né i governati. Mentre Mosca e Gumpłowicz procedono per via sociologica, con il preteso distacco dello scienziato sociale, Nietzsche procede per via diretta. Il popolo, per lui, non è semplicemente la maggioranza passiva. È l'armento: la moltitudine che non solo subisce il comando, ma lo desidera, lo cerca, ne ha bisogno come dell'ossigeno. In *Al di là del bene e del male* scrive: «In ogni tempo, da quando è esistita l'umanità, sono esistiti anche armenti umani – gruppi familiari, comunità, stirpi, popoli, Stati, Chiese – e c'è stata sempre un'enorme massa di gente che obbedisce, in rapporto al piccolo numero di coloro che comandano». L'obbedienza non è per Nietzsche il risultato di una costrizione esterna. È una disposizione interiore, un bisogno di sicurezza, di appartenenza, di condivisione normativa. L'armento non segue il pastore perché è costretto: lo segue perché non sa o non vuole camminare da solo.

Il popolo è, in questa prospettiva, la forma in cui la mediocrità si organizza, si legittima e alla fine pretende anche di governare. L'olocrazia, dal punto di vista nietzscheano, non è una degenerazione della democrazia: ne è la forma più onesta, quella in cui il principio di maggioranza mostra il volto che ha sempre avuto.

Questa critica è scomoda proprio perché non si limita a smascherare i governanti e le loro menzogne: smonta anche i governati, le loro comode illusioni e i loro piagnistei. Il popolo non è la vittima inconsapevole di un'oligarchia rapace: è parte attiva di un sistema che lo include e che esso stesso riproduce con entusiasmo. Quel *trade off* fra potere e sicurezza che Machiavelli vedeva come la caratteristica del Principato, è il cuore della politica e sta nel pungolare l'armento nei punti giusti. E l'armento risponde, puntualmente, come mandria.

### **6. L'immortalità del morto**

Il popolo non esiste, ma non è morto. Non lo ha ucciso la critica elitista, non lo ha dissolto il giudizio nietzscheano, non lo ha smontato la sociologia weberiana. Il Novecento è stato anzi il secolo del popolo (concetto, mito, forza politica), che nel secolo passato ha raggiunto la sua massima intensità operativa, dalle utopie criminali, alle democrazie industriali. Le democrazie liberali ne hanno fatto il fondamento della loro zoppicante legittimità, il fascismo ne ha fatto il soggetto di una palingenesi etno-nazionale, il comunismo ne ha reso una frazione la protagonista di una palingenesi storica e del ribaltamento dei rapporti di produzione. Il popolo se la cavava meglio sotto alcuni regimi, ma politicamente svolgeva la stessa funzione; ossia era la finzione dietro la quale la classe politica era costretta a celarsi.

La critica elitista, anziché liquidare il concetto, ne ha disvelato l'utilità strutturale. Il popolo è necessario non perché esista davvero come unità dotata di volontà propria, ma perché chi governa ha bisogno di qualcosa su cui fondare la propria autorità (formula politica). Se la legittimità non discende più dall'alto, da Dio o dalla tradizione, deve provenire dal basso, dai bassifondi del popolo. Il popolo è ormai una dissimulazione che legittima il sistema, non diversamente da quando la finzione della continuità regale reggeva la monarchia medievale o quella della successione apostolica la struttura ecclesiastica. Il popolo (e il suo parlamento) è il nuovo corpo del Re: immarcescibile, onnipresente, e muto come una sfinge. Parla per mezzo del suo ventriloquo: la classe al potere.

Le democrazie contemporanee vivono questa finzione involupate in un'usura inarrestabile. I sistemi rappresentativi moderni non pretendono neanche di tradurre la volontà del popolo (si sa benissimo che manca qualunque referente esistenziale). Le democrazie offrono qualcosa di più modesto: aggregano preferenze disperse, creano metafore organiciste, producono scelte collettive fondate sul "consenso", perlopiù tacito. Il popolo serve a dar corpo a un'assemblea e poi, proprio come diceva Thomas Hobbes nel *Leviatano*, se proprio non volete il Monarca il potere può essere attribuito a un'assemblea, non cambia proprio nulla giacché in questo caso, contate i SI e i NO e «the voyce of the greater number, must be considered as the voyce of them all».

Ma anche all'interno di questo programma minimalista nel quale un quarto o un quinto degli elettori decidono i governi, il mito del popolo quale soggetto unitario, o corpo mistico di Stato e Nazione, financo giudice supremo della Storia continua a riaffiorare. La formula è invariata da secoli: parla a nome del popolo chi non riesce a farsi ascoltare in altro modo, o chi vuole smettere di dover argomentare, o più semplicemente lavorare. Il popolo è il trionfo dell'appello all'autorità contro l'argomentazione razionale, il richiamo alla sua volontà (essendo per definizione inconoscibile) dovrebbe essere vietato per legge. È l'asso nella manica di ogni farabutto.

Riconoscere che il popolo è un costrutto, che la sua unità è fittizia, che la sua volontà non può che essere sempre falsificata da chi parla in suo nome, è un'operazione collirio; votate pure, partecipate, ma fatelo ad occhi aperti. Aristotele ne aveva visto il rischio: la democrazia è il governo fatto in nome del popolo da chi ne sfrutta le passioni. Rousseau aveva sognato un popolo reso virtuoso dalla volontà generale. Mosca aveva visto la

struttura: ogni governo è costituito da una minoranza alla ricerca della sua formula politica. Nietzsche aveva visto la psicologia del soggetto passivo: il popolo sogna il pastore, soffre la libertà e ben sopporta l'obbedienza.

Se la democrazia e il culto del popolo non paiono avere grosse alternative, questi autori almeno ne smontano l'autocompiacimento morale. Il popolo, dal punto di vista politico, è pura utopia perché nessuna comunità politica ha mai vissuto un minuto di *politeia*. Ma il popolo è ancora peggiore quando diventa un'utopia realizzata. Quando da sogno ispiratore di chi vuole un mondo più giusto si trasforma nell'incubo di chi lo sta costruendo, come nelle utopie criminali del Novecento o in quelle che il pensiero critico tristemente vede alle porte.

Vivere con questo fantasma è un destino ineludibile: è troppo radicato nell'immaginario collettivo per poter essere eliminato. Occorre accostarsi al popolo (ossia a chi parla in suo nome) come ci si avvicina a un vagabondo difficile, con un certo rispetto, con affettuosa ironia, ma con la mano sempre vicina al portafoglio.

## CHI COMANDA DAVVERO IN DEMOCRAZIA?



### ROBERTO FESTA

*Antidemocratico per amore della libertà?* Con tutto il rispetto per **Giorgio Gaber**, il suo popolare inno “La libertà” (1972) confonde la libertà con la democrazia o, ancora peggio, con una visione partecipativa della democrazia nella quale tutti i membri di una comunità politica sono incoraggiati a partecipare alle decisioni collettive. L’inno di Gaber è diventato la colonna sonora dei feticisti della democrazia, di coloro che ne adorano le procedure senza curarsi della bontà dei risultati. Tuttavia, le procedure non sono un bene in sé, ma solo uno strumento, di cui va valutata l’efficacia nel produrre buone decisioni collettive.

A partire dall’antica Grecia, si parla di democrazia per indicare una forma di governo fondata sulla sovranità popolare, cioè sul potere (*krátos*) del popolo (*démos*), da esercitare applicando una delle molte versioni della regola di maggioranza. Negli ultimi secoli, il termine “democrazia” si è progressivamente arricchito di connotazioni positive, che evocano la desiderabilità politica e morale dei sistemi politici democratici. Forse per questo, quando confesso di essere antidemocratico, mi capita di essere tacciato di fascismo dai miei amici di sinistra. Eppure, si può essere antidemocratici per amore della libertà, cioè per il timore che la democrazia metta a rischio la libertà, la proprietà e persino la vita dei suoi cittadini.

Alcuni teorici della politica hanno sostenuto che questo pericolo può essere evitato o, almeno, ridotto adottando un sistema di democrazia liberale, che dovrebbe garantire il rispetto della libertà mediante l’imposizione di appropriati controlli, vincoli e limitazioni

sull'azione del governo. Resta il dubbio che “democrazia liberale” sia un ossimoro, cioè che vi sia un irrimediabile conflitto tra liberalismo e democrazia. Infatti, la storia sembra mostrare che le democrazie tendono a imboccare la strada dello statalismo, a detrimento della libertà individuale. Questa tendenza potrebbe essere insita nel meccanismo fondamentale della democrazia, cioè nella regola di maggioranza.

*Decisioni collettive e violenza redistributiva nell'isola della democrazia.* Qualunque gruppo, dai club scacchistici alle comunità politiche, deve prendere svariate decisioni collettive, cioè decisioni vincolanti per tutti i membri del gruppo, inclusi coloro che non le condividono. Al crescere delle dimensioni del gruppo è sempre più improbabile che vi sia qualche decisione collettiva condivisa da tutti. Occorre, quindi, adottare una procedura per scegliere le decisioni collettive, nel caso in cui nessuna opzione raccolga l'unanimità dei consensi. La procedura di decisione adottata in un gruppo democratico è la regola di maggioranza, che prescrive di attuare la decisione preferita dalla maggioranza dei membri del gruppo.

Le questioni relative alla formulazione e all'applicazione della regola di maggioranza sono molto intricate. Tuttavia, si possono vedere alcune interessanti implicazioni di questa regola considerando un semplice scenario, ispirato dal celebre romanzo *Robinson Crusoe* (1719) di **Daniel Defoe**, che narra la storia di un marinaio inglese naufragato su un'isola deserta nei pressi del Venezuela. Diversi economisti hanno si sono ispirati alla situazione di Robinson Crusoe per illustrare la teoria delle decisioni individuali. Infatti, la sopravvivenza di Robinson dipende dalla sua capacità di affrontare con successo numerosi problemi di decisione. Passerà le giornate ad assaggiare gustosi frutti tropicali o dedicherà parte del tempo ad accumulare noci di cocco per la stagione fredda? Oppure si impegnerà nella pesca, sperando nella ricompensa di abbondanti pranzi?

Quale che sia la scelta di Robinson, la sua decisione dipende solo da lui. Lo scenario si fa più complesso quando Robinson incontra Venerdì. Da quel momento, infatti, Robinson e Venerdì non potranno più limitarsi alle decisioni individuali, ma dovranno prendere anche *decisioni interattive*, nelle quali la scelta di ciascuno di loro dipende anche dalle sue attese circa la scelta dell'altro. Con riferimento a situazioni di questo genere, si parla di interazioni strategiche, o giochi. Le interazioni strategiche tra Robinson e Venerdì sono state usate da diversi scienziati sociali per illustrare la teoria dei giochi.

Nelle decisioni individuali e in quelle interattive nessuno è vincolato dalle decisioni altrui. Le cose cambiano nel caso delle decisioni collettive, dove tutti i membri di un gruppo devono agire nel modo prescritto dalle decisioni del gruppo. Sfortunatamente, l'isola di Robinson e Venerdì non è uno scenario adeguato a rappresentare le decisioni collettive di un gruppo democratico. Infatti, la maggioranza di un gruppo di due persone è costituita da ... due persone. Ciò significa che, in questo caso, la maggioranza equivale all'unanimità: il gruppo prenderà solo le decisioni collettive condivise da entrambi i suoi membri. Affinché la regola di maggioranza non si riduca banalmente al principio di unanimità, occorre un gruppo formato da almeno tre persone. Dobbiamo, quindi, abbandonare

Robinson e Venerdì, e spostarci in un'altra piccola isola, abitata dai naufraghi Tizio, Caio e Sempronio.

L'isola è stata battezzata Isola della Democrazia dai tre naufraghi i quali, consapevoli che dovranno affrontare svariate decisioni collettive, adottano, con decisione unanime, una costituzione formata da questo solo articolo: "Tutte le decisioni collettive devono essere prese a maggioranza." È la democrazia, bellezza!

La prima decisione collettiva affrontata dagli isolani riguarda la costruzione di una barca da pesca. Poiché Sempronio è molto abile nella caccia, nella pesca e nella raccolta di frutti, è riuscito ad accumulare notevoli risorse alimentari. Invece, Tizio e Caio, meno abili e più pigri di Sempronio, non hanno messo da parte quasi nulla. Tuttavia, possono sfruttare la democrazia a proprio vantaggio. Infatti, fanno approvare, con una maggioranza di due contro uno, la decisione di destinare tutte le risorse alimentari accumulate da Sempronio al sostentamento dei tre naufraghi mentre saranno occupati nella costruzione della barca.

Questa vittoria politica incoraggia Tizio e Caio a fondare il Partito della Giustizia, che si batte per ridurre le disuguaglianze sociali. Il Partito fa approvare, sempre con una maggioranza di due contro uno, un sistema fiscale che obbliga i "ricchi", cioè Sempronio, a versare ogni anno metà delle sue risorse alla comunità politica dell'Isola, che le destinerà ai "poveri", cioè a Tizio e Caio. È la redistribuzione, bellezza!

La sovranità popolare nell'Isola della Democrazia, esercitata mediante la regola di maggioranza, si è così trasformata nell'espropriazione dei ricchi da parte dei poveri. Lungi dall'essere una possibilità puramente immaginaria, il rischio che la maggioranza dei poveri possa usare la democrazia per espropriare la minoranza dei ricchi ha accompagnato fin dagli albori la storia della democrazia. Già nel 1647, **Lord Henry Ireton** (1611-1651), genero di Oliver Cromwell e generale dell'esercito del parlamento nella guerra civile inglese, intervenne ai dibattiti di Putney, nell'Assemblea del *New Model Army*, per mettere in guardia da questo rischio. Opponendosi alla proposta dei Livellatori, secondo i quali il diritto di voto doveva essere universale, Ireton sostenne il punto di vista dei proprietari terrieri, che volevano limitare questo diritto a chi possedeva proprietà. Nel suo discorso, Ireton presagì la violenza redistributiva della democrazia.

«Non mi sembra vi sia motivo sufficiente per affermare che, per il fatto d'essere nato qui, un uomo debba partecipare a quel potere che permette di disporre delle terre e di ogni cosa in questo paese. [...] Coloro che hanno un modesto interesse alla sorte del nostro paese – quelli che hanno solo un reddito di quaranta scellini –, hanno altrettanto diritto a eleggere un deputato quanto l'uomo che ha un reddito di diecimila sterline l'anno. [...] Il punto fondamentale è che si deve avere riguardo per la proprietà. [...] *Se si ammette che, siccome per legge naturale noi siamo liberi, siamo anche uguali e per conseguenza ogni uomo deve avere il voto, allora mostratemi per quale ragione io non possa, in base allo stesso diritto, togliervi i vostri possessi.*»

I timori di Lord Ireton erano tutt'altro che infondati. Basti pensare al fatto che, in tutti i paesi occidentali, la tassazione ha superato di gran lunga i livelli ritenuti accettabili nelle

vecchie monarchie assolute. Quando il PCI di Palmiro Togliatti ed Enrico Berlinguer parlava di via democratica al socialismo, pensava proprio alla possibilità di espropriare i ricchi mediante una tassazione fortemente progressiva, decisa democraticamente, senza che fosse necessario ricorrere alla violenza rivoluzionaria.

Tre secoli dopo l'intervento di Ireton a Putney, il politologo australiano **Kenneth Minogue**, severo critico dello Stato sociale, denunciò il rischio che, nei sistemi democratici, i poveri potessero minacciare la libertà.

«Lo stato è essenzialmente un'associazione di individui indipendenti e dotati di risorse che vivono secondo la legge e, da un punto di vista politico, i poveri e i bisognosi non sono altro che una minaccia alla nostra libertà. Essi sono, per esempio, la materia prima del demagogo, che cerca di conquistare il potere promettendo di utilizzare il potere coercitivo dello Stato per ridistribuire i benefici.» (Kenneth Minogue, *The Liberal Mind*, 1963)

*Diritti sociali e coercizione statale nella Terra del Potere Popolare.* I tre abitanti dell'Isola della Democrazia prendono le decisioni collettive con voto di maggioranza e provvedono direttamente alla loro attuazione. Nell'Isola non esiste lo Stato. Per trovare lo Stato, almeno in forma embrionale, dobbiamo recarci in comunità politiche molto più numerose. Approdiamo, quindi, sulla costa di fronte all'Isola, dove troviamo la Terra del Potere Popolare (TPP) con i suoi diecimila abitanti. La costituzione della TPP prescrive che le decisioni collettive siano prese a maggioranza. Tuttavia, i cittadini sono troppo numerosi per prendere e attuare *direttamente* tali decisioni. Di conseguenza, eleggono, sulla base di un'appropriata versione della regola di maggioranza, un parlamento che prende le decisioni collettive e un governo che le fa applicare. Il compito di attuare le decisioni collettive viene svolto da un apparato amministrativo incaricato della riscossione delle tasse, dei lavori pubblici e della protezione della TPP dagli aggressori esterni e dai malviventi. È lo Stato, bellezza!

Nella TPP, le elezioni sono vinte quasi sempre dal Partito della Giustizia, che ha fatto approvare svariate misure – sontuosamente battezzate “diritti sociali” –, a favore dei “poveri”. La prima di queste misure sancisce il diritto dei poveri a vivere in una casa “decorosa”. Senza negare la legalità di questa misura, presa dalla maggioranza del parlamento, alcuni cittadini della TPP mettono in dubbio la sua legittimità. Infatti, rivendicando il suo diritto a una casa decorosa, il “povero” Tizio sta implicitamente suggerendo che Caio, Sempronio e gli altri “ricchi” della TPP hanno il dovere di pagargliela. Tuttavia, non sembra esserci alcun argomento a favore di questa sua pretesa. Se Tizio non ha un reddito sufficiente per pagare l'affitto di una casa decorosa, allora deve accontentarsi di una catapecchia, eventualmente in condivisione. Oppure, deve lavorare sodo per pagare l'affitto di una casa che soddisfi le sue esigenze di decoro. In ogni caso, quello che Tizio non può pretendere è che Caio e Sempronio lavorino duro per pagare, oltre alla loro casa, anche la sua.

Obiezioni simili si applicano anche agli altri diritti sociali introdotti nella TPP, come il diritto alla salute e all'istruzione. Per esempio, quando il povero Tizio rivendica il suo

diritto di frequentare gratis l'università sta implicitamente suggerendo che i ricchi Caio e Sempronio hanno il dovere di pagargliela. Non vi è alcun argomento a favore di questa pretesa. Tuttavia, se Tizio è un ragazzo geniale, allora Caio, Sempronio e gli altri “ricchi” della TPP, avranno tutto l’interesse a pagargli la migliore formazione universitaria, affinché la sua genialità avvantaggi la società intera. Se, invece, Tizio è un ragazzo normale che vuole “farsi una laurea”, allora dovrebbe farsela con i soldi di suo padre.

Le misure a favore dei diritti sociali dei poveri sono una forma occulta di redistribuzione, poiché vengono pagate dalle tasse dei ricchi ai quali viene sottratta coercitivamente la possibilità di decidere come spendere gran parte del proprio reddito. Quale che sia la valutazione etica dei diritti sociali, è innegabile che essi comprimano la libertà di molti cittadini. Il carattere illiberale del cosiddetto “liberalismo dei diritti”, oggi molto in voga, è stato denunciato, fra gli altri, dal filosofo politico **Anthony de Jasay**. In *Scelta, contratto, consenso* (2008), de Jasay osserva che le teorie del liberalismo dei diritti non possono essere propriamente considerate teorie liberali, poiché non indicano alcuna «relazione sostanziale con l’obiettivo di assicurare e promuovere la libertà». La fragilità teorica e la pericolosità pratica del liberalismo dei diritti dipendono dall’ignorare, o non tenere nel debito conto, i costi e gli obblighi connessi all’attuazione di qualsiasi diritto.

«Ogni diritto significativo, cioè ogni diritto che comporti conseguenze pratiche potenzialmente utili – afferma de Jasay –, implica relazioni tra due persone [...]: il titolare del diritto e qualcun altro. Il beneficio che il diritto assicura al suo detentore ha, come immagine speculare, l’obbligo di almeno un’altra persona di compiere le azioni che conferiscono quel beneficio. Creare diritti significa creare obblighi che devono essere assolti.»

*Un pranzo gratis per tutti! Il lato truffaldino della redistribuzione nella Terra del Potere Popolare.* Oltre a introdurre svariati diritti sociali, destinati all’assistenza dei poveri, il governo della TPP ha creato diversi servizi pubblici *universali*, accessibili gratuitamente a tutti i cittadini. Uno di questi mira a favorire la lettura. Infatti, un’indagine del Ministero della Cultura Popolare della TPP ha mostrato che i suoi 10.000 cittadini non acquistano molti libri: i 500 cittadini ricchi ne acquistano mediamente quattro all’anno, gli 8.000 cittadini a medio reddito ne acquistano uno e i 1.500 cittadini poveri nessuno. Per garantire a tutti i cittadini la possibilità di entrare in possesso di almeno un libro all’anno, il governo ha creato il servizio pubblico universale *Libri gratis*, finanziato con le tasse. I 1.500 ricchi pagano una tassa annuale pari al valore di quattro libri, gli 8.000 cittadini a medio reddito ne pagano una approssimativamente pari al valore di un libro e i 1.500 poveri non pagano alcuna tassa. Con queste entrate fiscali, approssimativamente pari al valore di 10.000 libri, nel giorno di Natale il governo regala a tutti i cittadini della TPP un libro, pubblicato dal Servizio Editoriale Statale.

Tuttavia, a ben guardare, il servizio *Libri gratis* non regala niente a nessuno. Infatti, i libri “regalati” ai 1.500 poveri sono interamente pagati con le tasse dei 500 ricchi che, in aggiunta, pagano interamente il loro libro natalizio, mentre agli 8.000 cittadini a medio

reddito viene “regalato” un libro pagato interamente con le loro tasse. Queste caratteristiche di *Libri gratis* sono condivise da qualunque servizio pubblico universale in qualunque paese del mondo poiché, come ha spiegato con cristallina chiarezza l’economista e premio Nobel statunitense Milton Friedman, nessun governo può fornire un pasto gratis a tutti (*Non esistono pasti gratis*, 2025).

Il servizio pubblico universale *Libri gratis* è una forma mascherata, e quindi truffaldina, di diritto sociale, cioè di una misura di assistenza ai poveri pagata con le tasse dei ricchi. Come ogni diritto sociale, *Libri gratis* è una forma occulta di redistribuzione, poiché viene pagato con le tasse dei ricchi, ai quali viene sottratta coercitivamente la possibilità di decidere come spendere parte del proprio reddito. L’immoralità della redistribuzione coercitiva è stata denunciata, fra gli altri, dalla teorica libertaria russo-americana **Ayn Rand**:

«Chiunque sostenga il 'diritto' di 'redistribuire' la ricchezza prodotta da altri, sta affermando il diritto di trattare gli esseri umani come oggetti.» (*La virtù dell'egoismo*, 1964)

La redistribuzione coercitiva necessaria a finanziare *Libri gratis* non è l’unico aspetto sgradevole di questo servizio pubblico. Un altro aspetto fastidioso consiste nel fatto che, pagando una tassa approssimativamente pari al valore del libro natalizio che riceveranno “gratuitamente” dal governo, gli 8.000 cittadini a medio reddito non perdono solo la libertà di scegliere *quale* libro leggere ma, prima ancora, la libertà di scegliere *se* spendere, oppure no, il loro denaro per acquistare un libro.

*In democrazia non comanda il popolo .... ma lo stato.* Viene naturale chiedersi perché il governo della TPP non si è limitato a introdurre il diritto sociale *Libri gratis ai poveri*, ma ha deciso di creare il faraonico servizio pubblico *Libri gratis*, che obbliga gli 8.000 cittadini a medio reddito, cioè l’80% della popolazione, a pagare una tassa approssimativamente pari al valore di un libro per ricevere “gratuitamente” il loro libro natalizio. Questa decisione appare motivata dalla considerazione che il denaro versato dai contribuenti per finanziare *Libri gratis* resta a lungo nelle mani dello Stato e, più precisamente, degli “statali”. Con questo termine mi riferisco a un vasto ed eterogeneo insieme di persone, che non include solo i dipendenti statali, cioè coloro che vengono stipendiati dal governo, ma anche tutte le persone che dipendono dallo stato per la loro sussistenza e il loro benessere. Si pensi, per esempio, ai destinatari di sussidi e a coloro che usufruiscono di rendite e privilegi garantiti dal governo.

Se lasciamo alle spalle l’immagineria TPP e volgiamo l’attenzione alle moderne democrazie, ci imbattiamo in alcuni servizi pubblici, come il servizio educativo e il servizio sanitario nazionale, che assomigliano a *Libri gratis*, nel senso che sono pagati in gran parte dalle tasse dei cittadini a medio reddito. La differenza consiste nelle imponenti dimensioni di questi servizi e nelle cospicue tasse destinate al loro finanziamento. Non è esagerato affermare che il prelievo fiscale praticato nelle moderne democrazie annulla, o quasi, la libertà dei cittadini a medio reddito di avvalersi di servizi educativi o sanitari privati. Infatti,

dopo avere versato allo Stato le ingenti tasse per finanziare i servizi pubblici, a molti cittadini a medio reddito non resterà abbastanza denaro per mandare i figli in una scuola privata e per ricorrere all'assistenza sanitaria privata. Ne segue che i servizi pubblici sbaraglieranno la concorrenza di quelli privati e finiranno con l'operare in condizioni quasi monopolistiche. Da questo dipende la ben nota scarsa qualità dei servizi pubblici.

Gli unici beneficiari dei servizi pubblici "gratuiti" offerti dallo Stato nelle moderne democrazie sono i "poveri", che ne usufruiscono senza pagare alcuna tassa, e gli "statali", che vengono mantenuti, in vario modo, dalle tasse degli altri cittadini. Per questa ragione, la maggior parte dei poveri e degli statali voteranno per i partiti che si impegnano a promuovere l'estensione dei servizi pubblici e, quindi, l'espansione dello Stato. Tanto più grandi sono le dimensioni dello Stato, tanto maggiore sarà il peso politico degli statali e, quindi, tanto più forte sarà la tendenza a un'ulteriore espansione dello Stato, in una spirale senza fine.

Nel *Manifesto del Partito Comunista* (1848), **Karl Marx** e Friedrich Engels sostengono che lo Stato moderno è il "comitato d'affari" della borghesia. Mi sembra un'affermazione di sorprendente ingenuità. Infatti, perché mai gli statali dovrebbero generosamente prodigarsi in difesa degli interessi di una classe sociale della quale non fanno parte? Sarebbe meno lontano dal vero affermare che lo Stato è il comitato d'affari degli statali.

A dispetto del significato etimologico di democrazia, intesa come potere al popolo, le moderne democrazie hanno consegnato tutto il potere allo Stato. L'unica occasionale partecipazione del popolo al potere si verifica in occasione delle elezioni, nelle quali svariate *élite* concorrenti si contendono il controllo dello Stato. In questa contesa, un importante terreno di scontro riguarda l'assistenza ai "poveri". A questo proposito, lo psichiatra libertario statunitense **Thomas Szasz** osserva:

«Quale tiranno non ha affermato di essere motivato dal desiderio di aiutare gli indifesi? Sappiamo fin troppo bene che per gli individui assetati di potere la prospettiva di "aiutare" le vittime della vita rappresenta una grande tentazione.» (Thomas Szasz, *Pharmacracry*, 2001)

D'altra parte, la promessa di assistere i poveri regalando pasti gratis a tutti, sbandierata da numerosi demagoghi nelle campagne elettorali, è una truffa, come ha notato, fra gli altri, il filosofo politico francese **Bertrand de Jouvenel**.

«L'obiettivo dello Stato assistenzialista non è il benessere dei poveri, ma quello dei politici e dei burocrati. In realtà la redistribuzione, più che trasferimento di redditi dai più ricchi ai più poveri, è una redistribuzione di potere dall'individuo allo Stato.» (Bertrand de Jouvenel, *L'etica della redistribuzione*, 1951)

## L'ACROPOLI, L'ABISSO E LA METROPOLI: SUL POPOLO NELLA DEMOCRAZIA



**GIUSEPPE IERACI**

L'Acropoli, l'Abisso e la Metropoli sono tre nomi che alludono a luoghi fittizi che possono essere facilmente identificati. Nell'Acropoli, vale a dire la *polis* ateniese, nasce la democrazia, l'Abisso è descritto da **Jack London** (*The People of the Abyss*, 1903), si tratta della Londra edoardiana che tutti immaginiamo cupa e spietata, ma anche elegante e raffinata, fatta cioè di estremi, esattamente come ce l'ha raccontata Jack London nel suo viaggio negli *abissi* di quella città, infine la Metropoli potrebbe oggi rinviare a qualsiasi agglomerato urbano del mondo occidentale, potrebbe essere Roma o Parigi, naturalmente ancora Londra, oppure New York. In questi luoghi, banalmente, troviamo concentrazioni uniche di gente, ovverosia troviamo il *popolo*. Sgombriamo il campo subito da una ambiguità o pretesa, per dire che la democrazia non è, neppure è mai stata, forse mai sarà, il "governo del popolo" ma dobbiamo ammettere il popolo qualcosa c'entri con la democrazia e sul quel *qualcosa* provo ora a diffondermi.

L'Acropoli

In Acropoli (la *polis* greca del V secolo a.C.) l'individuo come titolare di diritti non esiste, perché la garanzia di questi è collegata all'appartenenza alla comunità per legami di sangue, ovverosia di tribù. Questa è forse la principale e fondamentale differenza tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni, come opportunamente segnalato da **Giovanni Sartori** decenni orsono (*Democrazia e definizioni*, 1957), così in definitiva

costituivano il *dèmos* un numero ristretto d'individui di sesso maschile, in quanto appartenenti a una delle tribù della comunità. Se poi passassimo a considerazioni circa la partecipazione diretta del *dèmos* nella vita pubblica e nell'azione di governo, andremmo incontro a qualche delusione. **A. H. M. Jones** (*Athenian Democracy*, 1978, pp. 95-133) chiarisce che tutte le decisioni erano prese dal Consiglio dei Cinquecento (*βουλή*), i cui membri venivano selezionati a sorte in misura di cinquanta per ognuna delle dieci tribù dello stato ateniese. Questa centralità del Consiglio nel sistema democratico ateniese è anche confermata dallo studio di **M. H. Hansen** (*The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles, and Ideology*, 2001, pp. 255-265), che sottolinea come lotta politica in Atene sia uno scontro tra capi, che si contendono l'elezione entro l'Assemblea e cercano di condizionare il Consiglio e l'amministrazione cittadina. Esclusa la fase elettorale, l'Assemblea (*ἀγορά*) e il *dèmos* compaiono solo nel momento conclusivo del processo decisionale e il loro ruolo, ancorché non marginale, è comunque guidato dalle mozioni o pre-decreti (*probouleumata*) del Consiglio che sono sottoposti all'Assemblea per approvazione (cfr. A. H. M. Jones, op. cit.). Ciò non toglie che il popolo e l'Assemblea siano elementi attivi del processo democratico dell'Atene antica, come mostra anche il celebre episodio del confronto politico tra Nicia e Alcibiade per decidere l'impresa in Sicilia (cfr. **Tucidide**, *Guerra del Peloponneso*, VI, 60-61), l'Assemblea è il luogo dove ci si può sfidare per la leadership, conquistando il consenso del popolo. Certo, con cautela, bisogna circoscrivere il ragionamento. Infatti, sulla partecipazione del *dèmos* nell'Assemblea, le stime non sono agevoli ma secondo Jones (op. cit., 109) si può calcolare che alle sue quaranta convocazioni annuali partecipassero tra i cinquemila e i seimila cittadini. Questa conclusione sarebbe supportata dal fatto che la pratica dell'ostracismo, della quale spesso era proprio investita l'Assemblea, necessitava di un quorum di seimila partecipanti. Gli storici si sono interrogati sul perché di questo numero, oscillante tra cinque-seimila, che compare anche come noto nel resoconto del colpo di stato oligarchico del 411 a.C., resoci da Tucidide. I cinquemila oligarchi del 411 dovevano essere probabilmente i cittadini di rango politico che erano in grado di sostenere le spese dell'equipaggiamento militare. (Su questo, si può vedere il saggio di Carlo Marcaccini, 'Rivoluzione oligarchica o restaurazione della democrazia?', in *KLIO*, 2, 2013). Insomma, la democrazia dell'Acropoli era davvero limitata ad una porzione molto ristretta e selezionata della popolazione complessiva: nel V secolo a.C., cinquemila adulti maschi su un totale di circa duecentocinquantamila abitanti dell'Attica.

Le ragioni della tenuta di questo modello di *democrazia elitaria* dell'Acropoli risiedono secondo me in tre fattori, che sono poi soggetti alle più profonde trasformazioni nel corso del secolo. Mi limito ad elencarli, con qualche breve nota esplicativa, giacché le considerazioni di cui sopra hanno anticipato: la densità sociale dell'Acropoli, fatta di individui che si conoscono viso a viso, quindi con un'estensione demografica ridottissima (su questo fattore, cfr. *Size and Democracy*, 1974, di R. A. Dahl e E. R. Tufte); la cittadinanza intesa come appartenenza ad una comunità, con legami strettissimi e di sangue

tra gli appartenenti; l'esclusione di "tutti gli altri" che non siano riconosciuti per sangue come "appartenenti" a quella comunità, quindi l'inclusione limitata nella *polis*.

### L'Abisso

Nell'Acropoli si è affermato il ruolo *minimo* del popolo ed è nata la democrazia, che poi, in fondo, non è più cambiata. L'Abisso è più facile da immaginare, è molto vicino storicamente ed è stato ben rappresentato da tanta letteratura. Si tratta del luogo della democrazia capitalistico-liberale inventata dagli inglesi nel Settecento, dove si sviluppa la situazione socio-economica descritta da Jack London e poi dal suo emulo **George Orwell** (*Down and Out in Paris and London*, 1933; *The Road to Wigan Pier*, 1937). In essa si è creata una polarizzazione estrema tra "chi ha" e "chi non ha", in fondo i due scrittori riprendono la critica marxista al capitalismo. Nella fase del capitalismo maturo le cose sono effettivamente spietate, le condizioni del proletariato urbano in Inghilterra, già descritte da Marx e poi ribadite da Jack London, sono di un'afflizione totale, *slum* sovraffollati, analfabetismo, condizioni igienico-sanitarie neanche minime, nessuna rete di protezione sociale e previdenziale, assenza di assistenza medico-sanitaria, infine – se non bastasse – paghe sotto i limiti della sussistenza. Del resto, questa condizione non è un problema per la democrazia capitalistica di fine ottocento-inizio novecento giacché il "popolo dell'Abisso" non conta alcunché, non vota. Ci sono frange ristrette della classe lavoratrice, quella che Eric Hobsbawm chiama l'*aristocrazia operaia* (*The Age of Capital: 1848–1875*, 1975), politicamente attive, che votano *whig* e confluiscono nei sindacati, ma il suffragio anche dopo il *Great Reform Act* del 1832 è ancora ristretto a livello censuario. Nelle elezioni del 1852, i *Whigs* vincono ottenendo poco più di 430 mila voti, contro i 311 mila circa dei Conservatori. Votano meno di 750 mila adulti maschi, su una popolazione misurata dal censimento del 1851 in circa 19 milioni di abitanti. Analogamente alla democrazia elitaria dell'Acropoli (dove votava il due per cento della popolazione), nell'Abisso vota poco meno del quattro per cento della popolazione, siamo dunque ancora in presenza di ciò che **Robert A. Dahl** ha chiamato "oligarchia competitiva" (*Polyarchy. Participation and Opposition*, 1971), ma i meccanismi istituzionali della democrazia moderna sono ormai oliati e l'espressione "*King in Parliament*" li sintetizza bene. Il Cabinet è ormai pienamente integrato nell'arena parlamentare, ha sciolto qualsiasi legame originario con il monarca e questo legame simbiotico del parlamento con il Cabinet è l'*efficient secret* (cfr. W. Bagehot, *The English Constitution*, 1867) della "costituzione" inglese. Sprofondato nell'Abisso, il *dèmos* non conta, il parlamento e i partiti nazionali s'incaricano di filtrare la rappresentanza delle sole oligarchie riconosciute: il ceto imprenditoriale, la borghesia, l'"aristocrazia operaia".

Soffermiamoci sui tre fattori richiamati a proposito dell'Acropoli, per apprezzare come siano cambiate le cose. L'Abisso, a differenza di quella, è popolato da individui "vuoti" (gli *Hollow Men* di T. S. Eliot) che non si conoscono viso a viso, forse non hanno viso, l'Abisso è popolato da centinaia di migliaia di individui senza storia e spesso senza aspettative e speranze. Per paradosso, questi quasi-cittadini (non votano, non hanno averi

da difendere nei tribunali, non hanno alcuna protezione sociale) che non fanno parte di una comunità di destino, sono però riconosciuti come *individui uguali*, potenzialmente potrebbero anche elevarsi dalla loro condizione abietta, perché l'avanzamento sociale non è impedito da barriere tribali, quindi non esistono meccanismi ascrivibili di selezione, anche se sono attivi quelli economico-sociali. Così, l'Abisso ha una modalità strana di inclusione, che è sostanzialmente socio-demografica: chi finisce nell'Abisso ne fa parte a tutti gli effetti, qualunque sia la sua "tribù" di origine, "gli altri" (gli imprenditori e la borghesia dei quartieri nobili, l'"aristocrazia operaia") si distinguono per i loro modi e i loro costumi che sono però acquisiti, non discendono dalla nascita. Nell'Abisso potrebbero finire anche questi individui, se le loro fortune volgessero al peggio.

### La Metropoli

Le "storture" dello sviluppo politico ed economico-industriale dello Stato moderno sono corrette nel corso del XX secolo. L'introduzione generalizzata del suffragio universale trasforma le oligarchie competitive del XVIII e XIX secolo nelle poliarchie contemporanee, i sistemi di Welfare fanno emergere dall'Abisso i reietti, disegnando dinamiche che sono state colte bene da Karl Polanyi ne *La Grande Trasformazione* (1947). Il sistema di economia capitalistico, secondo Polanyi, entra in crisi tra il 1879 e il 1929, quando il protezionismo monetario, il nazionalismo "tribale" (così lo etichetta Polanyi), infine anche il socialismo e il Welfare State emergono come le risposte politiche e consapevoli del potere statale per cercare di subordinare nuovamente a sé e controllare le logiche del mercato, correggere le sue "storture". Oggi osserviamo che la crisi del Welfare e il tramonto ovunque del "sogno socialista" hanno liberato nuovamente le briglie del mercato globalizzato, che solo i rigurgiti del nazionalismo, del nativismo – questo sì "tribale" – e del protezionismo tentano di frenare. Sembra si stia chiudendo nuovamente il cerchio, l'Acropoli era tribale per definizione, perché qualsiasi diritto era conferito per legame di sangue e appartenenza alla tribù, ma questo riconoscimento esclusivo ne preservava l'esistenza. Sul mercato e sul suo sviluppo sfrenato, che si osserva nel luogo dell'oggi, la Metropoli, Roma, Parigi, Londra, sono intervenuti lo Stato e la politica, per cercare di rendere sostenibili la convivenza multipla, ma ora il gioco non regge più, i costi si sono dilatati fino all'insostenibilità, le comunità hanno perso la loro identità e la politica prova a creare artificiosamente nuovi vincoli, come l'idea di nazione, l'enfasi sul luogo di nascita o l'origine, la finzione di una "tribù allargata" che si pone nuovamente come fattore escludente. Oggi, si cerca col nativismo e il nazionalismo di circoscrivere in chiave "neo-tribale" le comunità, rendendone esclusiva e ascritta l'appartenenza.

Rispetto alla condizione del popolo dell'Abisso, nella Metropoli molte cose significative sono cambiate. Gli individui sono pur sempre "vuoti", volti anonimi in una moltitudine, ma ora hanno aspettative e speranze, quelle che lo Stato e la politica gli concede per via dei programmi d'istruzione garantiti e anzi obbligatori, per le condizioni socio-sanitarie minime di decenza estese a tutti, tanto che – secondo me giustamente, sul piano etico – le "famiglie nel bosco" vengono scovate dallo Stato e "costrette" a livelli minimi di decenza

socio-sanitaria e di protezione degli esseri. Questi individui sono ora *cittadini* in senso completo (votano, hanno averi e diritti da difendere nei tribunali, hanno protezione sociale, come nella lezione di T. H. Marshall, *Citizenship and the Social Class*, 1949) e la loro posizione socio-economica si è modificata nel procedere inter-generazionale. La Metropoli è tendenzialmente inclusiva, nessuno si distingue per via della “tribù” di origine, anche quando i suoi tratti psicosomatici possono rivelarli, “gli altri” (la borghesia dei quartieri nobili, giacché l’aristocrazia non esiste più) neppure si distinguono per i loro modi e i loro costumi, ormai uniformi e trasversali.

#### Le contraddizioni della Metropoli

Per usare un linguaggio di altri tempi, la Metropoli dischiude molte tipiche “contraddizioni” della democrazia nella contemporaneità, che rischiano di metterne a repentaglio la continuità. Vediamone alcune. In primo luogo, vi è la contraddizione tra particolarismo e universalismo, che concerne il concetto ormai millenario di cittadinanza e la sua evoluzione. Con l’illuminismo e l’affermarsi delle pratiche “razionali-legali” del potere, la cittadinanza assume il suo significato pienamente giuridico della modernità, come un fascio complesso di diritti (civili, politici e sociali). L’unico filtro al suo riconoscimento universale è offerto dalla finzione ideologica del nazionalismo, che cerca di far valere l’idea che gli appartenenti alla comunità statale siano un tutt’uno, appunto una comunità nazionale, di sentimento, cultura, lingua, religione. Ma nella Metropoli spesso queste identità non si sovrappongono e non coincidono. Lo Stato nazionalista (e non *nazionale*), piegato nell’illusione nativista e particolaristica, ha difficoltà a gestire uno strumento politico-giuridico tipicamente universale come la *cittadinanza*, che per il suo statuto non può riconoscere le specificità comunitarie “tribali”.

La seconda contraddizione è insita nel dualismo nazione-mondo. La teoria democratica classica assumeva la relativa impermeabilità dei contesti statali e una interdipendenza delle decisioni relativamente modesta. Tuttavia, le arene decisionali statali hanno perduto parte della loro sovranità, a seguito dei processi d’integrazione sopranazionale, chi decide (o condiziona fortemente la decisione) sta fuori dal circuito nazionale “elettori-rappresentanti-decisione” e questi decisori, che agiscono attraverso i “regimi internazionali” (per esempio, l’Unione Europea, la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale, in genere il funzionariato di questi “regimi”), non sono chiamati rendere conto delle loro azioni, non sono cioè responsabili politicamente. Qui sta la contraddizione, che riguarda in particolare le letture nazionalistiche, protezionistiche e nativistiche del processo democratico. Chi assume responsabilità all’interno del circuito nazionale incontra difficoltà a fornire una risposta adeguata alla domanda sociale, perché il suo potere è limitato dai condizionamenti esterni. Come si possono favorire i “nativi”, ovverosia i “nostri”, se la democrazia è diventata così permeabile agli influssi e i condizionamenti esterni?

Una terza contraddizione è etico-sociale, ed è il complemento dei problemi politici sopra presentati. Infatti, nella Metropoli l’uniformità estesa è legata prevalentemente a fattori socio-economici e per riflesso l’uguaglianza tra gli individui da fatto politico-giuridico è

diventata un elemento delle nostre coscienze, un abito della mente, un tratto dei comportamenti. Su questa trasformazione hanno impattato le leve dei miglioramenti della condizione socio-economica degli individui resi possibili dal Welfare State, le nuove condizioni esistenziali di agio e godimento impensabili soltanto dopo la Seconda Guerra Mondiale, un accesso sfrenato e caotico a fonti d'informazione e conoscenza aperto dalla rivoluzione digitale e prima dall'informatizzazione dei circuiti della comunicazione. Le "comunità epistemiche", come si usa chiamarle, si sono allargate fino a ricomprendere individui che non fanno parte dei circoli accademici e scientifici riconosciuti, sono diventate sempre più permeabili, orizzontali e fluttuanti nella loro composizione. Di qui l'esplosione di fenomeni invero deprecabili, come il falsificazionismo, il negazionismo, la contestazione delle autorità cognitive, il dubbio che non è socraticamente la leva della conoscenza e dell'aspirazione al sapere ma il frutto del sospetto, dell'invidia sociale, dell'assenza di fiducia. Il nazionalismo per decenni è stata una finzione eccellente – nel senso che funzionava bene – per costruire reti di solidarietà e di fiducia tra gli individui, ma nella Metropoli diversificata e multinazionale, fatta d'individui che hanno le stesse aspettative e le stesse speranze di avanzamento, potrebbe anch'esso fallire miseramente.

## DEMOCRATIZZARE IL POTERE, O DESTATIZZARE IL POPOLO?



**CARLO LOTTIERI**

La formula “potere al popolo” può evocare almeno due cose assai diverse: un problema serio, e perfino cruciale, e una risposta solo apparentemente logica e lineare, che però conduce a esiti contestabili. L’espressione richiama l’attenzione su un oggetto in larga misura passivo, la società, nelle mani di uno o più uomini. Con l’imporsi della sovranità statale, in effetti, dobbiamo fare i conti con un ordine istituzionale in cui pochi (i governanti) decidono dell’esistenza di tutti gli altri (i governati).

In sostanza, il termine popolo accende i riflettori sui subordinati e quindi sugli ultimi. Nel linguaggio corrente, una tariffa “popolare” è poco costosa e alla portata di ognuno: anche di chi non ha grandi mezzi. Soprattutto, però, il popolo è l’oggetto delle attenzioni di chi governa e amministra le istituzioni: è il destinatario di comandi, imposizioni, divieti e via dicendo.

Chi scende nelle piazze per rivendicare più potere al popolo lo fa per ricordare quanto vi è di effettivamente scandaloso in una struttura piramidale che rende larga parte

dell'umanità un qualcosa da gestire e orientare. La piramide statale ha un minuscolo vertice, dove si trovano i pianificatori sociali, e una base quanto mai larga, che include un gran numero di individui e comunità.

Di conseguenza, se oggi le istituzioni sono, e in qualche *devono essere* democratiche (perché nel nostro tempo un regime non democratico è considerato incivile e disumano) è proprio perché uno dei miti contemporanei è l'idea che un potere collettivizzato non sarebbe più potere. Questa è la risposta assai poco convincente, dato che chi ha pensato che per superare il dominio lo si dovesse "popolarizzare" è risultato vittima di un abbaglio.

Sappiamo assai bene che le democrazie del passato, da Atene a Venezia, erano **oligarchiche**. In quelle comunità nessuno riteneva che gli uomini fossero uguali; semmai si pensava che un certo tipo di eguaglianza fosse attribuibile a quanti facevano parte di una ben definita aristocrazia. Non a caso, come Bernard Manin ha evidenziato in pagine giustamente divenute celebri, entro quelle democrazie le scelte non avvenivano in primo luogo grazie al voto, ma invece tramite il sorteggio.

Con la reinvenzione moderna della democrazia tutto cambia. È come se a Venezia non soltanto il Libro d'oro fosse stato arricchito con tutti i nomi della città e tendenzialmente del mondo intero, ma si fosse attribuita a questa collettività indefinita la capacità di agire, intendere e volere, insieme a una dignità ontologica in grado di trascendere le esistenze meramente individuali.

Le istituzioni che noi conosciamo si basano non soltanto sul principio "one man, one vote", ma ancor più sull'idea che chi comanda interpreta i sentimenti, i valori e gli interessi di tutti; anzi, di quella collettività che non va confusa con i singoli che ne fanno parte. Per questa ragione, il governante deve nutrire un forte "senso dello Stato" e l'uomo della strada deve essere animato da un sincero "spirito civico". Tutto ciò, però, apre la strada alla redistribuzione e di conseguenza al sacrificio di alcune libertà fondamentali dell'individuo.

Quando **all'articolo 42 la Costituzione italiana** afferma che la legge riconosce e garantisce la proprietà, ma determinandone "i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti", è chiaro come entro quella prospettiva la società nel suo insieme abbia ormai sovrastato le persone in carne e ossa. Nel momento in cui afferma che la proprietà assolve una funzione sociale, la costituzione non intende sostenere che questo istituto giuridico tutela l'individuo e permette una convivenza senza conflitti; al contrario, per i costituenti il singolo deve essere al servizio degli altri e soprattutto di chi parla in loro nome. In questo senso, il vero compimento della democrazia e del potere al popolo sono proprio quei regimi totalitari che si autorappresentavano usando la formula "democrazia popolare".

Lo stesso fascino quasi irresistibile dei sistemi rappresentativi moderni – chi oggi oserebbe dirsi "non democratico"? – poggia sull'illusione che se a governare il popolo è il popolo stesso, alla fine si entra in un mondo nel quale la violenza del controllo, dell'amministrazione e del dominio è dissolta.

C'è però da chiedersi se la via d'uscita dalla catastrofe di alcuni uomini che ne governano altri si possa realmente individuare nella costruzione di un altro potere, che

stavolta dovrebbe essere *popolare*. Senza dubbio la modernità europea è imprigionata entro ben precisi concetti, largamente connessi alle logiche della sovranità, e il risultato è che anche chi ritiene di poter superare tutto ciò lo fa riproponendo vecchio vino in otri solo apparentemente nuovi.

L'immaginazione sembra latitare, dato che un presente che dura da alcuni secoli, da quando lo Stato ha dissolto l'ordine medievale, pare non offrire alternative possibili né auspicabili.

***La faute est à Rousseau.*** È in effetti il Ginevrino che, dinanzi a uomini ovunque in catene, ha teorizzato che la salvezza doveva venire da un potere condiviso, espressione del tutto e nemico delle parti, collettivizzato e sociale. Il risultato è stato un assetto politico ancor più accentratore e irresistibile, chiamato a interpretare la volontà generale e annientare ogni volontà particolare.

Nella reinvenzione moderna della democrazia fin dall'inizio fu chiara una cosa: che non interessavano per nulla l'opinione e le aspirazioni dei singoli, e che quindi quella volontà collettiva non poteva derivare dalle decisioni degli individui. Si trattava invece di ricostruire una comunità totalizzante (costruita attorno a una religione civile: su questo Rousseau è esplicito) entro un quadro dominato dalle logiche dello Stato e da un'umanità di eguali. Chi avesse ritenuto che quel percorso avrebbe svuotato la sovranità, allora, ha dovuto prendere atto che consegnare il potere al popolo ha moltiplicato l'oppressione.

Agli albori dell'età moderna i costruttori della sovranità lavoravano al servizio di pochi: il re e la sua cerchia. Come ha ben spiegato tra gli altri **Charles Tilly**, la sovranità nasce dalla guerra e per fare la guerra. Sono quindi i guerrieri, i *bellatores*, che s'appropriano della scena e naturalmente possono farlo entro limiti definiti. Fin dall'inizio la sovranità s'incammina verso l'assolutismo, ma può realizzare solo in parte il suo progetto.

Per giunta, come **Benjamin Constant** sottolinea in *Conquista e usurpazione*, il potere dei guerrieri sul resto della società nasce autoritario e obbliga soltanto *a tacere*. È in seguito, quando il destino del potere e quello del popolo iniziano a intrecciarsi, che si profila all'orizzonte una logica nuova, ancor più inquietante. Alla luce di taluni esiti della Rivoluzione francese, non a caso, Constant afferma come ormai il potere obbliga *a parlare*. La metafora è chiara: se il potere è condiviso ed è in ognuno di noi, se è popolare, chi comanda ha bisogno di penetrare nel nostro cuore e nella nostra mente. Il romanzo distopico di George Orwell mette in scena esattamente questo esito totalitario.

Sbagliava chi pensava che collettivizzando il potere lo si sarebbe "umanizzato". In fondo, le teorizzazioni monarcomache cattoliche e protestanti, che dinanzi al tiranno legittimavano l'omicidio del sovrano, offrivano una via d'uscita di fronte a una politica infernale in grado di distruggere il senso stesso dell'esistenza. Ma come ci si può affrancare da un potere che pretende d'esprimere il meglio di noi, che ci interpella e ci fa complici, che tende a sovrapporre e ibridare il governato e il governante? Un potere che, almeno retoricamente, coincide con noi stessi?

La politicizzazione delle masse ha comportato vari esiti, tra cui il nazionalismo. Prima che esplodesse la Grande Guerra, che trascinerà milioni di persone in un inferno senza

uguali, molti si erano illusi che la pace in Europa sarebbe potuta resistere in virtù del fatto che molti dei sovrani erano imparentati. Giorgio V e lo zar Nicola II erano cugini, dato che le madri erano sorelle; lo stesso re inglese era cugino dell'imperatore Guglielmo II, dato che la madre dell'imperatore tedesco (Victoria) era sorella di re Edoardo VII, padre di Giorgio. E via dicendo.

La catastrofe non fu certamente evitata da quei legami familiari perché gli individui regali e i loro corpi avevano ormai perso ogni centralità, lasciando il posto a comunità nazionali armate e nelle mani di decisori politici, dominati da ideologie e interessi. Non fu un conflitto che contrappose cugini e parenti, ma popoli unificati spesso in modo molto artificioso da talune fazioni culturali e dalle loro logiche.

Oltre al nazionalismo, l'incontro tra il potere sovrano e le entità collettive produsse potenti meccanismi d'indottrinamento. In fondo, a Luigi XIII poco importava quali fossero i valori, le convinzioni e i principi di un contadino provenzale oppure bretone. Due secoli dopo molto è cambiato, perché le istituzioni intrattengono un rapporto nuovo con gli ultimi e quindi essi devono essere adeguatamente istruiti e manipolati. Molto più che nelle fabbriche del fordismo, le masse nascono in quegli eserciti popolari che scalzano le milizie mercenarie e forgiavano le nazioni moderne. La massificazione di Stato esige che ognuno sia soldato, contribuente ed elettore.

Se Rousseau e i suoi innumerevoli seguaci hanno fornito al potere la possibilità di adottare, tramite il popolo, un eccezionale strumento di legittimazione, questo non significa che il dominio abbia perso il proprio carattere variamente elitario, tecnocratico, cospirativo. Ed è per questo motivo che quanto viene solitamente presentato come "populista" non deve necessariamente essere rigettato.

Mentre c'è un populismo assai interpretato da chi invoca interventi pubblici e socializzazioni di ogni tipo (salvare imprese con i soldi dei contribuenti, regolare le nostre esistenze secondo logiche paternalistiche o moralistiche, e via dicendo), c'è anche un populismo che si sforza di portare all'attenzione delle élite tutta una serie di esigenze e interessi che i tecnocrati, che si vogliono interpreti della volontà generale, ignorano e disprezzano.

Nella contrapposizione, ad esempio, tra ecologismo ed economia (si pensi ai dibattiti sul green deal), i ceti popolari tendono a essere per la difesa del sistema produttivo, mentre le élite sposano la retorica ambientalista. Le numerose polemiche in tema di *wokism* collocano classi dirigenti e popolo su schieramenti ben distinti. I gruppi sociali più agiati e colti non necessariamente hanno ragione e gli altri torto.

In questo senso è interessante considerare la realtà di un sistema politico a democrazia semi-diretta quale è la Svizzera, dove – solo per fare un esempio – può succedere che i minareti siano proibiti. Nel 2009 furono i politici elvetici a decidere tutto questo? Assolutamente no: fu una votazione popolare. Non è qui importante chiedersi se nel merito si sia trattato di una decisione corretta oppure no. È però evidente che nell'universo dei comuni e dei cantoni svizzeri la volontà delle classi dirigenti deve costantemente fare i conti le sensibilità diffuse; e questo non è un male.

L'ordine politico della Confederazione, davvero assai peculiare, si basa su sistemi elettorali proporzionali da cui escono assemblee fortemente frammentate: con rappresentanti delle formazioni di destra, centro e sinistra. Ognuno dei partiti più votati ha i suoi rappresentanti al governo, che quindi – nella logica detta “direttoriale” – costringe politici ideologicamente molto distanti a lavorare assieme. In questo quadro, proprio grazie ai quattro appuntamenti annuali con le urne su questioni specifiche, l'opposizione non è interpretata da una parte dell'assemblea degli eletti, ma dal popolo stesso.

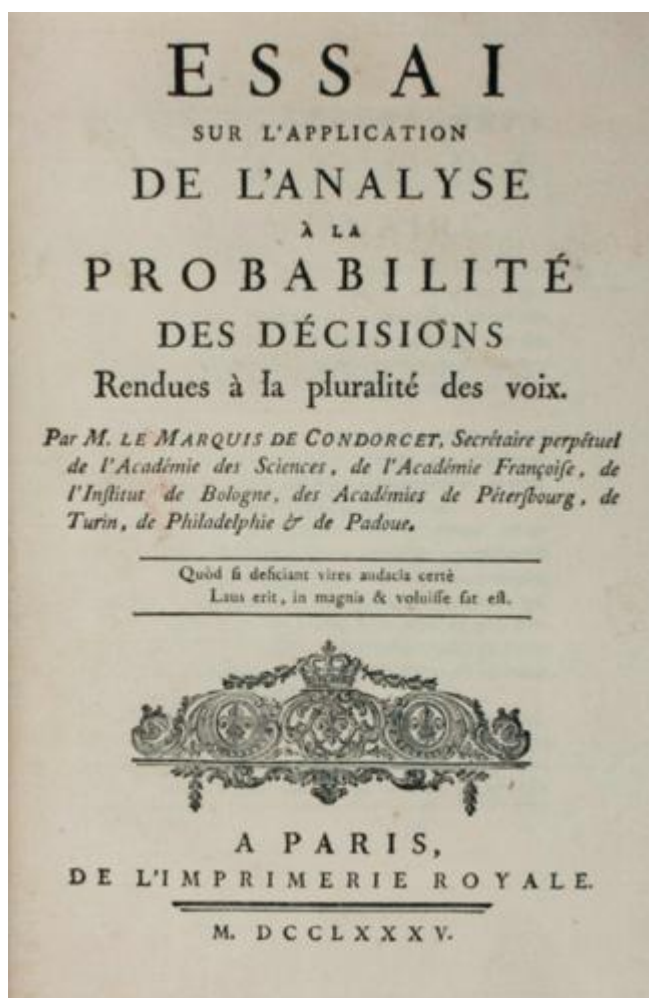
L'antidoto svizzero alla fusione tra Stato e popolo e ai suoi evidenti rischi, allora, consiste in questo interessante equilibrio: un governo costretto costantemente a mediare tra ispirazioni diverse (e quindi obbligato a tenere in considerazione le esigenze di tutti) e una popolazione che può costantemente sconfessare quanto i suoi rappresentanti hanno deciso.

Senza un disegno preciso e senza una vera consapevolezza, la Svizzera ha di fatto valorizzato “il popolo” contrapponendolo ai governanti. Quella elvetica è certamente una democrazia, ma il delicato equilibrio tra le decisioni degli eletti e quelle che escono dalle urne popolari fa sì che il potere risulti delimitato e confinato entro confini ben precisi.

Affrancare il popolo dal potere, allora, non deve portare a esaltare l'autorità politica consegnandola alla collettività. Al contrario, bisogna rivalorizzare la potenza individuale, nell'economia e nella cultura, accettando che vi possono essere persone di grande cultura e autorevolezza, da un lato, e soggetti con enormi risorse, dall'altro.

Ne discende che gli stessi soggetti che compongono il popolo devono rivendicare innanzi tutto un diritto: la possibilità di fare, intraprendere, speculare, accumulare, investire, scommettere e realizzare profitti senza che chi vi sia chi si ritiene legittimato a espropriare, imporre e impedire. Oltre a ciò, essi non devono trovare ostacoli dinanzi alla loro voglia di esprimersi, congetturare, contestare, studiare, sconfessare, accumulare (con strumenti legittimi) dati e informazioni sul mondo e sugli altri, sforzandosi comprendere al meglio la realtà.

## TRE TEOREMI PER IL POTERE AL POPOLO?



### PIER MARRONE

Il 19 novembre 1863 il presidente degli Stati Uniti d'America **Abraham Lincoln** pronunciò un discorso a **Gettysburg** per inaugurare il cimitero dove erano sepolti i soldati caduti combattendo in quella che è considerata la battaglia più sanguinosa della guerra civile americana. In quel discorso pronunciato da un Lincoln febbricitante, forse affetto da una forma lieve di vaiolo, è contenuta una definizione divenuta celebre della democrazia. La democrazia quella forma di governo dove il potere è l'espressione del **“governo del popolo, dal popolo, per il popolo”**. Insomma: sembrerebbe che il popolo si autogoverni, dal momento sorge dal popolo ed è esercitato dal popolo medesimo. Ma chi è questo popolo? Su questa questione, come è noto gli unionisti e i confederati avevano idee

piuttosto distanti, dal momento che proprio sull'idea di chi potesse in futuro fare parte del popolo esisteva un disaccordo e si provocò una frattura che si trascina da molto più di un secolo. Noi siamo portati a credere che Lincoln la pensa come noi, ossia che le sue parole interpretano il senso, indubbiamente ideale, di che cosa significhi un regime democratico. Un senso ideale, certo, che mal si adatta ai regimi liberal-democratici nei quali abbiamo la straordinaria fortuna di vivere, ma che rappresenta il limite asintotico da perseguire. Gli ideali, del resto, servono proprio a questo: sono dei modelli, ma devono essere dei modelli che ispirano azioni che gli agenti politici devono essere almeno in grado di compiere. In che modo? Attraverso le leggi, attraverso i processi di deliberazione informata che dovrebbero precedere la formulazione dei dispositivi legislativi, ad esempio. Nell'idea di "governo del popolo, dal popolo, per il popolo" c'è quindi un giudizio positivo, come è evidente. Si tratta, però, di capire se questo non sia più che altro un pregiudizio. In fin dei conti, la ragione per preferire un sistema politico a un altro dovrebbe risiedere nella sua capacità di prendere delle decisioni giuste in accordo con valori condivisi e iscritti nelle carte costituzionali. La democrazia è questo sistema? Recentemente, numerosi argomenti contro la democrazia sono stati sviluppati dalla cosiddetta critica epistocratica di **Jason Brennan** in un volume che si intitola, ovviamente, *Contro la democrazia*. È una critica diretta alle deficienze cognitive dei risultati democratici e degli argomenti che si avanzano per difendere la democrazia. Per Brennan le evidenze empiriche e le ricerche scientifiche conducono verso un risultato inequivocabile: la maggior parte dei cittadini che votano in una democrazia sono "hobbits" o "hooligans". Gli hobbit sono cittadini sostanzialmente disinformati, ma anche incapaci di fornirsi di un'opinione informata sulle questioni presenti nell'agenda politica dei diversi partiti. Gli hooligans sono, invece, cittadini che votano in base a generici rancori antisistema. Sono quelli che alimentano movimenti che in questo momento gli scienziati della politica raggruppano sotto l'etichetta di "populismi". Brennan, che è un libertario, non ha simpatia per nessuno di questi due gruppi, ma ha una preferenza paradossale per gli hooligans che almeno conoscono qualcosa a differenza degli hobbit che non sanno nulla. La maggior parte dei cittadini che partecipano alle elezioni possiedono tre caratteristiche comuni: sono irrazionali, ignoranti, disinformati. L'insieme aggregato di queste preferenze disinformate non genera buone politiche.

Generalmente, gli elettori sui grandi temi si esprimono a favore di politiche per le quali non voterebbero, se fossero bene informati in maniera razionale. Si pensi alle riforme dei sistemi pensionistici, che hanno una tecnicità notevolissima, ma il cui obiettivo è chiaro: mantenere il sistema previdenziale in equilibrio per permettere l'erogazione degli assegni anche a chi, in questo momento, non è in pensione. Per fare questo in società che invecchiano e fanno pochi figli è chiaro che è necessario aumentare l'età pensionistica. Nessun partito però ha nei suoi programmi elettorali un'esplicita indicazione in questo senso, perché gli farebbe perdere consensi. Ma un elettore informato dovrebbe precisamente votare a favore di chi sostiene riforme di questo genere, cosa che naturalmente non accade, perché gli elettori fanno convergere i loro voti su partiti che promettono o un mantenimento dell'attuale età di uscita dal lavoro o addirittura un abbassamento di questa età.

Che gli elettori siano disinformati, irrazionali, ignoranti è forse una conclusione eccessivamente pessimista, che sottovaluta le capacità cognitive sia della media degli individui sia le conoscenze informate che possono emergere dal dibattito pubblico. Potrebbe pur essere che mentre la maggior parte dell'elettorato sia privo delle competenze che dovrebbero condurlo a una selezione realmente informata dei candidati e delle politiche, una minoranza consistente che si affida con convinzione alle procedure democratiche mostri invece comportamenti informati e adeguatamente competenti. Questa minoranza potrebbe avere effetti sull'intero sistema decisionale. Talvolta, in effetti, è un intero sistema a poter essere competente, ricorda Brennan, anche se la maggior parte degli attori sociali che prendono parte alle interazioni di questo sistema invece non lo sono. L'esempio più aderente a questa idea di saggezza collettiva come proprietà emergente di un sistema è rappresentato dal sistema dei prezzi in un mercato competitivo. I prezzi coordinano in maniera automaticamente efficiente i comportamenti degli agenti, anche se la maggior parte degli agenti non ha affatto idea di come si raggiunga un equilibrio dei prezzi. Ci potrebbe essere un'analogia sostanziale tra il funzionamento di un mercato competitivo e un sistema politico democratico con selezione periodica dei governanti. Attori che sono singolarmente largamente incompetenti nelle loro ripetute interazioni produrrebbero in questi sistemi un risultato efficiente. Potrebbe quindi essere che forme specifiche di decisione democratica, che prevedano ad esempio vaste campagne di informazione preventiva e ampi dibattiti nel corpo elettorale, producano decisioni che siano migliori di qualsiasi forma alternativa.

Brennan nota che questa conclusione di solito è supportata dai sostenitori della democrazia in forza di tre teoremi.

- 1) Il primo è il cosiddetto *Miracle of Aggregation Theorem* chiamato **anche Theorem of the Wisdom of the Crowd**. Questo teorema afferma che in una votazione in cui partecipi un numero di persone sufficientemente ampio, gli errori dei singoli votanti tendono ad elidersi reciprocamente, facendo emergere la risposta giusta.
- 2) Il secondo è il *teorema della giuria di Condorcet*, che stabilisce che dovendo scegliere esiti dicotomici, se i decisori sono egualmente competenti, ovvero se la loro probabilità di prendere una decisione corretta è superiore a 0,5, allora le decisioni collettive prese a maggioranza si avvicinano sempre di più a una probabilità di 1, se o le competenze dei decisori aumentano o aumenta il loro numero.
- 3) Il terzo, il *teorema di Hong-Page* noto anche come *Diversity Trumps Ability Theorem* è una dimostrazione formale che in una votazione dove siano presenti differenti gruppi, omogenei al loro interno per una qualche condizione, il processo di decisione collettiva produce esiti migliori di un processo che si affidi invece all'abilità cognitiva individuale.

Hong e Page erano stati interessati all'emergenza dell'intelligenza collettiva, come talvolta viene chiamata, in particolare dalle politiche di *affirmative action* messe in atto da alcune università americane. Il risultato della loro dimostrazione non è solo che la diversità è migliore dell'omogeneità, ma anche che le decisioni giuste sono più frequenti in contesti

dove sono presenti gruppi diversificati. Questi potrebbero essere identificati con i diversi gruppi che chiamiamo partiti, che veicolano ideali e interessi diversi in un processo deliberativo democratico.

Tutti questi tre teoremi sono ritenuti dei supporti a favore di una concezione epistemica della democrazia, ma per Brennan la loro interpretazione potrebbe mostrare molto diversa. In realtà, c'è una sorta di peccato di origine in tutti questi tre argomenti, ed è quello di essere delle difese della dimensione epistemica della democrazia fatte in artificiose condizioni a priori. Tutte e tre queste dimostrazioni ci dicono che se a priori vengono soddisfatte alcune condizioni, allora a priori si otterrà un certo risultato. È una difesa piuttosto bizzarra per un sistema politico del quale si vorrebbe affermare la superiorità empirica se non addirittura la superiorità storica. Esistono, al contrario, numerose ricerche empiriche che mostrano che quando gli elettori hanno un livello di competenza inferiore alla competenza media degli esperti, gli errori che compiono tendono ad essere sistematici. È per Brennan un risultato fatale per chi difende la superiorità epistemica della democrazia, perché sembrerebbe mostrare che nella realtà non esiste nulla come un'intelligenza collettiva dei decisori. Inoltre, se un gruppo di decisori tende a prendere decisioni errate in maniera sistematica, è probabile che la distribuzione degli errori non sia casuale tra i decisori, ma sia anch'essa sistematica. Se questo è vero, allora non esiste nessun *Miracle of Aggregation*. Ancora: se i decisori fanno errori sistematici, questo sembra essere fatale anche per il teorema della giuria di Condorcet. Ma lo è anche per il teorema di Hong-Page, dal momento che la diversità cognitiva dei decisori potrebbe voler solo indicare che i decisori hanno dei modelli del mondo che sono errati in maniera diversa.

Tutti i tre teoremi condividono un'assunzione irrealistica, ossia che i decisori non siano sistematicamente in errore nelle loro scelte, mentre le evidenze empiriche sembrano suggerire precisamente il contrario. Quindi, se le condizioni empiriche vanno in una direzione decisamente contraria a quanto suggerito da un'interpretazione in termini di democrazia epistemica dei loro risultati, allora questi dovrebbero essere intesi come una critica delle procedure democratiche e non una loro difesa.

L'argomento che alcuni difensori degli argomenti a priori a favore della democrazia epistemica hanno utilizzato, ossia che i governanti dopo le elezioni tendono ad adottare decisioni politiche che o vanno in senso contrario a quanto manifestato dagli elettori o sono decisioni che mai sono state sottoposte al vaglio del corpo elettorale, segnalerebbe proprio quanto i critici della democrazia sostengono, ossia che sistematicamente gli elettori sbagliano a fare le scelte corrette. Si dovrebbe piuttosto spiegare come una dimostrazione a priori può confutare un'evidenza empirica oppure opporre a un'evidenza empirica un'evidenza empirica migliore. Ma molti sostenitori della democrazia epistemica ritengono invece che la regola della maggioranza in determinate condizioni vincolate produca un esito migliore rispetto a qualsiasi procedura che democratica non sia. Tuttavia, è realistico pensare che la procedura democratica sia in linea di principio migliore di *qualsiasi* altra procedura di decisione politica? Avere questa credenza, non significa solo ritenerla persuasiva in un contesto di difesa della democrazia epistemica, ma essere immotivatamente ottimisti sull'interpretazione dei risultati dei teoremi.

Prendiamo ad esempio l'idea che sostiene che la diversità cognitiva dei decisori costituisce un valore epistemico. Questa diversità deve probabilmente riguardare un insieme di fattori che vanno da una differenza nella rappresentazione dei problemi, a una differenza nella divisione dei problemi all'interno di insiemi diversi, a una differenza nel modo di generare diverse soluzioni a problemi simili o identici, a una differenza nell'individuazione dei nessi causali. Questi sono elementi presenti in tutti e tre i teoremi, ma sono particolarmente enfatizzati, così mi sembra, da quello di Hong-Page, il quale afferma che aumentare la diversità cognitiva aumenta il potere predittivo di ogni sottoinsieme di decisori sufficientemente uniforme sotto qualche aspetto. Il fatto è che Page stesso ha rilevato una cosa ovvia, ossia che gli elettori possono prendere decisioni che non sono affatto sagge o corrette, magari perché influenzati da pregiudizi sistematici. Ci sono poi anche altri fattori ai quali dovremmo essere sensibili, ad esempio la tendenza di gruppi numerosi a seguire capi carismatici. Se gruppi sufficientemente vasti seguono capi carismatici che hanno programmi politici vaghi e imprecisi, anche le opinioni di questi gruppi saranno vaghe e imprecise. È necessario che ci chiediamo se nella pratica reale gli elettori sono influenzati dal carisma personale di leader particolarmente influenti o non sono piuttosto razionalmente impegnati nella ricerca della verità? La diversità dei gruppi di cui parla il teorema di Hong-Page è una cosa positiva se questi gruppi già possiedono abilità cognitive. Magari non è necessario siano degli esperti qualificati per ognuna delle decisioni da prendere per decidere razionalmente quale partito votare in base alla congruenza dei propri obiettivi e ideali con un particolare programma politico, ma i decisori devono essere sufficientemente e generalmente sofisticati. La conclusione che ne trae Brennan è che non è tanto la diversità cognitiva a generare soluzioni corrette, ma la competizione tra modelli causali e predittivi sofisticati. Quindi, sarebbe coerente con il teorema di Hong-Page sostenere delle limitazioni al diritto di voto e non interpretarlo assieme agli altri due come un sostegno alle capacità epistemiche della democrazia a suffragio universale. Questi teoremi potrebbero indicare una cosa ben differente, ossia che è bene avere un'epistocrazia che si avvalga di un numero sufficiente alto di gruppi diversi tra di loro o di decisori indipendenti tra di loro (Condorcet).

Le ragioni per pensare che la democrazia non sia uno strumento epistemico superiore a ogni altro sistema epistocratico stanno nei fatti, ma potrebbero anche stare in una differente interpretazione dei risultati formali dei teoremi. Nell'uno e nell'altro caso rimane inesausta la domanda: perché preferire la democrazia? Klemens von Metternich sosteneva che "Gli abusi del potere generano le rivoluzioni; le rivoluzioni sono peggiori di qualsiasi abuso. La prima frase va detta ai sovrani, la seconda ai popoli." Potrebbero essere dei buoni motivi entrambi. Forse perché è il sistema che meglio, per quanto sempre imperfettamente protegge dagli abusi del potere e dai disastri sistemici che possono derivarne. Forse perché è un sistema così imperfetto da favorire i compromessi e i compromessi diminuiscono il rischio di conflitti violenti; forse perché il sistema di divisione dei poteri e l'esistenza di un quarto potere nell'informazione riduce gli abusi che il potere, per sua stessa natura è portato a perpetrare; forse perché le democrazie non si fanno guerra tra di loro, almeno fino a

quando Trump non penserà di prendere la Groenlandia con la forza militare, ammesso ci sia poi una cerchia sufficientemente estesa che glielo consenta, poiché anche lui è soggetto a controllo e non può fare sempre quello che gli passa per la testa la mattina in cui si è svegliato male e, magari, ha litigato con Melania. Forse per altre ragioni ancora, ma già queste mi sembrano ragioni sufficienti.

## POTERE AL POPOLO VS POTERE AGLI INDIVIDUI



**ROBERTA ADELAIDE MODUGNO**

### *1. Il popolo non esiste*

Qualcuno ha mai visto il “popolo” camminare, pensare, agire? No. Semplicemente perché il popolo non esiste. Esistono solo individui. Solo l’individuo agisce, pensa, esiste. Esistono individui che si organizzano, che si riuniscono in comunità, in Stati, individui che comandano, individui che obbediscono. Quest’ultima realtà è uno dei più grandi misteri della storia dell’umanità, cioè a dire il mistero dell’obbligazione politica, il fatto che ci siano individui che obbediscono ad altri. Su cosa si fonda l’obbligo politico? Perché alcuni esseri umani comandano altri esseri umani? Nella storia del pensiero politico troviamo le risposte più diverse. Ad esempio, si può dire che alcuni comandano perché sono migliori degli altri, perché sanno, perché conoscono la verità. Platone, con i suoi re filosofi, diede questa risposta. Per secoli abbiamo avuto i sovrani per diritto divino. Oppure, si è detto e si dice tutt’oggi, è bene che comandino i tecnici, perché le persone non sanno ciò che è meglio per loro. Ci sono poi state le terribili teorie che hanno condotto alle immani tragedie del XX secolo: deve comandare una razza, la razza ariana, oppure deve comandare una classe, il proletariato.

A ben guardare, la migliore risposta alla questione dell’obbligo politico sembrerebbe quella del consenso. I grandi filosofi liberali, da Locke in poi, ci dicono che il potere politico si fonda sul consenso dei governati. Ebbene, qualcuno ci ha mai chiesto il consenso di vivere in un determinato regime politico, seppur democratico? Ogni certo numero di anni votiamo, quindi scegliamo i nostri governanti. Scegliamo una parte politica, determinati governanti, ma nessuno ha mai chiesto il nostro consenso quando ci viene attribuito un codice fiscale e quando veniamo tassati. Mai. Ci viene detto che il governo siamo noi, perché la sovranità appartiene al popolo, cioè a noi individui che la deleghiamo

ai nostri rappresentanti per condurre la cosa pubblica. È proprio così? Il governo non siamo “noi”. Chi compone il governo? Il governo è composto dalle *élite* al potere, cioè a dire l'apparato, i capi di Stato, i politici, i burocrati, che a tempo pieno controllano e gestiscono lo Stato. Da cinque secoli viviamo nel contesto di un *marchingegno*, come lo raffigurò Thomas Hobbes, relativamente nuovo, che ha segnato la storia della modernità, lo Stato. Dalla Francia delle Guerre di religione, lo Stato si è esteso a tutto il continente europeo e ben oltre. Ormai lo Stato è l'unico modello che risponde al problema della convivenza civile. Nulla è ormai pensabile al di fuori dello Stato e dei suoi paradigmi. L'origine dello Stato è stata accompagnata da una potente teoria, la *ragion di Stato*. Attraverso Francesco Guicciardini, Cosimo il Vecchio, il Cardinale Richelieu, Cardin Le Bret e soprattutto Giovanni Botero, apprendiamo che esisterebbe una sorta di doppia morale, nel senso che ci sono cose che lo Stato e i suoi funzionari possono legittimamente fare ma che se poste in essere da privati cittadini verrebbero considerate immorali e criminali. I governati debbono condurre le proprie vite secondo le leggi stabilite da coloro che governano.

## 2. *Tutto il potere a chi?*

Che senso può avere l'espressione *potere al popolo*, cioè a dire che il potere dovrebbe essere nelle mani dei governati? Rousseau ha tentato di dare una risposta, teorizzando un corpo politico che attraverso una sua propria volontà, la volontà generale, fosse espressione al tempo stesso della sovranità e dei governati. Il risultato è stata una teoria organicista in cui il singolo individuo soccombe di fronte a un corpo politico che lo “costringe ad essere libero”, una forma di assolutismo democratico. Come potrebbero, del resto, tutti gli individui all'interno di uno Stato possedere tutto il potere? La *e-democracy* o la *web democracy* sembrerebbero rendere oggi possibile l'espressione della sovranità popolare rousseauiana, senza alcuna intermediazione. Così il popolo sarebbe il vero sovrano. I recenti sviluppi della tecnologia mettono a disposizione possibilità in precedenza sconosciute, come piattaforme on line per consentire la partecipazione diretta dei cittadini e la consultazione sulle questioni più diverse. Il fascino esercitato dalla democrazia diretta è sempre più alimentato dalle nuove tecnologie e dallo sviluppo di una nuova ideologia della rete. Forse sarebbe il caso di tenere sempre a mente il monito di Jacob Talmon contro una forma di democrazia plebiscitaria che sarebbe la premessa della dittatura. Davvero sarebbe possibile fare a meno dell'intermediazione in una società di massa come la nostra? Saremmo davvero disposti ad affidare le scelte pubbliche alla rete che esprime assemblearismo e populismo? Da qui al plebiscitarismo illiberale il passo è breve.

Una volta, vidi una scritta su un muro che diceva esattamente: “tutto il potere al popolo”. Ebbene, nessuno deve possedere tutto il potere. Tutto il potere non deve essere nelle mani né di uno solo, né di pochi, né di tanti. La sovranità può essere altrettanto assoluta sia che risieda in uno solo, sia che risieda nella moltitudine. Il paradosso di Rousseau ne è la prova. Uno dei principi cardine di una società libera è la dispersione del potere, il decentramento del potere e la sua divisione. Lo Stato moderno, però, a partire dalla Francia di Richelieu e Mazarino, ha progressivamente eroso lo spazio delle autonomie locali fino alla scomparsa,

con la Rivoluzione francese, dell'autonomia di città, borghi, province, conventi, clero e nobiltà. Si trattava di realtà che amministravano le proprie cose, conoscendo la realtà locale, si occupavano di ospedali, scuole e dell'assistenza ai poveri, tra l'altro. Progressivamente il potere centrale dello Stato avocò a sé tutti questi compiti privando le realtà locali della loro autonomia e dei loro compiti. La Francia fu il modello per il resto dell'Europa. L'accentramento, dopo la Rivoluzione, divenne un potere più particolareggiato, più assoluto di quello esercitato dai re, durante l'*ancien regime*. Tocqueville aveva compreso molto bene il potere che avrebbe caratterizzato le nostre esistenze, aveva descritto esattamente la realtà in cui noi, donne e uomini del XXI secolo, viviamo. La realtà di un potere che regola le nostre vite, i nostri affari, le nostre eredità. Un potere che stabilisce regole innumerevoli, minuziose, piccole, complicate all'interno delle quali siamo ingabbiati e paralizzati. È un potere che infiacchisce la volontà, che finisce con lo spezzarsi sotto uno Stato paternalista.

### 3. *Potere all'individuo.*

Ricominciamo dall'individuo. L'individuo possiede se stesso e ha un potere assoluto sulla propria persona e sulle proprietà acquisite in modo legittimo, attraverso libera produzione e scambio o libere donazioni ed eredità. Ci sono cose che nessuno, nemmeno lo Stato e i suoi funzionari, possono fare all'individuo senza violarne il diritto all'auto proprietà, ad esempio tassarlo o mandarlo a combattere contro la sua volontà. Ebbene, gli individui, in quanto auto proprietari, sono legittimati a scegliere a chi rivolgersi per ottenere determinati servizi e allo stesso modo dovrebbero essere liberi di scegliere a chi rivolgersi per ottenere servizi di protezione e amministrazione della giustizia, cioè quei servizi che lo Stato offre in regime di monopolio. Questo significa anche che dovrebbero essere legittimati ad abbandonare un determinato Stato, diventare autonomi, da soli o insieme ad altri, o unirsi a un'altra entità statale. La questione è stata espressa con estrema chiarezza da Ludwig von Mises: «Il diritto di autodeterminazione [...] significa dunque questo: che se gli abitanti di un territorio – si tratti di un singolo villaggio, di una regione o di una serie di regioni contigue- hanno espresso chiaramente attraverso libere votazioni il desiderio di non rimanere nella compagine statale cui attualmente appartengono e la volontà di costituire un nuovo Stato autonomo, o l'aspirazione ad appartenere a un altro Stato, di questo desiderio bisogna tener conto.[...] Il diritto di autodeterminazione di cui parlo non riguarda quindi le nazioni, ma gli abitanti di qualunque territorio abbastanza grande da formare un distretto amministrativo autonomo. Se, al limite, fosse possibile concedere ad ogni singolo cittadino questo diritto di autodeterminazione, bisognerebbe farlo». (*Liberalismo*, 1927) Murray N. Rothbard, dal canto suo, ha sostenuto un diritto alla secessione assoluto, cioè a dire riconoscere il diritto di separarsi da uno Stato ad una regione, una provincia, una città e giù fino a un quartiere, a una strada, a un individuo. Solo così è possibile riconoscere la piena sovranità individuale sulla propria persona e sulla proprietà privata.

Faccio qui riferimento al modello anarcocapitalista come a un'idea guida, non in maniera dogmatica o utopistica. Il processo storico di affermazione dello Stato moderno ha lasciato tracce della frammentazione del continente europeo. Non solo intorno all'anno mille l'Europa era costituita da migliaia di piccoli territori indipendenti, ma anche nel periodo della nascita dello Stato moderno rimasero parti fortemente decentrate, le Province Unite, il Nord d'Italia e la Germania. Tutt'ora restano tracce di quella frammentazione, cioè a dire il Liechtenstein, la cui costituzione prevede il diritto alla secessione, il Principato di Monaco, San Marino, Andorra e, in una certa misura, la Svizzera in quanto federazione. La dispersione del potere è in grado di limitare il potere politico molto meglio di quanto non facciano le costituzioni. I cittadini di piccoli territori, ai quali fosse riconosciuto il diritto di secedere, sarebbero in grado di sottoporre le loro classi politiche a un controllo molto più stringente e diretto. In tali realtà sarebbe molto più difficile violare i diritti fondamentali dei cittadini. Ad avviso di Rothbard i diritti umani universali sono meglio garantiti a livello locale. In una prospettiva libertaria la secessione è una forma di decentramento del potere ed è in grado di preservare la proprietà privata, la libertà di parola, la libertà di culto e tutte le condizioni necessarie ad assicurare la prosperità economica e lo sviluppo dell'essere umano.

Come mai il diritto di secessione restituisce all'individuo il potere di autodeterminarsi? Le ragioni sono molteplici. La secessione condurrebbe alla formazione di innumerevoli entità politiche. Questo avrebbe come conseguenza una competizione tra Stati, che porterebbe i governi ad adottare politiche rispettose dei diritti degli individui e del loro benessere, altrimenti i cittadini se ne andrebbero altrove. Il diritto di uscita è la miglior garanzia per l'individuo di veder rispettati i propri diritti. La secessione pone un grosso limite al potere di confiscare la proprietà privata e ad altre violazioni di diritti umani universali. La possibilità di uscita, il "votare con i piedi", tipico degli Stati federali, è un limite potente al potere politico. Le diverse giurisdizioni dovrebbero competere per attrarre cittadini e capitali. La secessione è, quindi, lo strumento migliore per avere meno tasse, più libero commercio e più prosperità. Come mai? Una piccola unità politica non può contare solo su se stessa. Ogni tentazione di autarchia verrebbe abbandonata perché più un'entità statale è piccola più ha bisogno di essere economicamente integrata e aperta al commercio. Studi empirici hanno dimostrato che i piccoli Stati tendono ad essere più aperti al commercio internazionale, dovendo competere a livello internazionale tenderanno a ridurre regolamentazione e tasse, cercando di attrarre capitali esteri. Gary Becker ha messo in evidenza come Stati piccoli come Liechtenstein, Lussemburgo, San Marino, Principato di Monaco, possano raggiungere tassi di crescita e livelli di vita migliori perché costretti ad applicare politiche economiche liberali.

In definitiva all'interno di piccole comunità che si autogovernano, gli individui sono maggiormente rispettati quali proprietari della propria persona e dei propri beni. La secessione è l'unico modo per ridurre il potere dello Stato e andare verso l'ideale di massima libertà individuale, una realtà che sia fondata su un autentico consenso e sul contratto privato.

## **COSTRUISCO MODELLI IN SCALA DI CONFUSIONE D'EPOCA**



### **CRISTINA RIZZI GUELFU**

potère (ant. podère) s. m.

Capacità, possibilità oggettiva di agire, di fare qualcosa

popolo

/pò·po·lo/

insieme di individui che condividono origini, lingua, tradizioni religiose e culturali e leggi.

Il potere del popolo è come un catalogo di volti raccolti in un paese immenso passando fra i racconti di studenti, contadini, operai. Il risultato è una raccolta vasta e completa, che parla di lealtà, povertà e di fantasia. Nessuna nostalgia, solo il dovere del racconto e del ricordo. Il loro ardimento si apprezza se si conoscono le storie, là in cima a monti cinti dal vento. Il coraggio dagli occhi di foresta e dai gomiti di carta stagnola. Nell'orrore di vicende, pure caricate di colore dal mito, possono sfogliarsi le ragioni che hanno spesso stimolato placide persone del popolo a trasformarsi in Erinni vendicatrici. La prevaricazione degli occupanti, il loro disprezzo per gli amori feriti, la travolgente ansia di rivalsa suscitata nei popoli conquistati. Un ideale di ribellione è sia individuale che collettivo, perché dopotutto il popolo è un insieme di volti.







## IL TANFO



### ERNESTO C. SFERAZZA PAPA

Sei venuto, sì, perché io te lo avevo promesso che ti avrei aspettato, e tu sai che a quelli come noi alla fine dei conti è rimasto solo questo, riuscire a mantenere le promesse. Se non ci hanno tolto niente è perché poco avevamo, ma comunque la parola data non la puoi togliere, e quella ce la teniamo stretta, perché non ci rimane proprio nient'altro. Io ti ho capito, io quelli come me li fiuto, ho naso, li riconosco da come camminano, da come ti squadrano, dalla rabbia. Tu sei venuto sul piede di guerra, perché me lo dovevi, dopo tutto quello che ti ho detto la scorsa volta, dopo cosa ho insinuato. Ma mi hai visto in pace, e in pace sei rimasto. Mi hai guardato e ti sei seduto, ed eccoci qua, prendo una bottiglia e butto via il tappo, stasera andrà così. Certo che ero pace. Ti ho visto, passo cattivo, ho riconosciuto di che pasta sei fatto, è la stessa pasta di cui sono fatto io, pasta marcia, pasta scaduta, se ci profumiamo è per coprire la puzza, l'ultimo odore che sentiremo prima di chiudere gli occhi e mandare a quel paese tutto sarà la nostra puzza. La sentiamo da sempre, per quello le case per noi hanno tutte lo stesso odore, è il nostro, il tanfo di chi non poteva avere tutto perché aveva poco. Sì, un giro, un altro giro ancora, anche le nostre bevute sono identiche, ci sbroniamo esattamente allo stesso sorso, siamo proprio uguali, siamo terribilmente uguali, io il tuo doppio, tu il mio. Di cosa ti stupisci, Amico? Posso chiamarti ancora Amico, sì? Lo siamo, siamo compagni, e quindi siamo amici, che tu lo voglia o meno. Gli amici non si scelgono, nulla si sceglie, da tutto siamo scelti. Ma sono serio, sono

terribilmente serio, ti dico Amico con questa voce grave, la abbasso di proposito, lo dico solenne, bevi finché vuoi, berrò con te finché vorrai, è tutto su di me perché te lo devo. Non è generosità, tu lo sai, perché la pasta è la stessa, stessa la puzza. Solo i ricchi possono essere generosi, noi semplicemente non ci siamo abituati, ai soldi, a quei quattro spiccioli che ci piazzano nella statistica della scalata sociale, io e te, uguali uguali. I soldi ci cadono dalle tasche e non ce ne accorgiamo, siamo abituati alle tasche vuote. Seconda, terza generazione? Da dove vieni, tu? A chi appartenevi? Quanto sono fieri di te, con i loro vecchi amici, amici vecchi da prosecco di pomeriggio e briscola in un bar che fa davvero schifo? Anche tu figlio del popolo, la tua pelle suda risentimento e vergogna, è come la mia. Fuma anche tu, fuma con me, hai il fumo addosso, ce l'hai sui denti, proprio come me. Una volta mi dissero: devi sempre guardare i denti. Nulla di più vero, nulla di più saggio. Hai presente quando si chiede la prima cosa che si guarda? E ognuno risponde come vuole, gli occhi il naso la bocca le tette il culo, ognuno dica quello che vuole certo, siamo in un paese libero almeno su questo, ma c'è una cosa che va vista prima delle altre, e sono i denti. Non ti hanno mai detto che i denti sono dei testimoni? Sono spie, sussurrano a tutti da dove vieni. Li hai mai visto, loro, senza un dente? Hai letto Faulkner, hai letto *Mentre morivo*? Devi leggerlo per capire davvero i denti. La moglie è morta, e questa famiglia di pezzenti scarozza il cadavere marcio, che a ogni metro puzza un po' di più, per seppellirlo Dio sa dove. Per trecento pagine se lo portano appresso. E sai perché lo fanno, sai perché tutta questa fatica per seppellire quel pezzo di carne morta? Perché il marito, vedovo inconsolabile, non ha i denti, e sa che dove lei voleva essere seppellita c'è un dentista a buon mercato che gli può fare una dentiera. Con quei pochi soldi che ha salva capra e cavoli, soddisfa l'ultima volontà della moglie crepata e si mette un bel sorriso tra le labbra. Non ridi, non ridi perché sai che ha fatto bene, perché tu faresti lo stesso, e se non tu tuo padre, e se non tuo padre tuo nonno, e se tuo nonno allora anche tuo padre, e se tuo padre allora anche tu. Perché funziona così, essere poveri, essere del popolo: si tramanda, si eredita. È una malattia genetica, è come la calvizie, è come gli occhi chiari. Semplicemente ci nasci. E se nasci povero, povero rimani. Povero una volta, povero per sempre. Rimani povero anche se hai studiato, se ci sei riuscito, hai un buon lavoro, sei invidiato da qualche sprovveduto che non sa quanto puzzi. Sei tu la dentiera di tuo padre. Loro non ci possono capire, loro non sanno cosa significa che tuo padre non ti lascerà nemmeno la dentiera, che sei tu la sua dentiera. E tu lo sai che per quelli come noi, con questa pasta tenuta insieme a fatica, che ogni mattina dobbiamo sprimacciare come fosse un cuscino da albergo low-cost, la vergogna più grande è proprio non rivendicarci i denti marci, la puzza. Non riuscirci. Il ricco guarda il povero mangiare lenticchie e gli dice, Beato te che mangi lenticchie, io ho la gotta a forza di mangiare carne ogni sera, e il povero gli risponde, Dammi la tua gotta, prenditi le mie lenticchie. Perché non ci bastano le lenticchie, Amico? Perché siamo come loro, e lo sai anche tu, ed è per questo che sei arrabbiato, ed è per questo che sei cattivo. Il popolo odia sempre se stesso, il resto lo odia in contumacia. Tutto abbiamo fatto per essere come loro, per questo non ci perdoniamo. Abbiamo desiderato la gotta, ci siamo fatti venire la gotta, ma non è la stessa gotta, non è la stessa cosa, come si fa a non capire che non è la

stessa gotta? Non abbiamo il fisico, lo capisci? Noi questo possiamo fare, bere questa bottiglia dopo avere buttato il tappo. Non lo vedi anche tu che è sempre un po' di meno quello che noi abbiamo? La tua casa ha una stanza in meno della loro, hai un paio di scarpe in meno, hai un dente in meno. A definirli è il meno, e loro saranno sempre più. A meno che noi ora non si prenda un'altra bottiglia, Amico, e si butti via il tappo. E poi si vada a prendere quella stanza in più che hanno loro, quel paio di scarpe in più che hanno loro, quel dente in più che hanno loro. Non ci riprendiamo quello che è nostro, gli togliamo quello che non è giusto che sia loro. Si fanno così le rivoluzioni, Amico, è così che si prende il potere. Si prendono le nostre tristezze, le nostre rabbie, le nostre vergogne, si fa un bel mucchio e glielo si tira addosso, e vediamo se sarà ancora come quando dovevamo diventare dentiere e il prezzo da pagare era indossare scarpe da quattro soldi, le loro risate, la nostra vergogna che non scadrà mai. Tu mi guardi e bevi zitto zitto, perché se sei come me, e tu sei come me, queste cose le hai dette una dieci cento volte, le hai dette perché fanno impazzire se non vengono *almeno* dette, perché loro non hanno fatto nulla per non essere come noi, ma noi abbiamo fatto tutto per essere come loro, e quindi alla centounesima volta le hai detto come te le sto dicendo io adesso, come uno che non ci crede, che semplicemente si fa una bevuta con un compagno di sventura, due pastacce che pensano di essere migliori solo perché hanno avuto poco. Come se noi, la povertà, ce la fossimo scelta. Anche a te fa schifo, fare parte del popolo. Anche tu hai odiato quelle mani a unghie sporche che ti davano una carezza, quei vestiti a buon mercato per la cresima, quelle scarpe da mercato per sembrare ciò che non si è. E ti schifi per averle odiate. Questo sentiremo, nell'ordine, quando sarà il momento: la nostra puzza, la nostra vergogna, il nostro odio. Tutto mescolato insieme. Così andrà, sì, è così che andrà. Versami ancora da bere, Amico, perché mi gira troppo poco la testa, e devo essere sbronzo per sopportare di essere lucido, per sopportare le mie parole.

# LA COSTRUZIONE DISCORSIVA DEL POPOLO NELLA RIFLESSIONE DI ERNESTO LACLAU



**CESARE VETTER**

## **Il “popolo”: le vicissitudini di una parola**

La nozione di popolo non è soltanto una categoria centrale della modernità democratica, ma un elemento ricorrente nella storia delle forme di legittimazione del potere. Fin dalle più antiche civiltà l'autorità politica ha cercato di giustificare se stessa non solo attraverso la forza, la tradizione, il diritto dinastico, l'investitura divina, ma anche mediante un richiamo — più o meno esplicito — a una comunità collettiva da governare, proteggere e rappresentare. Già nel *Codice di Hammurabi* (XVIII secolo a.C.) la sovranità del re appare inscritta in un orizzonte di giustizia pubblica: il sovrano si presenta come colui che, investito dagli dèi, deve garantire ordine, tutela dei deboli e armonia sociale. Nell'ambito di una concezione profondamente gerarchica, il potere si legittima in quanto potere esercitato “per” la comunità, cioè per un insieme sociale inteso come totalità.

Nelle grandi civiltà orientali il riferimento alla collettività ha svolto un ruolo rilevante nelle strategie di legittimazione del potere. Nel confucianesimo classico (Confucio, Mencio), il potere politico è visto come legittimo solo se orientato al bene del popolo. Nella Cina imperiale la sovranità viene giustificata attraverso l'idea di un ordine cosmico e morale che il governante deve preservare, e la stabilità del regno viene interpretata come

segno della sua legittimità: il venir meno dell'armonia sociale o la diffusione della miseria possono essere letti come sintomi di una crisi del mandato celeste. In altre tradizioni asiatiche, il potere si configura in modo analogo come garanzia di equilibrio e prosperità per la comunità. Per venire all'oggi, va ricordato che la Repubblica Popolare Cinese definisce il proprio sistema politico "democrazia a processo completo del popolo" (*whole-process people's democracy*).

In Occidente il popolo è evocato dal potere fin dagli inizi della sua storia. La civiltà greca classica dà al riferimento al popolo una forma politica e istituzionale. Il demos non rimanda soltanto a un corpo di sudditi, ma diviene progressivamente il nome di un soggetto che partecipa — sia pure entro confini sociali ristretti — alla produzione delle decisioni collettive. Nell'Atene dell'età di Pericle, la democrazia si definisce attraverso un rapporto diretto tra cittadinanza e governo, e la legittimazione del potere tende a fondarsi sulla partecipazione, sulla deliberazione pubblica e sull'isonomia. Anche se la democrazia ateniese rimane strutturalmente limitata, poiché esclude donne, schiavi e meteci, il richiamo al popolo assume un carattere centrale: il popolo non è soltanto oggetto di governo, ma diventa fonte di autorità.

Nell'esperienza romana classica il riferimento al popolo si consolida ulteriormente sul piano simbolico e giuridico. La categoria di *populus* e l'idea di *res publica* fondano il potere politico come espressione, o quantomeno come tutela, di un corpo collettivo. In una realtà istituzionale segnata da profonde diseguaglianze e da rapporti di dominio, la legittimazione dell'autorità si accompagna alla retorica del bene comune e alla rivendicazione di incarnare l'interesse generale della comunità civica. Il richiamo al popolo svolge una funzione essenziale: evocare l'unità del corpo sociale e la stabilità dell'ordine.

Questa funzione persiste nel mondo medievale e nella prima età moderna, anche quando il potere viene giustificato in termini apertamente teologici. Quando la sovranità viene fatta discendere direttamente da Dio — come nelle dottrine dell'assolutismo europeo e del diritto divino dei re — l'evocazione del popolo non scompare affatto. Il sovrano non è soltanto sovrano per grazia di Dio (*rex Dei gratia*), investito direttamente da Dio dell'autorità temporale, ma è anche colui che garantisce unità, protezione e pace alla comunità dei sudditi. Il popolo, in tali contesti, non è titolare del potere, ma resta il destinatario simbolico della sua giustificazione: la sovranità si legittima presentandosi come voluta da Dio ma anche come risposta alla necessità di governare e pacificare una collettività.

Il popolo, ancor prima di diventare soggetto della sovranità democratica, è stato da sempre e in ogni luogo una categoria fondamentale della retorica politica del potere: un termine capace di evocare totalità, ordine e unità. Il richiamo al popolo precede la modernità e costituisce un elemento strutturale delle strategie di legittimazione politica, anche quando l'entità di volta in volta definita come popolo non possiede alcuna effettiva capacità decisionale.

È tuttavia con la modernità che in Occidente la nozione di popolo acquisisce una centralità senza precedenti. Il documento che a mio parere meglio esemplifica questa svolta è il *Gettysburg Address* (19 novembre 1863) in cui Abraham Lincoln promette "a new birth

of freedom “e che il “government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth”.

Le rivoluzioni americana e francese hanno trasformato radicalmente la fonte della legittimità politica: non più Dio, la tradizione o la dinastia, ma la volontà popolare. La sovranità viene così ridefinita come sovranità del popolo, e l'appello al popolo diventa la grammatica fondamentale della politica moderna. Da quel momento, “popolo” non indica più soltanto un insieme di sudditi, ma un soggetto autonomo, attivo, capace di fondare, legittimare e rovesciare i governi. Nella modernità occidentale il popolo diventa categoria fondamentale della sovranità democratica e nello stesso tempo dispositivo retorico mobilitante dei movimenti rivoluzionari e antagonisti. Le premesse di questa svolta secondo alcuni autori (Jonathan Israel) affondano le loro radici in Spinoza, secondo tanti altri in Rousseau. Comunque nell'Illuminismo, perché non va dimenticato che Jonathan Israel fa cominciare l'Illuminismo proprio da Spinoza. Per quanto riguarda Rousseau, segnalo che nel suo lessico *peuple* e *souverain* coincidono.

Ma che cos'è questo popolo tanto evocato dal potere e da chi aspirava al potere fin dagli inizi della storia umana? Qual è il significato e qual è il referente di questo significante, di questa parola magica da sempre tanto amata dal potere e da chi aspirava al potere? Difficile - al momento direi impossibile - dare una risposta. Non esiste, allo stato attuale delle ricerche, uno studio che ripercorra in modo esaustivo i diversi significati e usi della parola “popolo” nelle varie lingue, culture e civiltà dell'intera storia umana. Prima o poi ci arriveremo ma è un traguardo ancora molto lontano. Per le competenze che ho e per le conoscenze che ho, posso solo evidenziare che la teoria politica contemporanea ha sviluppato un duplice approccio: da un lato la tendenza a considerare il popolo come un'entità reale, radicata in caratteristiche comuni (biologiche/naturali/storiche/sociali/istituzionali: sangue, razza, lingua, cultura, religione, classe, territorio, tradizione, condivisione dei diritti di cittadinanza), dall'altro la tendenza a considerare il popolo come una costruzione discorsiva e simbolica.

Nell'ambito di questo secondo approccio Ernesto Laclau ha sviluppato una delle riflessioni più influenti e controverse, sostenendo che il popolo non sia un soggetto preesistente alla politica, ma un effetto discorsivo prodotto da specifiche logiche di articolazione egemonica. La sua teoria, elaborata in dialogo con il post-strutturalismo e la tradizione gramsciana, ha avuto un ruolo decisivo nella ridefinizione del concetto di populismo, non più considerato come una patologia della democrazia ma come una modalità fondamentale di funzionamento della dimensione politica.

### **Ernesto Laclau: critica all'essentialismo**

La teoria di Laclau si colloca in opposizione diretta a tutte quelle concezioni che intendono il popolo come un'entità fondata su un'essenza. In *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), scritto con Chantal Mouffe, Laclau critica il marxismo classico proprio per la sua impostazione essentialista.

Per Laclau è “essentialista” qualsiasi concezione del popolo che presupponga un fondamento dato: razza, lingua, cultura, tradizione, religione, lingua, classe sociale,

condivisione della cittadinanza. Nello schema interpretativo di Laclau non c'è posto per la consolidata distinzione tra *ethnos* e *demos*.

Il popolo non è una sostanza, ma una costruzione politico-discorsiva. Il popolo prende forma e consistenza quando una pluralità di domande insoddisfatte viene unificata in una catena equivalenziale e quando un significante vuoto riesce a rappresentare questa totalità parziale, trasformandola in un soggetto collettivo. Il popolo è sempre contingente, incompleto e contestabile. Non esiste un popolo definitivo, ma una molteplicità di possibili "popoli" in competizione tra loro, ciascuno dei quali tenta di imporre la propria presenza egemonica nella comunità. Nella riflessione di Laclau la parola popolo gioca un doppio ruolo: indica un soggetto politico, che viene costruito discorsivamente attraverso le catene equivalenziali e i significanti vuoti, ma può funzionare essa stessa come significante vuoto.

La nozione di popolo in Laclau è inseparabile dalla sua reinterpretazione del populismo. In *On Populist Reason* (2005) Laclau definisce il populismo non come un'ideologia specifica, ma come una forma di funzionamento della politica in quanto tale. Il populismo non è legato a contenuti specifici: può assumere orientamenti differenti a seconda di come viene articolata la catena di domande e quale significante riesce a rappresentarla. Laclau lavora dentro un orizzonte in cui è operativa la distinzione schmittiana tra *the political* (il politico, dimensione ontologica e antagonista del sociale) e *politics* (la politica, dimensione ontica: pratiche istituzionali, competizione, governo, ecc.). In questo quadro concettuale il populismo è una logica dell'agire politico, una logica della politica per intervenire sul politico: "Populism is, quite simply, a way of constructing the political" (Laclau, 2005).

Secondo Laclau è possibile che nello stesso spazio sociale si formino catene equivalenziali diverse e concorrenti, ciascuna capace di costruire una propria identità collettiva e dunque un proprio "popolo". Di conseguenza possono coesistere più tentativi di egemonia, cioè più processi di costruzione del "popolo", che entrano in conflitto e competono tra loro. In questo caso si hanno frontiere antagonistiche differenti, in cui ogni catena definisce in modo diverso sia il "noi" sia il "loro". Possono emergere "popoli" distinti e antagonisti, in competizione tra loro, ciascuno prodotto da una propria catena equivalenziale e da una propria operazione di nominazione e rappresentazione, che competono per l'egemonia.

La teoria di Laclau secondo cui il popolo non è una realtà sociologica dotata di una sua essenza ma il risultato di una produzione discorsiva va interpretata alla luce di ciò che Laclau intende per *discorso* (*discourse*). Per Laclau il *discorso* non copre solamente l'area del parlato e dello scritto, ma designa l'intero insieme delle pratiche articolatorie:

"[...] the notion of 'discourse' [...] is not exclusively or primarily linked to speech or writing, but to any signifying practice. This entails that it is equivalent to the social production of meaning – that is, to the very fabric of social life" (*The Rhetorical Foundations of Society*, 2014).

Tanto per capirci meglio e uscire dalle technicalità: organizzare la festa della Dea Ragione a Parigi nel novembre 1793 o la festa dell'Essere Supremo nel giugno 1794 - nell'impostazione di Laclau - sono atti discorsivi che contribuiscono alla costruzione di un popolo, così come girare per le strade di Buenos Aires nell'Argentina degli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento inalberando l'effigie di Peron.

### **Domande sociali, logica della differenza, logica dell'equivalenza, catene equivalenziali**

Il punto di partenza della costruzione del popolo è la presenza di domande sociali. Laclau distingue tra domande democratiche isolate e domande popolari articolate. Le prime sono richieste particolari che possono essere soddisfatte dal sistema istituzionale senza mettere in discussione l'ordine complessivo; le seconde emergono quando tali richieste non trovano risposta e cominciano a connettersi tra loro.

Quando domande diverse (salari, diritti politici, diritti civili, welfare, riconoscimento identitario, ecc.) vengono sistematicamente ignorate o represses, esse tendono a riconoscersi come equivalenti: non perché identiche, ma perché condividono un ostacolo comune, ossia un potere che appare sordo alle rivendicazioni. Si crea così una catena di equivalenze che unifica ciò che in origine era differente: le domande cessano di essere particolari, si connettono tra loro e cominciano a funzionare come elementi di un antagonismo generale. Lo spazio sociale si divide in due campi contrapposti. La *catena equivalenziale* si forma attraverso la *logica equivalenziale* (*Logic of Equivalence*), che funziona così:

- “la mia domanda non è soddisfatta”
- “anche la tua non lo è”
- “allora abbiamo un ostacolo comune”
- “dunque siamo dalla stessa parte”

La logica della differenza tende a frammentare e differenziare le domande sociali, integrandole nel sistema attraverso concessioni parziali. La logica dell'equivalenza tende a semplificare lo spazio politico, unificando rivendicazioni diverse in un fronte comune. Essa produce una polarizzazione: da una parte “il popolo”, dall'altra “il potere”, “l'oligarchia”, “il sistema”, “le élites”.

### **Laclau tra Gramsci e Schmitt: egemonia, antagonismo e performatività**

Il pensiero di Laclau si colloca in un punto di intersezione teorica in cui confluiscono tre filoni distinti del pensiero politico e filosofico del Novecento: l'elaborazione gramsciana dell'egemonia, la riflessione schmittiana sul conflitto e il post-strutturalismo francese. Questo intreccio alimenta la struttura concettuale attraverso cui Laclau riformula la categoria di *popolo* come costruzione discorsiva e contingente.

Da Gramsci, Laclau riprende la nozione di egemonia. Rispetto a Gramsci, Laclau opera uno scostamento decisivo: l'egemonia non è più concepita come un processo radicato in una classe, bensì come una logica politica generale che riguarda la costituzione stessa delle

identità collettive. L'egemonia è il percorso discorsivo attraverso cui una particolare domanda o un particolare soggetto riesce a presentarsi come rappresentante di interessi più ampi e tendenzialmente universali.

È in questo snodo che Laclau innesta la sua originale interpretazione della performatività: “Even the most purely constative of assertions has a performative dimension, and, conversely, there is no action that is not embedded in signification” (Laclau, 2014). La concezione performativa del *discorso* in Laclau supera e ingloba la performatività del linguaggio di J.L Austin (mai citato) ed è in sintonia e in dialogo con le coordinate del post-strutturalismo francese (in particolare Foucault e Lacan). Attraverso la performatività del *discorso* Laclau trasforma la nozione gramsciana di egemonia in una teoria generale della costruzione discorsiva del sociale. L'egemonia è inseparabile dalla performatività: essa produce soggetti, produce frontiere, produce il “noi” collettivo.

Laclau rielabora anche l'eredità di Carl Schmitt, soprattutto l'idea che la politica sia strutturata da una dimensione antagonistica irriducibile tra amico e nemico. Schmitt distingue “il politico” (la dimensione fondamentale del conflitto amico/nemico) e “la politica” (le pratiche istituzionali e amministrative che gestiscono e intervengono sul conflitto). Laclau recepisce tale distinzione ma la sottrae a ogni fondamento essenzialista: l'antagonismo non è un dato ontologico immutabile, bensì un effetto discorsivo e storico, prodotto da pratiche egemoniche che delimitano un interno e un esterno, un “noi” e un “loro” (Laclau, 2005). La dimensione schmittiana dell'antagonismo viene filtrata attraverso Gramsci e, al tempo stesso, reinterpretata in chiave performativa: la frontiera amico/nemico non è semplicemente riconosciuta, ma viene istituita attraverso atti politici e discorsivi.

### **Il significante vuoto**

Nell'impostazione di Laclau il significante vuoto (*empty signifier*) è un termine, una parola o un simbolo che, essendo privo di un significato univoco e preciso, può accogliere al suo interno una molteplicità di rivendicazioni e significati diversi. Il significante vuoto funge da collante che tiene insieme una catena equivalenziale. Esso permette di trasformare una somma di domande particolari in un'unica identità collettiva (“il popolo”) contro un “nemico” comune. Attraverso la formazione di catene equivalenziali il “significante vuoto” diventa la parola d'ordine in cui si riconosce e attorno a cui si aggrega un “popolo” in antagonismo al potere in carica. Nella fase di formazione delle catene equivalenziali il “significante vuoto” è indicato da Laclau come “significante fluttuante” (*floating signifier*), che - prima di consolidarsi definitivamente come significante vuoto egemone dell'intera catena equivalenziale - assume le caratteristiche transitorie di punto di condensazione (*nodal point*).

Laclau fa numerosi esempi storici di significanti vuoti in età moderna e contemporanea. Per quanto riguarda la rivoluzione russa richiama l'attenzione sul ruolo svolto dagli slogan contro la guerra e in particolare sullo slogan “peace, bread, land”. Riguardo alla rivoluzione

francese Laclau si sofferma sulla costruzione discorsiva del popolo da parte del giacobinismo, con spunti decisamente interessanti sull'uso della metafora nel discorso giacobino. Attingendo alle mie ricerche di prima mano non avrei esitazione a inserire il sintagma "sanculotto" tra i significanti vuoti della rivoluzione francese: "sanculotto" ha agito in una certa fase (1793-1794) come significante vuoto attorno a cui si è costruito un "popolo". Passando bruscamente all'oggi, mi sentirei di indicare il sintagma "No Kings" come significante vuoto capace di diventare egemonico nella costruzione discorsiva di un popolo di sinistra e la parola "remigrazione" come significante vuoto capace di attivare e rappresentare simbolicamente una catena equivalenziale per la costruzione discorsiva di un popolo di destra.

Per Laclau i significanti vuoti svolgono una funzione sia logica che performativa. Svolgono una funzione logica in quanto punti di condensazione che rendono possibile l'unificazione di una pluralità di domande eterogenee dentro una catena equivalenziale, permettendo a una parte di rappresentare (egemonicamente) un tutto. Ma, proprio perché questa unificazione non è descrittiva bensì costitutiva, il significante vuoto svolge anche una funzione performativa: non si limita a "rappresentare" un popolo già esistente, bensì contribuisce a produrlo come soggetto politico. I significanti vuoti, nel momento stesso in cui vengono pronunciati e investiti affettivamente, istituiscono una comunità di identificazione e tracciano una frontiera antagonista.

### **Come interpretare la frase "potere al popolo" alla luce di Laclau?**

Proviamo a esaminare la formula "potere al popolo" con le categorie di Ernesto Laclau. Lo slogan ha un'indeterminatezza semantica: né la natura del "potere" rivendicato né l'identità del "popolo" evocato vengono precisate. Il sintagma preposizionale "potere al popolo" potrebbe così funzionare come significante vuoto e come *nodal point* in grado di articolare una catena equivalenziale di domande sociali eterogenee, contribuendo alla costruzione discorsiva ed egemonica di un "popolo", un "noi" collettivo e antagonista. Ho usato il condizionale "potrebbe" perché comunque credo poco all'efficacia performativa di questo slogan. È solo una mia impressione, difficile da testare e da verificare: la formula "potere al popolo" mi sembra difficilmente spendibile nella costruzione discorsiva di identità collettive perché evoca - per assonanza e consonanza - parole d'ordine del comunismo realizzato (sovietico e non solo) e quindi di conseguenza i fallimenti e i crimini di esperienze storiche nefaste, che hanno reso forse per sempre non attrattiva una grande e bella utopia, che prometteva un mondo migliore.

## IL POPOLO DEI POPULISTI



### MATTIA ZULIANELLO

Pochi termini come “populismo” hanno conosciuto, nel dibattito pubblico contemporaneo, una fortuna così travolgente e, al contempo, un uso così disinvolto. È difficile pensare a un politico a cui non sia stata appiccicata l’etichetta di populista, magari in seguito a una proposta specifica o a un comportamento giudicato sopra le righe. Sembrerebbe quindi che, a seconda della convenienza, il termine possa significare tutto e niente.

Tuttavia, nel dibattito accademico la situazione è ben diversa: negli ultimi decenni si è sviluppato un crescente consenso attorno a un approccio che considera il populismo come un insieme di idee. Nella celebre formulazione di **Cas Mudde** (2004, “The Populist Zeitgeist”, *Government and Opposition*), si tratta di un’ideologia sottile fondata sulla contrapposizione morale tra “il popolo puro” e “l’élite corrotta”, la quale sostiene che la politica dovrebbe essere un’espressione della volontà generale del popolo. In altre parole, il populismo è una determinata maniera, manichea e moralistica, di interpretare il mondo.

È vero, tutti gli attori politici si rivolgono al popolo: si tratta di una mossa retorica difficilmente eludibile in un regime democratico. Ma il popolo evocato dai populistici ha tratti ben precisi, che non si trovano in altre tradizioni di pensiero e di prassi politica. Comprendere come tale popolo è costruito è essenziale per capire perché il populismo entri in tensione con la democrazia liberale anche quando partecipa al governo, e perché sia diventato un fattore così rilevante nelle dinamiche di polarizzazione che attraversano i sistemi politici contemporanei.

La distinzione tra popolo ed élite proposta dai populistici non è qualcosa di oggettivo o immediatamente osservabile; al contrario, è una costruzione politica fatta dagli attori sulla

base di criteri essenzialmente morali, che contrappongono un “bene” a un “male”. Per i populistici, il popolo è un’entità pura, buona, omogenea e priva di divisioni interne. Esso incarna i valori del bene, un senso di autenticità e genuinità che lo rende la vera autorità in democrazia, l’unica bussola legittima per l’azione politica.

Si tratta di una caratteristica nota come “popolo-centrismo”: tutti i membri del popolo condividerebbero gli stessi valori, le stesse intuizioni morali, lo stesso senso comune. Se potessimo immaginare il popolo come una sfera e suddividerla in mille frammenti, ciascun pezzettino sarebbe identico agli altri. Chi non condivide tale purezza non è soltanto escluso dal gruppo, ma è anche percepito come una minaccia, dato che la lettura populista del mondo si basa sulla lotta tra bene e male.

A questa caratterizzazione si aggiunge la convinzione che esista una volontà generale del popolo, autoevidente, non negoziabile e moralmente superiore. Per questa ragione il populismo si pone in tensione con il pluralismo, se non in aperta opposizione: laddove il pluralismo considera la diversità di opinioni come una risorsa, il populismo la legge come una minaccia all’unità del popolo, come una divisione artificiale introdotta per frammentarlo.

Speculare al popolo-centrismo è l’antielitismo. Le élite sono raffigurate come l’antitesi del popolo: un’entità malvagia, omogenea, accomunata dalla volontà di tradire la sovranità popolare per interessi autoreferenziali o per asservimento a forze più o meno oscure. L’omogeneità delle élite, in questo caso, deriva dalla condivisione di caratteristiche morali, ma di segno rovesciato rispetto a quelle del popolo: l’élite diventa un collettore di tutto ciò che non funziona, da un punto di vista politico, sociale ed economico. Non c’è spazio per il compromesso, perché quest’ultimo non sarebbe un semplice accordo politico, bensì una compromissione innanzitutto morale.

Sin qui la struttura comune a ogni populismo. Tuttavia, il populismo è un’ideologia dal nucleo sottile, e questa caratteristica è tanto importante quanto frequentemente fraintesa. Diversamente dalle ideologie complete, come il liberalismo, il socialismo o il fascismo, il populismo da solo ci dice molto poco di ciò che i populistici vogliono in concreto. Ci dice che esiste una contrapposizione essenziale tra popolo ed élite e che la volontà generale dovrebbe guidare la scena politica, ma non chiarisce chi appartenga al popolo puro e chi all’élite corrotta, né quali siano le posizioni da assumere sui principali temi economici e socioculturali.

Per dare forma a un progetto politico più ampio, il populismo deve interagire con altre idee, con quelle che la letteratura definisce “ideologie ospitanti”. Da qui deriva la natura altamente camaleontica del fenomeno e la sua capacità di assumere forme molto diverse a seconda dei contesti.

Una prima variante, di gran lunga la più diffusa nel Vecchio Continente, è la destra populista, in particolare il sottotipo “destra radicale populista”, una famiglia di attori caratterizzata, oltre che dal populismo, dal nativismo e dall’autoritarismo (Cas Mudde, 2007, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press). In questo caso il popolo puro è costituito dai nativi, e ciò discende dal nativismo, vale a dire dalla preferenza per la popolazione autoctona di un dato Paese, declinata in chiave culturale,

economica o legata al welfare. Si pensi ai casi di Fratelli d'Italia e Lega in Italia, di Alternative für Deutschland in Germania, del Rassemblement National in Francia, del Partij voor de Vrijheid nei Paesi Bassi, di Vox in Spagna o dei Democratici Svedesi. Le élite corrotte sono qui rappresentate da un vasto fronte di partiti tradizionali, media, intellettuali e burocrati internazionali accusati di tradire la popolazione nativa in nome di un disegno multiculturale.

Una seconda variante è la sinistra populista, presente in alcune aree dell'Europa, su tutte la Grecia e la Francia, e particolarmente diffusa in America Latina. Qui il popolo è inteso in modo inclusivo, come l'insieme dei gruppi marginali e svantaggiati da un punto di vista socioeconomico e socioculturale, mentre le élite sono identificate soprattutto nel cosiddetto uno per cento della popolazione, nelle grandi imprese e in alcune istituzioni sovranazionali.

Una terza variante è quella dei populist di valenza, i quali si concentrano su temi che non hanno un polo contrario, come la lotta alla corruzione e la richiesta di una migliore qualità democratica: il popolo coincide con i cittadini onesti, mentre l'élite è la classe politica nel suo complesso, raffigurata come una casta interessata solo a mantenere i propri privilegi. Esempi tipici sono il Movimento Cinque Stelle italiano, almeno fino alle elezioni del 2022, e Akce nespokojených občanů in Repubblica Ceca.

Una quarta variante, tornata recentemente alla ribalta dopo decenni di sostanziale eclissi, è il populismo agrario, che identifica il popolo con il mondo rurale, contrapposto a élite urbane percepite come distanti se non apertamente ostili. Le proteste dei trattori che hanno attraversato l'Europa a partire dalla fine del 2023 e l'ascesa del BoerBurgerBeweging nei Paesi Bassi ne sono espressioni significative.

Una quinta variante, particolarmente significativa per il caso italiano, è il populismo regionalista, che identifica il popolo con una specifica comunità territoriale subnazionale, dotata di tratti culturali, economici o identitari propri, contrapposta tanto alle élite del centro statale quanto, eventualmente, ad altre aree del Paese percepite come parassitarie. L'esempio classico è la Lega Nord delle origini guidata da Umberto Bossi, in cui il "popolo padano" veniva costruito come comunità laboriosa e produttiva, vittima di un'élite romana corrotta e di un Mezzogiorno raffigurato come zavorra.

In tutti i casi, ad ogni modo, il punto cruciale è il medesimo: il popolo è una costruzione morale plasmata dall'interazione del populismo con specifiche ideologie ospitanti, non qualcosa a sé stante che attende solo di essere rappresentato.

Proprio questa costruzione morale rende il populismo strutturalmente in tensione con la democrazia liberale. La concezione iper-maggioritaria della volontà generale, intesa come bene assoluto e indiscutibile, mal si concilia con i principi cardine del costituzionalismo liberale, in particolare con la legittimità delle istituzioni intermedie, il valore fondante del pluralismo e la tutela dei diritti delle minoranze. Come hanno notato Cas Mudde e Cristóbal Rovira Kaltwasser (2017, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press), secondo la logica populista la volontà generale del popolo non può essere limitata da nulla, nemmeno dalle protezioni costituzionali, secondo l'antico adagio del *vox populi vox dei*.

Ciò non significa che i populist siano antidemocratici in sé: il populismo non si oppone alla democrazia come ideale. È, tuttavia, ai ferri corti con la forma specifica con cui la

democrazia si manifesta più frequentemente nel mondo reale, vale a dire la democrazia liberale, con i suoi pesi e contrappesi, i suoi corpi intermedi, le sue garanzie rispetto al possibile strapotere delle maggioranze “del momento”.

Sin qui, si potrebbe pensare che il problema si esaurisca quando i populistici rimangono all’opposizione, magari ai margini della scena politica. Ma la realtà empirica suggerisce l’opposto. Una mia analisi di sessantasei partiti populistici in trentatré paesi europei (Mattia Zulianello, 2020, “Varieties of Populist Parties and Party Systems in Europe”, *Government and Opposition*) ha mostrato che più di due terzi sono integrati nella scena politica del proprio paese, vale a dire che sono già stati parte del governo nazionale o sono considerati dagli altri come potenziali partner di governo. Solo una chiara minoranza, circa un terzo, agisce ancora come corpo estraneo rispetto al sistema in cui opera.

Nel passato, l’incorporazione di un partito con vocazione antisistema nel gioco delle alleanze portava solitamente a una sua progressiva moderazione ideologica: la lealtà al regime veniva, in qualche modo, acquisita con la legittimazione. Oggi, invece, i populistici tendono a integrarsi senza moderarsi. Si tratta di una integrazione che si potrebbe definire “negativa”, nel senso strettamente analitico del termine: i partiti in questione partecipano in modo visibile a coalizioni elettorali e di governo, e quindi contribuiscono al funzionamento del regime, pur continuando ad articolare un’ideologia che con quel regime resta in tensione. Sono dentro, ma contro.

Un esempio quasi paradigmatico è offerto da una dichiarazione dell’allora prima ministra polacca Beata Szydło, che, messa di fronte al fatto che lei stessa fosse parte dell’élite, rispose semplicemente: “noi siamo l’élite buona” (citato in Lenka Buščíková e Petra Guasti, 2019, “The State as a Firm”, *East European Politics and Societies*). La distinzione popolo-élite, fondata su criteri morali, consente infatti ai populistici di restare popolo anche dalla stanza dei bottoni, scaricando la qualifica di élite su forze più o meno oscure che continuerebbero ad esercitare un potere illegittimo sullo sfondo.

C’è poi un altro ordine di problemi, che riguarda la dimensione affettiva della politica. La logica manichea che caratterizza il populismo, e in particolare la destra radicale populista in virtù del suo nativismo, evoca una concezione antagonista in cui il mondo è diviso in categorie morali contrapposte: il bene contro il male, noi contro loro. Questa logica si riversa nel tessuto sociale alimentando la cosiddetta polarizzazione affettiva, vale a dire la tendenza dei sostenitori di una determinata formazione a disprezzare quelli dello schieramento rivale (Shanto Iyengar, Gaurav Sood e Yphtach Lelkes, 2012, “Affect, Not Ideology”, *Public Opinion Quarterly*).

Il dibattito attuale non riguarda se l’ascesa della destra radicale populista sia connessa o meno alla crescita della polarizzazione affettiva, ma in quale misura la dinamica sia simmetrica. La letteratura offre risultati contrastanti: alcuni studi (come quello di Eelco Harteveld, Philipp Mendoza e Matthijs Rooduijn, 2022, “Affective Polarization and the Populist Radical Right”, *Government and Opposition*) suggeriscono che tale famiglia di partiti invii e riceva livelli di ostilità sensibilmente più alti rispetto agli altri attori; altri (come Andres Reiljan, 2020, “Fear and Loathing across Party Lines”, *European Journal of Political Research*) sostengono invece che il conflitto sia altamente asimmetrico, con i

sostenitori degli altri partiti molto più ostili nei confronti della destra radicale populista che non viceversa. In ogni caso, né il successo elettorale né la partecipazione al governo di tali attori sembrano produrre, di per sé, una riduzione dei livelli di animosità.

Resta infine uno scenario, raro ma non irrealistico, in cui l'integrazione dei populist diventa "positiva" nel senso opposto a quello atteso: non perché il partito si conformi al sistema, ma perché il sistema viene rimodellato secondo le preferenze del partito. Il caso più discusso è quello dell'Ungheria di Orbán, dove i valori illiberali della destra radicale populista si sono progressivamente incorporati nel regime stesso, trasformando la democrazia liberale in democrazia illiberale. Si tratta di un esito non inevitabile, ma possibile, e proprio per questo merita attenzione.

In conclusione, il popolo dei populist non è un soggetto preesistente che attende di essere rappresentato: è una costruzione morale che, una volta articolata, plasma il modo stesso in cui si fa politica e si interpreta il conflitto democratico. La sua forza risiede nella capacità di accomunare attori diversissimi tra loro, dai movimenti agrari alle formazioni di destra radicale, dalle sinistre populiste ai partiti di valenza fino ai regionalismi, sotto una grammatica condivisa che oppone purezza e corruzione.

Oggi, sempre più spesso, la politica antisistema non è articolata da partiti antisistema in senso classico, ai margini della scena, bensì da attori ben integrati nel mainstream che continuano a evocare un popolo puro contro élite corrotte. Il popolo dei populist, in altre parole, non scompare quando i populist entrano nelle stanze del potere: continua a operare come forma organizzatrice del conflitto politico anche dall'interno del sistema, ed è proprio per questo che merita di essere studiato come una costruzione, e non assunto come qualcosa di autoevidente.

## INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

*Endoxa – Prospettive sul presente* è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) [maurizio.blaistreri@unito.it](mailto:maurizio.blaistreri@unito.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO MENGA (Caserta) [ferdinandomenga@gmail.com](mailto:ferdinandomenga@gmail.com)

RICCARDO DAL FERRO (Schio) [dalferro.ric@gmail.com](mailto:dalferro.ric@gmail.com)

### COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori