



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
in Filosofia

Tesi di Laurea

**L'antipolitica**  
L'altra faccia della politica

**Relatore**

Ch.mo Prof. Giorgio Cesarale

**Correlatore**

Ch.mo Prof. Gianluca Briguglia

**Laureando**

**Maurizio Copetta**

Matricola 600754

**Anno Accademico**

2019 / 2020

## Indice

<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
<b>Capitolo I</b>	
<b>Lo stato dell'arte</b>	<b>2</b>
1. La politica contemporanea	2
<b>Capitolo II</b>	
<b>La politica al suo esordio</b>	<b>12</b>
1. Aristotele, l'uomo, animale politico	12
2. La legittimità delle costituzioni politiche	16
3. La giustizia	19
4. Il demagogo	23
<b>Capitolo III</b>	
<b>La politica nella visione cristiana</b>	<b>28</b>
1. L'Impero romano e il cristianesimo	28
2. S. Agostino d'Ipbona	33
3. S. Tommaso d'Aquino	39
4. Marsilio da Padova	48
<b>Capitolo IV</b>	
<b>La nuova politica</b>	<b>58</b>
1. Niccolò Machiavelli	58
2. Jean Bodin e i monarcomachi	66
3. Thomas Hobbes	72
4. Jean-Jacques Rousseau	81
<b>Capitolo V</b>	
<b>La nascita dei partiti politici</b>	<b>92</b>
1. Dalla fazione al partito	92
2. La rappresentanza politica	104
3. Il sistema delle elezioni e il partito moderno	113
4. Dal partito di massa al partito pigliatutto	123
5. La teoria elitistica alla base della crisi dei partiti	133

## **Capitolo VI**

### **Le forme della politica**

**146**

1. La democrazia 146
2. La postdemocrazia 152
3. La controdemocrazia 158
4. La democrazia populista - Ernesto Laclau 166
5. La democrazia procedurale - Nadia Urbinati 172

## **Capitolo VII**

### **Le forme dell'antipolitica**

**181**

1. Il populismo e il concetto di popolo 181
2. Guglielmo Giannini e l'Uomo qualunque 193
3. Pierre Poujade e il poujadismo 198
4. Il MoVimento 5 Stelle e il populismo digitale 201

## **Conclusione**

**212**

## Introduzione

L'epoca attuale è fortemente caratterizzata dalla crisi della politica, ne sono testimonianza le numerose e approfondite analisi condotte dagli esperti, politologi, sociologi, ma anche dagli stessi politici di professione, le cui riflessioni hanno contribuito a creare un ambito di ricerca contrassegnato dal neologismo "antipolitica". Tentare di chiarire quale sia la natura di questo nuovo inquilino nel vasto e variegato panorama della politica, non solo italiana, quali le cause della sua declinazione in negativo, il processo che ha condotto alla sua costituzione quale forma prevalente ed esclusiva del dibattito politico odierno è lo scopo e l'ambizione di questa tesi. Nell'analisi delle possibili cause si tenterà inoltre di comprendere se tale crisi, peraltro conclamata, investa più generalmente la politica, oppure, più limitatamente, la forma nella quale ha trovato maggior espressione quale forma di governo, vale a dire la democrazia.

La scelta di un tale argomento per la tesi di laurea ha nel nostro caso motivazioni lontane nel tempo, è l'approdo di un lungo e tormentato percorso iniziato in età giovanile e più volte interrotto, i cui esordi si sono svolti sotto l'insegnamento di Alessandro Biral, il quale aveva una concezione alta della politica, ritenendola lo strumento attraverso il quale era possibile diventare migliori. Questa concezione misura la distanza che separa il vero politico dal retore, figura dalla quale rifuggiva, e dal demagogo, oggi ancor più scaduto nella figura di semplice imbonitore. È dalla sua lezione, dal professore, ma anche e soprattutto dall'uomo e dalla passione che ha saputo trasmetterci che deriva il nostro interesse per la politica e da cui si è tratta ispirazione per lo studio di quella che Platone definiva, non senza ragione, la scienza regia, pur con tutti i limiti che caratterizzano il neofita.

La Politica come la intendeva Biral non ne esclude affatto il lato oscuro, non nasconde le pieghe controverse che ha assunto nel corso della sua lunga tradizione, ma se correttamente interpretata, attraverso la lezione di Platone che parla per bocca di Socrate, può ancora indicarci la strada, impervia quanto si vuole, di un perfezionamento individuale e, alla fine, collettivo. È con questo spirito e con tale auspicio che iniziamo il nostro lavoro.

# Capitolo I

## Lo stato dell'arte

### *1. La politica contemporanea*

Recentemente una autorevole esponente del Movimento 5 Stelle, Paola Taverna, membro del Senato della Repubblica, al momento in cui scriviamo vicepresidente di detta Istituzione, intervenuta ad una manifestazione indetta dalla cittadinanza per protestare contro le condizioni di degrado della borgata romana di Torsapienza, è stata contestata da alcuni partecipanti e invitata ad allontanarsi in quanto in quella circostanza non erano graditi esponenti politici. La vis polemica dell'interessata, in un'accesa e accorata difesa delle proprie prerogative di semplice cittadina e in quanto tale pienamente titolata a presenziare alla manifestazione, è giunta a diffidare il suo interlocutore dal qualificarla come "politico", negando recisamente di appartenere a quella che evidentemente considera una casta. Il termine "politico" vissuto come un insulto è fortemente indicativo del discredito che la politica, come attività specialistica ed esclusiva di una classe, gode al presente e tale sentimento è talmente diffuso e generalizzato al punto da investire non soltanto i professionisti della medesima, e in particolar modo gli esponenti dei partiti, bensì la politica tout court, col risultato di coniare, ad esprimerne l'avversione, il neologismo alternativo di "antipolitica".

E' innegabile che ad alimentare il discredito, ampiamente condiviso, di cui oggi gode la politica abbiano largamente contribuito quei rappresentanti del popolo che insediati negli organismi deputati all'esercizio di tale attività, Camera e Senato, hanno talvolta dato luogo ad un'indecorsa transumanza, migrando da una formazione all'altra per pura convenienza o addirittura facendone mercimonio, riuscendo con la loro disinvoltura a far impallidire financo gli equilibri tattici del Vicario di Bray<sup>1</sup>, di cui è proverbiale la flessibilità e la capacità di adattamento al prevalere di una fazione politica sull'altra.

---

<sup>1</sup> Il Vicario di Bray è la descrizione satirica del personaggio di una ballata del 18° secolo divenuto famoso per la disinvoltura con la quale cambiava partito allo scopo di conservare la titolarità del vicariato. Il

Che talvolta non siano soltanto gli ideali traditi la causa del passaggio da una formazione all'altra, ma la più prosaica offerta di utilità, per usare un eufemismo, lo testimonia un episodio passato alle cronache nell'ormai lontano 1999 come il "mercato delle vacche". La poco onorevole denominazione per l'attività parlamentare nasconde in realtà una compravendita di voti tra deputati e ha ricevuto l'interessamento del Gran Giurì d'onore che, sotto la presidenza dell'on. Violante, intervenuto al riguardo, ha stigmatizzato l'episodio limitandosi a definire il compratore "una persona particolarmente incline alla millanteria" e assolvendo il partito beneficiario (Udeur) in quanto a sua volta vittima dell'iniziativa del tutto autonoma del deputato millantatore. L'episodio è stato ampiamente dibattuto e variamente commentato dai media dell'epoca, ma non ha minimamente inciso sull'abitudine dei nostri parlamentari di considerare transitorio lo scranno dal quale esercitano le loro prerogative.

Nell'esercizio di tale pratica sono tuttavia sorretti nientemeno che dalla Costituzione medesima che all'articolo 67 stabilisce che: «Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato». L'assoluta discrezionalità dell'azione politica dei parlamentari nell'esercizio delle loro funzioni è ulteriormente ribadita nell'articolo 68 che aggiunge: «I membri del Parlamento non possono essere chiamati a rispondere delle opinioni espresse e dei voti dati nell'esercizio delle loro funzioni».

Principi sacrosanti stabiliti dai padri costituenti a tutela e garanzia di indipendenza di giudizio e di libertà di comportamento, ma che tuttavia è difficile non ritenere essere stati talvolta piegati alle particolari e contingenti necessità e ad esclusiva convenienza dei singoli eletti se nella trascorsa legislatura, la XVII, 208 deputati e 140 senatori hanno cambiato gruppo parlamentare o, a voler adottare il lessico popolare, "casacca"<sup>2</sup>. Il problema è sicuramente di pressante attualità se il costituzionalista Michele Ainis arriva a definire il divieto del mandato imperativo dei parlamentari che li dovrebbe proteggere dall'invadenza dei partiti «lo schermo che ne protegge i tradimenti» e fa lievitare il numero dei transfughi della XVII

---

personaggio ebbe vita reale secondo Thomas Fuller il quale nel suo *Worthies of England* (1662) lo identifica con Simon Aleyn e ne fa dapprima "a Papist, than a Protestant, than a Papist, than a Protestant again. Il ritornello della ballata recita: "Whatsoever king may reign, still I'll be the Vicar of Bray".

<sup>2</sup> Fonte Openpolis.

legislatura, senza peraltro citare la fonte, alla cifra esorbitante di 566, comprendente probabilmente deputati e senatori nel corso di più legislature<sup>3</sup>.

Il fenomeno del "pendolarismo" non accenna a diminuire nel corso dell'attuale legislatura, con un esodo di massa nel caso di Italia Viva, che ha messo in atto una vera e propria scissione, oppure con uno stillicidio lento ma ininterrotto, che ultimamente interessa maggiormente il Movimento 5 Stelle, ma che non esclude gli altri gruppi parlamentari. Naturalmente gli interessati hanno buon gioco nel ribaltare l'accusa di tradimento ai partiti di provenienza, rei di aver tradito i propri ideali o peggio di averli barattati in cambio di "poltrone", altro termine entrato nell'uso corrente nella vulgata politica con significato traslato.

La pratica non è certamente nuova se a caratterizzarla se ne sono da tempo codificate le caratteristiche nel termine "voltagabbana", in inglese *turncoat*<sup>4</sup>, a dimostrazione del fatto che il fenomeno non è circoscritto al territorio nazionale, ma si estende ben oltre confine. Anche la lingua tedesca ha un termine per indicare il rapido mutamento di fronte che viene reso con *Wetterfahne*, banderuola, ma non consta che nei su menzionati paesi il fenomeno abbia assunto le proporzioni che ha raggiunto ai nostri giorni nel panorama politico italiano. Nulla a che vedere con la rigida disciplina di partito garantita nell'ordinamento parlamentare del Regno Unito dalla figura del *Chief Whip*, ovvero il "Parliamentary Secretary to the Treasury", di ruolo ministeriale che assicura, a livello governativo, che i membri del partito siano presenti in Parlamento e votino secondo le indicazioni del leader. Figura istituzionale quella citata in quanto di nomina governativa, ma replicata a livello di singolo partito con i medesimi compiti<sup>5</sup>. La pratica britannica può sembrare limitativa dell'indipendenza e delle già citate prerogative costituzionali, ma quanto al grado e al tipo di autonomia dei nostri politici nell'esercizio delle proprie funzioni, una volta stabilizzati in un gruppo parlamentare, valga la considerazione svolta da Giovanni Sartori nei confronti di una maggioranza di essi:

---

<sup>3</sup> Repubblica 11.01.2020.

<sup>4</sup> Il già citato Vicario di Bray è tacciato di essere "a turncoat and an inconstant changeling" nel *Worthies of England* di Thomas Fuller (1662).

<sup>5</sup> "Whips are MPs or Lords appointed by each party in Parliament to help and organise their party's contribution to parliamentary business. One of their responsibilities is making sure the maximum number of their party members vote, and vote the way their party wants. (www.gov.uk).

Le cose che mi spaventano sono ormai parecchie, ma il livello di soggezione e di degrado intellettuale manifestato da una maggioranza di nostri 'onorevoli' mi spaventa più di tutto. Altro che bipartitismo compiuto! Qui siamo al sultanato, alla peggiore delle corti<sup>6</sup>.

Se non bastasse la disinvoltura nel cambiar partito ad ogni mutar di vento, facoltà peraltro tutelata dalla medesima Costituzione, a gettare un'ombra di sospetto sulla politica attuale non sono mancati episodi di veri e propri illeciti. Nel febbraio del 1994, altra era geologica nel rapido mutare del panorama politico attuale, secondo l'Ansa i parlamentari inquisiti per reati di corruzione e finanziamento illecito ammontavano a 438.<sup>7</sup>

Anche ammettendo la presunzione di non colpevolezza sino alla condanna definitiva non si può rimanere indifferenti di fronte alla percentuale degli inquisiti: quasi la metà dei membri delle due Camere. Negli anni successivi il fenomeno ha subito un ridimensionamento, ma non al punto da essere ritenuto "fisiologico" e di sfuggire alla mordace satira di Beppe Grillo il quale, assimilando l'attaccamento dei parlamentari alle poltrone a quello dei mitili allo scoglio, ne ha indetto a celebrazione il "Cozza day"<sup>8</sup>.

Come rileva anche Pasquino<sup>9</sup>, è l'inaffidabilità a caratterizzarli come una casta, assai più dei privilegi di cui indubbiamente godono, infatti vi è una qualche relazione tra l'eccessiva burocratizzazione e la richiesta di rottura col passato che alimenta una certa antipolitica. La questione della durata del mandato travalica tuttavia le pulsioni velleitarie del comico se anche negli USA è stata oggetto di discussione all'inizio degli anni Novanta e attiene alla tematica della circolazione e del ricambio dei rappresentanti, un possibile antidoto alla corruzione o al formarsi di gruppi particolaristici di potere. Nel 2012 il Fatto Quotidiano ha stilato un elenco di parlamentari «condannati, imputati, indagati o prescritti» incappati nelle maglie della giustizia per i più svariati reati, ma all'epoca della rilevazione ancora membri a pieno titolo delle due Camere. Fatte salve le garanzie costituzionali e anche ammettendo che gli addebiti si riferiscono ad illeciti di diversa entità e

---

<sup>6</sup> Giovanni Sartori, *Il sultanato*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>7</sup> Giuseppe Cantarano, *L'antipolitica*, Roma, Donzelli, 2000, p. 101.

<sup>8</sup> Il Cozza day si è tenuto il 10 settembre 2011 davanti a Montecitorio.

<sup>9</sup> Gianfranco Pasquino, *Prima lezione di scienza politica*, Bari, Laterza, 2008, p. 89.



gravità, appare significativa l'affermazione dell'avvocato di Berlusconi, Pietro Longo a Report e riportata dal medesimo giornale: «Il Parlamento deve essere la rappresentazione mediana del popolo. Perché dovrebbe essere migliore?»<sup>10</sup>. Singolare modo di concepire gli *aristoi*, se non proprio i migliori è auspicabile che non siano i peggiori ad essere chiamati al difficile e impegnativo compito di dettare le leggi. Non dovrebbe essere una pretesa eccessiva, riandando col pensiero al «delirante» discorso tenuto da Craxi alla Camera nel 1992<sup>11</sup>, che nella sostanza riecheggiava l'assunto del "Così fan tutte", ma declinato nella pratica illecita del finanziamento ai partiti, esigere che deputati e senatori siano i primi ad osservare quelle regole che sono state da essi stessi proposte e approvate<sup>12</sup>. Di fronte alla pratica, definita dallo stesso Craxi nel suo discorso autoassolutorio «irregolare» o «illegale» e motivata, a suo dire, dai costi fortemente lievitati di una politica ad ampio spettro, adottata dalla totalità dei partiti, la reazione fu di totale rigetto da parte dell'opinione pubblica e contribuì fortemente ad accrescere l'ostilità nei confronti della politica in genere e dei suoi esponenti di partito in particolare. Se da questi fatti oggettivi non si può prescindere, se cioè non si può evitare di attribuire alla politica interpretata dai partiti la maggior responsabilità del discredito a cui si è consegnata non è questa tuttavia la ragione principale della diffidenza nei suoi confronti. Essa ha infatti origini più antiche e più profonde se già Erasmo da Rotterdam, nell'Elogio della follia, ne parla come dell'arte dell'inganno e della lusinga. Più recentemente Benedetto Croce, riportando l'opinione corrente, la definisce «cosa sudicia»<sup>13</sup> e Luigi Sturzo «una gran brutta femmina» gratificata di svariati epiteti, di cui il più sorprendente nel lessico di un sacerdote è quello di «bagascia»<sup>14</sup>. Thomas Mann ne rivela la forza ineluttabilmente corruttrice: «... la politica è una forza terribile, basta solo sapere che esiste e già ci si è dentro: si è perduta per sempre la propria innocenza»<sup>15</sup>. Ma il commento più negativo e

---

<sup>10</sup> [ilfattoquotidiano.it/2012/09/30cento-parlamentari-condannati-imputati-indagati-o-prescritti/368539](http://ilfattoquotidiano.it/2012/09/30cento-parlamentari-condannati-imputati-indagati-o-prescritti/368539).

<sup>11</sup> [Youtube.com/watch?v=Jud08s96QfY](https://www.youtube.com/watch?v=Jud08s96QfY).

<sup>12</sup> G. Cantarano, op. cit., p. 110.

<sup>13</sup> Benedetto Croce, *Elementi di politica in Etica e politica*, I edizione 1931, Napoli, Bibliopolis, 2016.

<sup>14</sup> Articolo apparso sul "Popolo d'Italia" il 14 ottobre 1923. Gli altri epiteti, riportati polemicamente sono: "vecchia, lacera, sporca, sordida, ignobile, spudorata, megera, indegna del consorzio degli uomini per bene". Quale sia il vero sentimento del sacerdote nei riguardi della politica è tuttavia rappresentato dall'affermazione che «la politica non guasta, ma rivela gli uomini».

<sup>15</sup> Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, S. Fischer, I edizione 1918, rivista dall'autore nel 1922, trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, Milano, 1997. L'opera riporta tra l'altro

tranchant è quello del formulatore dei “Principi del realismo politico”, Hans J. Morgenthau, il quale, paradossalmente confermando, ribaltandola, la concezione aristotelica, ne riconosce la base etica, ma la definisce «un’etica del male»<sup>16</sup>.

I giudizi qui riportati, volutamente limitati nel numero e all’epoca più recente, ma molti altri non mancherebbero, non danno tuttavia ragione del fatto che tale iniziale diffidenza si sia trasformata in una vera e propria ostilità nell’epoca attuale. Vi è chi ravvisa nel carattere italico, nella sua indole individualistica e anarcoide, la rilevanza che il fenomeno antipolitico ha assunto nel nostro paese, consapevolezza che non è di oggi se anche nel recente passato si riteneva che «governare gli Italiani non è difficile, è inutile», aforisma variamente attribuito, ma sicuramente fondato.

Tuttavia, il fenomeno non ha caratteristiche esclusivamente nazionali, né circoscritte all’area mediterranea e allo spirito che la incarna se recentemente, anche in un paese di diversi costumi e tradizioni, il neopresidente dell’Ucraina, Volodymir Zelenski, vincitore delle elezioni di marzo/aprile 2019 non proviene dalle file dei politici di professione, ma, anzi, deve la sua elezione alla sua estraneità alla politica ufficiale. Il neopresidente ucraino condivide la propria attività professionale con il leader e fondatore del Movimento 5 Stelle, Beppe Grillo, il quale, pur non ricoprendo incarichi di governo, esercita purtuttavia la funzione di “garante” del Movimento 5 Stelle. A nostro sommo parere questa appare più che una semplice coincidenza, a conferma del fatto che dai tempi di Aristofane è la satira il perenne antagonista del potere. Del resto “Una risata vi seppellirà” era il motto con il quale si annunciava la rivolta del ‘68 in Francia, ripreso in Italia nel 77: il riso come antidoto al potere costituito, il comico come categoria rivoluzionaria.

A distanza di anni, dopo Michel Gérard Joseph Colucci, meglio conosciuto in Francia con lo pseudonimo di Coluche, di professione attore comico, autocandidatosi alle presidenziali francesi del 1981 e accreditato di un seguito non trascurabile, ritiratosi in seguito alle pressioni e all’ostilità della politica tradizionale, è ancora un comico ai nostri giorni a raccogliere la protesta che sale

---

un’altra considerazione: «La politica in sé rende rozzi, volgari e stupidi; non insegna altro che invidia, spudoratezza e avidità».

<sup>16</sup> Citato in esergo da Matteo Truffelli in *L’ombra della politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008.

dalle piazze e a dar voce agli scontenti dell'odierna politica, in comizi diventati spettacoli, con un pubblico diventato spettatore.

Quali le cause di questa singolarità, quale la ragione di questa ostilità nei confronti della nobile e difficile arte<sup>17</sup>: sono cambiate le nostre esigenze o è la politica ad essere cambiata? Che cosa ha determinato l'odierno e comune risentimento che definisce in termini fortemente negativi un'attività che in epoca classica era connaturata e coesistenziale all'uomo, esplicativa della sua umanità al punto di definirlo con Aristotele *zoon politikòn*?

La raccomandazione che viene fatta a chi si accosti agli studi delle epoche passate è di evitare l'errore esiziale dell'anacronismo, il trasferimento di tematiche del presente nel passato o viceversa e di trattarle con le medesime categorie e definizioni, quando queste, nel corso del tempo, hanno assunto connotazioni diverse, se non opposte. È del tutto evidente che il lemma "politica" non ha il medesimo significato nell'uso di Aristotele e in quello attuale, a prescindere dal discredito che lo accompagna nel nostro tempo.

Quanto abbiamo appena affermato per la politica vale anche per la sua versione speculare, l'antipolitica, e come per l'originale il suo significato non è univoco, ma presenta varie sfumature e sfaccettature. Il termine, entrato prepotentemente nell'uso quotidiano, ha una genesi piuttosto recente se paragonato al suo antecedente dal quale deriva. Anche se si individua già come tale lo stile del linguaggio politico sorto nell'America di fine Ottocento ad opera del People's Party o nella Russia rurale a cavallo tra ottocento e novecento, è del pari innegabile che solo ultimamente esso abbia assunto una dimensione e un significato tali da caratterizzare per contrasto la forma e lo stile delle moderne democrazie<sup>18</sup>.

Nella sua acquisizione attuale esso viene spesso associato ad un altro neologismo, "populismo", quasi a volerne giustificare la filiazione, entrambi saranno oggetto di analisi in quanto strettamente connessi. Se il termine e l'uso sono entrambi recenti è altresì necessario comprendere se l'esercizio dell'attività politica, qualsiasi sia il significato e le implicazioni ad esso connesse nel passato, abbiano generato per contrasto una prassi e una teoria ad essa contraria e speculare, seppur sotterranea e non così esplicita, da coniare un termine atto a definirla. In buona sostanza ci si

---

<sup>17</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965.

<sup>18</sup> Donatella Campus, *L'antipolitica al governo*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 2.

chiede se la politica abbia da sempre dovuto fare i conti con la sua coscienza critica che solo recentemente ha assunto una dimensione tale da poter essere definita in termini antagonistici tali da prendere quasi il sopravvento sulla genitrice.

Al riguardo appaiono significative le riflessioni di un certo pensiero critico, apparse in Italia negli anni Novanta e certamente stimolate dalla stagione di Tangentopoli, ma tuttavia presenti anche a prescindere, e che vedono nella filiazione dell'antipolitica dalla politica una costante ontologica e nella proposizione di valori trascendenti, o presunti tali, la causa della sua insorgenza.

Nel saggio di Giuseppe Cantarano<sup>19</sup>, preso in esame quale esempio di un tale orientamento, e intitolato icasticamente "L'antipolitica", a impersonare questa categoria, tra la fine del vecchio secolo e l'inizio del nuovo, vengono indicati i partiti di Forza Italia e Lega, sorti come alternativa al "teatrino della politica" ma oggi entrati a pieno titolo a far parte di quella nomenclatura istituzionale un tempo avversata e di cui ormai replicano modalità e appetiti, dimentichi dei propositi iniziali. Entrambi i partiti su menzionati difficilmente al giorno d'oggi potrebbero essere inclusi in una rassegna dell'antipolitica, tuttavia quella che appare al presente una contraddizione in realtà non è tale, anche se sono essi ora a rappresentare quella politica contro la quale si abbattono gli strali dei nuovi censori. Spesso infatti il tema dell'antipolitica è stato efficacemente sfruttato da politici consumati, anche se talvolta abilmente travisati come nel caso di Berlusconi, che su di essa hanno costruito le loro fortune. Il fenomeno è esaminato da Donatella Campus attraverso la comparazione di tre politici di diversa estrazione e appartenenti ad epoche e contesti diversi, tutti però provenienti dalla categoria dei cosiddetti *leader outsider*, vale a dire inizialmente estranei alla politica, e tutti accomunati dall'uso sapiente e spregiudicato che hanno fatto di questo strumento. De Gaulle, Reagan e Berlusconi, pur portatori di visioni diverse, se non opposte, condividono il medesimo linguaggio che giustifica la loro inclusione a tutti gli effetti nel novero dei politici antipolitici, il che dà anche conto dell'ossimoro del titolo: "L'antipolitica al governo"<sup>20</sup>.

Nel caso di Berlusconi, dopo l'iniziale assalto alla vecchia politica, coinciso con la sua "discesa in campo" nel 1994, il suo partito è passato da critico ad essere

---

<sup>19</sup> Giuseppe Cantarano, op. cit., p. 56.

<sup>20</sup> Donatella Campus, op. cit.

oggetto di critica da parte della nuova antipolitica impersonata soltanto temporaneamente dal Movimento 5 Stelle, in attesa che anche questi ultimi subiscano la medesima sorte ad opera di futuri e più agguerriti critici, in una nemesi che implacabilmente si perpetua e all'infinito si rinnova. Le prime avvisaglie si stanno già manifestando e a nulla vale l'artificio di rifiutare ingenuamente e ostinatamente l'appellativo di partito per non subire le medesime conseguenze che affliggono chi viene a contatto con il potere: è l'effetto distruttivo che ne accompagna l'esercizio e il cui logoramento non interessa soltanto chi ne è privo, come vorrebbe una caustica battuta.

Al di là degli sviluppi in ambito nazionale la crisi di fiducia che ha generato il fenomeno ha una portata ben più ampia, interessando la totalità dei sistemi democratici al punto che numerosi commentatori si chiedono se sia in gioco non tanto la politica in sé quanto la forma in cui ha preso corpo: la democrazia. Una tale interpretazione avrebbe il vantaggio di limitare la sfiducia ad uno dei possibili esiti della politica, la democrazia per l'appunto, che reagisce approntando le necessarie difese mediante la costituzione di contropoteri e forme di interdizione. Una risposta alla crisi sistemica della forma democratica che si concreta nella cosiddetta "contro-democrazia", non il suo contrario, ma il tentativo di rinsaldarla attraverso il dialogo dei poteri indiretti con quelli costituiti e legali. Una democrazia del pubblico, la rivincita della società civile che esercita una funzione contenitiva del potere e che ha trovato espressione e codificazione nell'opera di Pierre Rosanvallon<sup>21</sup>, una possibile variante positiva delle numerose facce dell'antipolitica.

Ma anche a voler limitare le critiche alle forme che ha assunto la politica nel suo tradursi in prassi è pur sempre ad essa che alla fine si attribuisce la responsabilità del suo fallimento. La contro-democrazia è una pezza utile a coprire le sue falle, a puntellare una costruzione sempre instabile e precaria. È la politica a generare l'antipolitica, per certi versi ad essa consustanziale, in una spirale continua e in un ininterrotto circolo vizioso.

A tentare di spezzare questo micidiale meccanismo non sarà sufficiente aver identificato l'essenza della buona e antica politica nel governo e quella della

---

<sup>21</sup> Pierre Rosanvallon, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Editions du Seuil, 2006, trad. it. A. Bresolin, *Controdemocrazia, La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi, 2012.

politica moderna nel potere e nella sua indifferenza etica, magari illudendosi, avendone individuata la causa, di poter ripristinare un passato ormai morto e sepolto. La soluzione, sempre che ve ne sia una, è di là da venire, tuttavia ripercorrere le tappe di questo lungo itinerario potrà servire a cogliere alcune suggestioni utili a lumeggiare i punti di crisi che ci hanno alla fine consegnato una politica che nulla ha a che fare con quella degli esordi.

Il presente lavoro si prefigge di evidenziare come la tradizione aristotelica e il suo linguaggio, godano di una tale autorevolezza da passare indenni l'epoca medievale e giungano pressoché inalterati sino ad Hobbes, il quale, in un contesto del tutto nuovo, formulerà la sua proposta politica alternativa, determinando un punto di rottura irreversibile e insanabile con la tradizione precedente. Il modello contrattualistico da lui proposto infatti sovverte completamente i canoni tradizionali all'interno dei quali ha trovato collocazione la politica e, per certi versi e seppur involontariamente, getta le basi della sua critica futura.

Poiché il neologismo antipolitica si costituisce quale contraltare e in totale opposizione alla politica sarà preliminarmente indispensabile esaminare il significato e le implicazioni a quest'ultima sottese, nonché l'evoluzione che il lemma ha subito nel corso della sua lunga storia; che cosa si intenda per antipolitica, non solo in termini unicamente negativi o di mera contrapposizione, sarà il risultato della chiarificazione del suo antecedente. Si partirà pertanto da Aristotele considerato l'analista più sistematico delle forme di governo che rappresentano il tradursi della politica in prassi e dalla sua definizione quale *zoon politikòn* per riapprodare, alla fine di un lungo itinerario, presso il luogo dal quale eravamo partiti, qui ricondotti dalla figura di Platone e dalla lettura "politica" del suo pensiero operata da Alessandro Biral nel suo "Platone e la conoscenza di sé". Il percorso intermedio tra questi due estremi sarà caratterizzato dalla fissazione di alcuni passaggi critici nella trasformazione del concetto e della prassi politica, individuati principalmente nelle figure di Hobbes e di Rousseau. Opportuno rilievo sarà inoltre dedicato alla nascita e all'evoluzione del partito politico e alla sua crisi di rappresentanza, nonché al fenomeno del populismo nelle sue varie forme, che di tale crisi è la presa d'atto e la palese dimostrazione. L'inizio di questa disamina non potrà quindi che prendere avvio dall'antica Grecia e segnatamente dalla persona di Aristotele e dalla sua concezione dell'uomo come *zoon politikòn*.

## Capitolo II

### La politica al suo esordio

#### 1. Aristotele, l'uomo, animale politico

La definizione che dell'uomo fornisce Aristotele nella *Politica*<sup>22</sup>, ribadita anche nell'*Etica Nicomachea*<sup>23</sup>, il già citato *zoon politikòn*, va chiarita a partire dalla sua radice etimologica che ne mette in luce la matrice sociale: la radice “*pol*” nella lingua greca delle origini sta infatti ad indicare “i molti”. Politico deriva da *polis*, città, stato<sup>24</sup>, luogo dove risiedono per l'appunto i “molti”, i *polloi*.

Il carattere sociale e di relazione implicato dal termine emerge chiaramente anche dalla circostanza che oltre all'uomo la stessa città possa «condurre una vita politica e non solitaria»<sup>25</sup>, estendendo le proprie attività alle *poleis* confinanti con le quali intrattenere scambi e intessere relazioni.

Lo *zoon politikòn* rivela la natura associativa originaria dell'uomo, il quale per natura è essere sociale<sup>26</sup>, chi non vive in una città, nella *polis*, a detta di Aristotele, è bestia o dio<sup>27</sup>, inferiore o superiore all'uomo, ma non uomo ed è «desideroso di guerra», essendo privo di legami. La pace, se non altro all'interno della *polis*, poiché all'esterno la politica imperialistica di Atene non sembra deporre a favore di tale assunto, è la causa e contemporaneamente l'effetto della vita comunitaria, la base teorica della sua costituzione, il legame che tiene uniti gli uomini. Il primo carattere del politico è quindi la sua identificazione con la socialità la quale ha lo scopo di garantire la pace e la comunanza tra gli uomini, costituendo la *koinonia politike*. La *polis* è il luogo in cui sorge e prende forma la primigenia socialità, ma

---

<sup>22</sup> *Pol.* I, 2, 1253a – *Pol.* III, 6, 1279b.

<sup>23</sup> *EN*, 9, 1169b.

<sup>24</sup> Ma anche gruppo di potere e consociazione. Manfred Riedel, *Metaphysic und Metapolitik, Studien zu Aristoteles and zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975; trad. it. F. Longato, *Metafisica e metapolitica, Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 57.

<sup>25</sup> *Pol.* II, 6, 1265a.

<sup>26</sup> Ma non socievole, come annota acutamente Maurizio Ferraris, *Prendiamola con filosofia: la lezione del Leviatano*, “La Repubblica”, 17 marzo 2021.

<sup>27</sup> *Pol.* I, 2, 1253a.

ancor meglio, è il prodotto, il risultato dell'associazione e quindi anch'essa ha origine naturale.

I suoi antecedenti, che si caratterizzano e strutturano non soltanto sulla base della progressione numerica, ma sono indicativi di uno sviluppo anche in termini di complessità, sono la casa e la famiglia, il gruppo parentale, l'associazione ed infine il villaggio. L'unione di più villaggi costituisce la città, tuttavia, a dispetto della progressione in termini di grandezza, rispetto ad esse la *polis* è anteriore, nell'ordine naturale le precede, come il tutto precede la parte: ciò che è ultimo per generazione, in ordine al tempo, è anteriore per natura (*physei proteron*), da distinguersi da ciò che è anteriore per generazione (*ghenesei proteron*)<sup>28</sup>.

Ai nostri giorni l'idea di un'origine naturale, o divina, come pure ipotizza Paolo Pombeni<sup>29</sup>, di una comunità politica viene considerata superata, di fatto e di diritto, in quanto si ritiene la nascita di una simile aggregazione frutto di un accordo tra i convenuti, ma per l'epoca e l'autore da noi considerati l'esistenza per natura (*physei*) della comunità politica è un dato di fatto, una realtà indiscussa e a tutti evidente. Una digressione a proposito del concetto ci porterebbe fuori argomento, ma non sarà inutile evidenziare come per "natura" Aristotele intenda il più delle volte il semplice dato di fatto, ciò che a tutti è evidente, ciò "che vediamo" (*horomen*). Tale evidenza tuttavia, nel caso specifico della comunità politica, non ne attenua a nostro avviso il carattere artificiale, si tratta di un modello che una certa storiografia<sup>30</sup> ritiene frutto non di una deduzione razionale bensì di una ricostruzione storica, le cui tappe segnano l'evoluzione e la successione cronologica del nucleo originario destinato ad articolarsi in strutture via via più complesse. Un tale modello, a causa della sua struttura "a fisarmonica" è stato più volte ripreso in epoca più tarda ad illustrare la successione delle forme costitutive dello Stato, ampliandosi a dismisura in Campanella che dall'unione di maschio e femmina conta ben undici passaggi per concludersi con la specie umana<sup>31</sup>, alquanto restringendosi nel più parco Jean Bodin. Anche Johannes Althusius<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> *Metaph.* V 11, 1018b 14-19; 1019a 2-4; *Cat.* 12, 14a 26-35; *Phys.* VIII 7, 261a 13s.

<sup>29</sup> Paolo Pombeni, *La buona politica*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 43.

<sup>30</sup> N. Bobbio M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 40.

<sup>31</sup> T. Campanella, *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1941, Af. 3, p. 89. Citato da N. Bobbio, *ivi*, p. 41.

<sup>32</sup> J. Althusius, *Politica methodice digesta*, Cap. V, 8. Citato da N. Bobbio, *ivi*, p. 42.



riconduce la derivazione della "civitas" ovvero la "*consociatio politica*" alla famiglia, "*consociatio domestica*". Anche in questo caso il passaggio avviene "*certis gradibus ac progressionibus*", rivelando esplicitamente il suo debito nei confronti del paradigma aristotelico. Il modello aristotelico è aperto, ogni passaggio infatti avviene naturalmente per corrispondere alle necessità crescenti dei consociati; dalla famiglia, nucleo iniziale alla *polis* non c'è soluzione di continuità, è soltanto la dimensione a caratterizzare le varie tappe e a scandirne la gradualità. Tutte queste forme associative istituzionalizzate sono ricomprese a giusto titolo nel termine *koinonia*, ma la comunità per antonomasia, la *politike koinonia*, termine usato per la prima volta da Aristotele in senso tecnico, si costituisce in vista del bene comune, il più alto, l'*autarkeia*, resa non adeguatamente con autosufficienza, dal momento che il suo scopo non è il semplice vivere, ma il vivere bene (*eu zen*).

Prendendo a riferimento l'analisi critica che Manfred Riedel<sup>33</sup> fa del binomio *politike koinonia* si può affermare che esso assuma con Aristotele un carattere fondativo, pur apparendo già in altri contesti ma con significato ancora incerto e ambiguo. Lo stesso Platone quando parla della *polis* le preferisce il termine di *synoikia*, relegando il primo, più pregnante e storicamente vincente, in una generica indeterminatezza. Secondo Riedel ciò è dovuto al fatto che le osservazioni platoniche si riferiscono al dato concreto e a un contesto determinato, tra l'altro questo approccio comporterebbe l'indesiderata conseguenza di rendere problematica la fondazione di una rigorosa dottrina politica platonica.

Diversamente da Aristotele, Platone concepisce la *polis* come un uomo in grande, un macroindividuo a cui potrebbe corrispondere, figurativamente sebbene non nella sostanza, l'immagine che caratterizza il frontespizio della prima edizione del Leviatano di Thomas Hobbes: un individuo gigantesco il cui corpo è costituito da migliaia di individui e di cui Platone mantiene la tripartizione dell'anima e la sua replica nelle classi che la costituiscono. Questa raffigurazione è criticata da Aristotele, il quale, ponendosi su un piano più generale, si interroga, più socratico dell'allievo di Socrate, sull'essenza, il *ti estin*, ciò che è comune a tutte le *poleis* e la risposta è già nota e fornita bell'e pronta dal linguaggio di uso comune (*hypolepsis*): essa è semplicemente una determinata forma di *koinonia*, costituita in vista non di un bene (*agathon*) qualsiasi, ma del bene supremo e pertanto essa è superiore a

---

<sup>33</sup> Manfred Riedel, op. cit., pp. 59-65.

tutte le altre e tutte le comprende: è la *koinonia politike*. In epoca moderna, con Rosmini, si è giunti a distinguere tra bene pubblico e bene comune, laddove per bene pubblico si intende «il bene del corpo sociale preso nel suo tutto» e per bene comune «il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale». Tale distinzione, che avrà in seguito notevoli ripercussioni in ambito etico-politico, non è tuttavia presente in Aristotele per il quale polis e consociati condividono il medesimo scopo a motivo del quale sono indissolubilmente uniti, non vi è questa senza quelli e viceversa. Quindi, sono coincidenti i beni che altrove sono distinti, o, per meglio dire, vi è un unico bene, la felicità, il sommo bene politico<sup>34</sup>, conseguibile soltanto nella *koinonia politike*, la comunità perfetta<sup>35</sup>, difatti: «Le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini»<sup>36</sup>. Tale concetto attraverserà indenne i secoli a riprova della persistenza dell'impianto aristotelico oltre la propria epoca e sarà ripreso e sintetizzato, ancora una volta dal già citato Tommaso Campanella, nella formula: «Sicut virtus est lex privata individui ita lex est virtus publica communitatis». <sup>37</sup>

In Aristotele c'è una compenetrazione e una stretta interdipendenza tra la virtù del singolo e la legge della comunità, tutto ciò a motivo del fatto che la *polis* non è lo Stato modernamente inteso, né semplice società tout court, bensì società civile, fondata eticamente in vista di un bene, il più elevato, e non semplice sommatoria numerica di singoli individui. Aristotele non conosce il dissidio tra realismo e utopia, l'irrepresentabilità tutta moderna in termini politici del concetto di bene comune. La *polis*, l'antecedente collettivo già prefigurato nel singolo individuo, è al tempo stesso la garanzia del bene in vista del quale si costituisce.

Ciò che per noi è il risultato, la sussunzione di tante singole individualità nella forma dello Stato, il che consente tra l'altro una divaricazione tra gli scopi dei singoli costituenti e quello del tutto che si incarna nella ragion di stato, nella visione greca è l'originario. Non è l'individuo il *primum*, il singolo non è autosufficiente, l'uomo solitario è una pedina isolata, schernito da Omero, «senza

---

<sup>34</sup> *Pol.* I, 1, 1252a, 4-5.

<sup>35</sup> *Ivi*, 1252b, 27.

<sup>36</sup> *Ivi*, VII, 14, 1333b, 37.

<sup>37</sup> Tommaso Campanella, *De politica*, IV, 2.

parenti, senza leggi, senza focolare»<sup>38</sup>. Le leggi sono il prodotto dell'azione politica, regole imposte alla convivenza, il solitario non le conosce né le riconosce, non ne avverte la necessità, immerso com'è nella ferinità della propria natura, le sue azioni traggono forza e alimento da un autoproclamato *jus ad omnia*. Il solitario, tale per scelta o per costrizione, perché bandito, non è nemmeno un uomo e, nell'alternativa proposta da Aristotele, non è certamente un dio.

## 2. La legittimità delle costituzioni politiche

La tematica delle leggi, emersa in connessione col tema dell'unione o consociazione, che dir si voglia, attuata a perseguimento e conseguimento del bene comune nella costituita comunità politica ne introduce un altro di spessore non meno rilevante: è il tema del potere e della sua natura o, per meglio dire, della sua legittimità. Dopo aver dato ragione del costituirsi in unità del corpo sociale Aristotele passa ad esaminare e a classificare le varie costituzioni emergenti secondo due criteri, quello numerico-quantitativo e quello che potremmo definire teleologico, avendo a discriminare il fine, diretto al benessere di tutti, o particolare, dei governanti.

È universalmente nota, data la diffusione della vulgata aristotelica, l'articolazione che le varie forme di governo assumono in relazione al criterio della quantità, ovvero in base al numero dei governanti, uno, alcuni o pochi, molti o tutti, cui corrispondono, accomunate dalla medesima condivisione dello scopo, nell'ordine: monarchia, aristocrazia e politia, alla quale talvolta viene associata la timocrazia<sup>39</sup>. Tale tripartizione non è tuttavia originale, risale infatti allo storico Erodoto la prima documentazione del cosiddetto *logos tripolitikos*. Il terzo libro delle *Storie* riporta il presunto dibattito seguito alla morte di Cambise tra i congiurati persiani che avevano eliminato gli usurpatori del potere regale, è l'episodio contrassegnato nel racconto come "l'uccisione dei Magi". Si tratta di ristabilire la fondatezza del potere usurpato e il dialogo riporta le argomentazioni di tre contendenti a sostegno della loro visione politica: Otane è assertore del governo di tutti,

---

<sup>38</sup> Omero, *Iliade*, IX, 63.

<sup>39</sup> Forma costituzionale a base censuaria.

Megabizo dei pochi, Dario di uno solo e sarà quest'ultimo a prevalere<sup>40</sup>. Se Erodoto è l'antesignano delle antiche forme costituzionali, aggiungendo all'epiteto di padre della storiografia quello di politico ante litteram, tuttavia Aristotele ne è il sistematizzatore e il codificatore. Nella formulazione che ne dà nella *Politica*, monarchia, aristocrazia e *politia* sono le cosiddette forme rette che traggono la loro caratterizzazione dall'essere costituite in vista di un interesse comune, di tutti i consociati. In questo caso il fine dei governanti coincide con quello dei governati, *archein kai archesthai* è la formula che sintetizza e caratterizza al meglio la condizione di una comunità in cui la separazione tra chi comanda e chi obbedisce corrisponde all'interesse di entrambi e il cui risultato è l'armonia e la prosperità dell'intera collettività, dove il bene perseguito è riconosciuto come tale perché è comune, condiviso, giusto ed eticamente fondato. La raggiunta armonia non è tuttavia un automatismo, un prodotto spontaneo, bensì oggetto di mediazione, il risultato dell'equilibrio tra forze antagoniste, e in quanto tale precario, come avviene in natura attraverso il suo principio regolatore, quell'*enérgeia* che portata a compimento costituisce l'*érgon*, l'opera compiuta, il bene realizzato<sup>41</sup>. E' appena il caso di notare che in questo frangente il concetto di "bene" ha valore anche assiologico, non meramente teleologico, nel senso fornito dall'incipit dell'*Etica Nicomachea*<sup>42</sup>, perché se è vero che anche nelle cosiddette forme degenerate, che ora esamineremo, si configura una sorta di bene, tuttavia circoscritto e limitato ad uno solo degli attori, il governante, è pur vero che esso non rappresenta massimamente (*malista*) il bene, il suo grado massimo, ma un bene inferiore, tale solo per chi ne ricava vantaggio a spese dei governati. In questo caso la *koinonia politike* sarebbe una contraddizione in termini, in quanto il bene ad essa relativo si configura come un fine particolare, il bene di una parte a danno dell'altra, e perderebbe la sua specifica connotazione diventando una semplice *koinonia* tra le altre. Le conseguenze della mancata coincidenza tra i fini degli attori costituenti la comunità e il suo conseguente ridimensionamento non è chiaramente esplicitata

---

<sup>40</sup> «In quella circostanza furono pronunciati discorsi che suonano forse incredibili alle orecchie di qualche greco, ma che furono davvero pronunciati». Erodoto, *Le storie*, III, 80.

<sup>41</sup> U. Galimberti, *Il grande capovolgimento. Dal primato platonico della politica al primato della tecnica nell'età contemporanea*. In *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*. A cura di Filiberto Battistin, Saonara, Il Prato, 2006, p. 104 (riporta S. Natoli, *Vita buona e vita felice. L'idea della politica nell'età classica* (1980), in *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Milano 1990, p. 37).

<sup>42</sup> «Bene è ciò a cui tutte le cose tendono». Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a.

da Aristotele, ma risulta implicitamente dal replicarsi in forme degenerate. Nel caso in questione all'esercizio del potere da parte di un singolo corrisponde la tirannide, di alcuni l'oligarchia, di tutti o dei molti la democrazia. Tuttavia, il semplice criterio numerico da solo non è efficace a caratterizzare le forme deviate di governo ed è per tale motivo che Aristotele sente la necessità di chiarire che, contrariamente al significato etimologico, l'oligarchia designa il governo dei ricchi e la democrazia quello dei poveri, anche qualora le proporzioni numeriche risultassero invertite<sup>43</sup>.

A riprova di quanto avevamo in precedenza asserito a proposito della permanenza dei termini a dispetto della variazione del loro significato, vale la pena di osservare che il lemma democrazia ha subito un totale capovolgimento nel corso della sua lunga vita, passando da un'accezione negativa, in un contesto degenerato, a una positiva, caratterizzante la forma per antonomasia delle moderne costituzioni statali. Tuttavia, ciò che preme al presente rilevare è che Aristotele non si limita a classificare le varie forme di governo desumendole dalla realtà, ma ne dà anche una formulazione in termini di valore: un potere è giusto, e perciò legittimo, se il suo scopo è da tutti condiviso, per tutti è buono e valido *erga omnes*. La fonte di legittimazione del potere nell'ottica aristotelica è pertanto la giustizia la quale informa di sé sia l'azione del governo che i principi regolatori dai quali promana, le leggi. Infatti, le norme emesse dal tiranno, non hanno carattere di legge, perché prive della necessaria condivisione e quindi della giustizia. Pur avendo valore cogente e non necessariamente prevaricatore, assumono la configurazione di editti in quanto espressione della volontà di un singolo e di un potere non legittimo, esercitato senza il consenso della comunità. Non necessariamente l'assenza di legittimazione è espressione di un governo crudele e oppressivo e lo stesso lemma "tiranno" non ha inizialmente la connotazione negativa di cui è accreditato attualmente. Prova ne sia che la tirannia di Pisistrato è assimilata a quella di un monarca assoluto, ma illuminato. Nell'antica Grecia il termine viene usato in senso puramente denotativo ad indicare un dato di fatto, l'assunzione del potere in assenza di legittimazione. Aborrita da Platone, la tirannia in Aristotele rappresenta la degenerazione della monarchia, dove l'interesse perseguito è quello personale e non il bene comune e perciò privo del carattere fondamentale della giustizia.

---

<sup>43</sup> *Pol.* III, 6, 1280a.

Siamo agli antipodi della concezione che vede nella mera esistenza di fatto la legittimazione del potere, una visione della moderna dottrina sociologica meramente descrittiva che vede in Max Weber il suo esponente più significativo.

L'uomo, unico fra gli esseri dotato di linguaggio e di ragione (*zoon logon echon*) trova la sua dimensione naturale nella *polis* che fonda in quanto la sua natura è quella di *zoon politikon*, le due definizioni si giustificano e si integrano vicendevolmente. Aristotele riconosce al primo mitico fondatore di essere la causa dei maggiori beni se, e solo se, il criterio adottato nella fondazione è quello della giustizia (*dikaiosyne*), unico criterio legittimo, giuridico e normativo, ma anche virtù politica che legittima del pari il potere ivi esercitato.

### 3. La giustizia

Nella *Politica*<sup>44</sup> Aristotele a proposito della virtù che deve possedere il buon cittadino si chiede se essa sia la medesima che caratterizza l'uomo dabbene. La risposta che egli fornisce è come sempre alquanto articolata, ma la si può sintetizzare, non banalizzandola, nell'affermazione che «la virtù del cittadino si commisura alla costituzione» pertanto «il buon cittadino non può possedere la virtù secondo la quale si è uomini dabbene<sup>45</sup>». La ragione della mancata identificazione tra virtù assoluta e virtù politica risiede nel fatto che unica e perfetta è la virtù dell'uomo dabbene mentre essa nel cittadino si declina secondo le modalità in cui si articolano le varie costituzioni. Vi è tuttavia un caso in cui le due virtù coincidono: quando sono incorporate nella figura del buon governante, uomo dabbene e saggio, caratteristica, la *phronesis*, che non è invece richiesta al semplice cittadino.

Una *polis* governata saggiamente è un'unità armonica, dove l'autorità politica si apprende dapprima nella condizione di obbedienza, infatti «non è possibile comandare bene se prima non si è obbedito»<sup>46</sup>. Una volta acquisita, essa è esercitata nei confronti dei subordinati che a loro volta dovranno dimostrare di

---

<sup>44</sup> *Pol.* III, 4, 1276b.

<sup>45</sup> *Pol.* III, 3, 1276b, 30-35.

<sup>46</sup> *Pol.* III, 4, 1277b, 11-13.

essere cittadini virtuosi sapendo riconoscere, oltre ai propri doveri, quelli della controparte, poiché potrebbero essere chiamati ad interpretarla. La virtù del cittadino dabbene consiste infatti «nel sapere ciò che è connesso con l'esercizio del potere sui liberi sia dal punto di vista di chi lo esercita sia da quello di chi lo subisce»<sup>47</sup>. L'esercizio della politica nella visione aristotelica è un'attività totalizzante, che impegna in egual misura governanti e governati, entrambi cittadini a pieno titolo, ma differentemente obbligati perché diverso è il loro status e il loro contributo all'armonia dell'insieme.

Tale diversità è evidenziata da Aristotele anche a proposito di una virtù, la giustizia, che informa la polis bene ordinata. Nella sua associazione con la temperanza è ciò che rende piacevole e buona la vita della comunità e dei singoli cittadini che vi aderiscono, tuttavia per Aristotele essa «ha specie diverse secondo che è esercitata da chi comanda o da chi obbedisce»<sup>48</sup>. Il tema della giustizia, assai complesso e articolato nella produzione aristotelica è qui esaminato in connessione con la fondazione della comunità politica.

È nell'*Etica Nicomachea* che il concetto di bene, fine di tutte le azioni umane, ma migliore e più divino quello di un popolo o della città rispetto al singolo, è strettamente connesso a quello di giustizia. Nel libro quinto Aristotele ne esamina le caratteristiche generali, dandone una definizione a partire dal suo contrario, l'ingiustizia; limitando l'esame al nostro campo di indagine, ricaviamo che il giusto è ciò che «produce e preserva la felicità, e le parti di essa, nell'interesse della comunità politica»<sup>49</sup>. La giustizia (*dikaioσύνη*) è virtù completa, che comprende e riassume tutte le altre, che gratifica chi la possiede, ma che riversa i suoi beni anche nei confronti del prossimo.

Essa, sola tra le virtù, è un bene per gli altri, ha pertanto una dimensione intersoggettiva, è *agathon allotrion*, riguardando la società nel suo complesso. La sua caratteristica comunitaria è messa in rilievo dal fatto che non si limita ad elevare il singolo che ne dispone, ma produce e preserva la felicità dell'intera collettività. Il giusto rispetta la legge o, meglio, chi rispetta la legge è giusto e tutto ciò che è secondo la legge è giusto. La giustizia quindi informa le leggi (*nomoi*), le quali, correttamente emanate dal legislatore secondo la propria arte, promuovono

---

<sup>47</sup> *Pol.* III, 4, 1277b, 15-16.

<sup>48</sup> *Pol.* III, 4, 1277b, 19-20.

<sup>49</sup> *EN* V, 1, 1129b, 17-19.

la virtù e preservano la felicità dell'intera comunità politica. Il *nomos*, come acutamente rileva Carlo Natali, non va qui inteso in senso legalitario e opposto a morale, bensì in riferimento «all'intera tradizione etico-giuridica della polis»<sup>50</sup>, come riteniamo di aver correttamente esemplificato.

Volendo ulteriormente precisare che cosa intenda Aristotele per giustizia, quale sia la sua più specifica caratterizzazione diremo che essa è un'*hexis*, non una *phronesis*, un modo di essere, una disposizione o abito che configura un'attitudine stabilmente acquisita ed esercitata, sulla base della quale chi ne è in possesso vuole e agisce giustamente. È strettamente connessa con il carattere (*ethos*), ed è, o dovrebbe essere, la virtù propria di chi occupa cariche politiche, virtù etica che tiene a freno il desiderio smodato e l'istinto di sopraffazione (*pleonexia*). Frutto di esperienza, la giustizia, insieme alla temperanza e al coraggio, altre eccellenti virtù civiche, si apprende come si apprendono le altre arti, con l'esercizio e l'applicazione costante, così come citaristi si diventa suonando la cetra. Che la giustizia sia virtù politica è altresì affermato con forza all'inizio della sua trattazione da Aristotele in relazione al diritto (giudizio) che, a sua volta, è l'ordine della comunità politica e «il giudizio (diritto) è la determinazione di ciò che è giusto»<sup>51</sup>. L'arte politica pertanto trae la sua ispirazione e si esplica in riferimento all'etica, da Aristotele intesa nel suo significato originario, distinto, ma non separato, dalla moralità, comprendente, oltre al carattere individuale, quello sociale rappresentato dalle istituzioni, i costumi, gli usi e le consuetudini. La filosofia pratica, classicamente tripartita in etica, politica ed economia è *methodos* [...] *politike*<sup>52</sup>. La correlazione tra le prime due e la loro interdipendenza è messa in rilievo anche da Joachim Ritter e sintetizzata nella formula: «La filosofia pratica, in quanto etica, è politica»<sup>53</sup>. Il giusto (*dikaios*) rispetta la legge e le istituzioni della polis ed è perciò onesto (*isos*), una qualità, l'onestà, che ai nostri giorni sembra essere di rado riconosciuta ai professionisti della politica. Tuttavia, quale che sia la condizione della politica contemporanea, non dobbiamo troppo idealizzare il

---

<sup>50</sup> Cfr. nota 412 all'*EN*, traduzione e note di Carlo Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999. «Aristotele si riferisce all'intera tradizione giuridica della polis, specie quella ideale; infatti afferma che il *nomos* si propone il perseguimento della virtù e procura la felicità».

<sup>51</sup> *Pol.* I, 2, 1253a, 37-38.

<sup>52</sup> *EN* I, 1, 1094b, 11.

<sup>53</sup> J. Ritter, *Metaphysick un Politik. Studium zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. R. Garaventa e G. Cunico, *Metafisica e Politica*, Genova, Marietti, 1997, p. 98.



passato a discapito del presente, la trattazione di Aristotele al riguardo è di tipo prescrittivo più che descrittivo, dice le cose come dovrebbero essere più che come sono nella realtà. A dispetto di ciò, non si può certo rimproverare ad Aristotele una fuga nell'irrealtà dei principi ideali, prova ne sia che la sua descrizione comprende anche le degenerazioni, tutt'altro che rare ai suoi tempi, che le forme rette subiscono a causa dell'evidente inadeguatezza della natura umana a costruire forme persistenti ed eticamente fondate. Quanto sia labile e fragile questa inclinazione verso il bene nell'individuo lo dimostra il fatto che a guardia dell'operato dei governanti e dei magistrati anche Aristotele pone il controllo popolare. I cittadini nell'Atene classica sono chiamati ad esercitare la funzione di sorveglianti (*euthynoi*) che assumono varie denominazioni a seconda del tipo di controllo ad essi demandato: revisori dei conti (*logistai*), controllori (*exestai*), avvocati pubblici (*synegoroi*). Alcune di queste funzioni sono assegnate mediante estrazione a sorte allo scopo di verificare la correttezza degli atti dei magistrati alla fine del loro mandato. Una forma di controllo, non solo a posteriori, che costituiva un deterrente atto a contenere gli abusi che caratterizzano ogni azione di governo. Anche se è la giustizia il costitutivo delle forme rette e il bene comune il loro oggetto, l'azione di governo è garantita più dal controllo e dalle possibili sanzioni che dall'appello alla virtù. Quando poi dalle forme rette si passa a quelle deviate il pericolo della corruzione, sempre latente nelle prime, diventa quasi una costante e il mancato controllo un fattore del suo aggravamento. Aristotele ha parole di ferma condanna nei confronti degli anziani di Sparta, rei di cedere ai favoritismi negli affari di stato senza peraltro subire alcuna censura e resi, dalla loro carica, irresponsabili nelle loro decisioni.

La degenerazione delle forme rette, a dispetto del fatto che sono ritenute da Aristotele contronatura, sembra essere una eventualità molto comune nel panorama politico dell'epoca, la regola piuttosto che l'eccezione. Proprio in virtù del loro proliferare la Politica è anche una scrupolosa rassegna delle deviazioni e trasformazioni che queste subiscono nel corso della loro esistenza ad opera di fattori esterni. Tra le varie motivazioni, minuziosamente elencate da Aristotele e indicate quale causa della corruzione delle forme rette, emerge con particolare rilievo e assume particolare importanza ai fini della nostra indagine la figura del demagogo.

#### 4. Il demagogo

«Le democrazie sono soggette ai mutamenti provocati dall'impudenza (*aselgeian*) dei demagoghi»<sup>54</sup>. Con questa affermazione Aristotele ci indica una delle cause che trasformano in senso peggiorativo una delle possibili configurazioni che la costituzione può assumere, vale a dire la democrazia. A distanza di secoli, non abbiamo difficoltà a credergli a causa della valenza negativa oggi associata alla parola. Tuttavia, al suo apparire, il termine non sembra avere quella connotazione riprovevole che lo caratterizza al presente, avendo subito nel corso del tempo una mutazione che ne ha modificato il significato iniziale.

Sia in Tucidide che in Aristofane esso indica inizialmente la guida politica della città, il termine viene usato in senso neutro a caratterizzare l'esercizio dell'attività politica da parte di un personaggio in vista, ma non necessariamente una figura negativa. L'identificazione tra politica e demagogia è da Aristofane fatta valere attraverso le parole con le quali il servo A incita il Salsicciaio nella commedia *Cavalieri (Hippéis)* a contrastare Paflagone: «conquista il popolo con gustosi manicaretti di parole». Ma non è la demagogia ad avere una connotazione negativa, bensì il fatto che sia caduta nelle mani di un personale politico volgare. Il Salsicciaio, fattosi demagogo, trascina con sé anche l'attività di cui si serve per contrastare il suo antagonista Paflagone e conquistare il favore del popolo. Egli infatti possiede tutte quelle caratteristiche utili a fare politica: una voce ripugnante, origini basse e una connaturata volgarità. Tutte "qualità" indispensabili al politico del tempo per far presa su degli interlocutori anch'essi stimati al medesimo livello. La politica dell'età di Aristofane è diventata cosa volgare perché praticata da personaggi volgari. Anche Aristotele sembra condividere questa opinione, nella Costituzione di Atene conferma che «In principio erano le persone per bene che facevano i demagoghi»<sup>55</sup>, ma in seguito, ad una buona demagogia dell'età arcaica, ne è subentrata una peggiore. Se l'alternanza della buona politica dei bei tempi antichi con una degradata è un dato che Aristotele probabilmente trae da Tucidide, e comunque condivide, di difficile collocazione è invece il momento del discrimine.

---

<sup>54</sup> *Pol.* V, 5, 1304b, 20-21.

<sup>55</sup> *Ath. Pol.* 28, 2.

Alcuni includono, altri, tra cui Aristofane, escludono ad esempio Pericle da un ipotetico elenco di demagoghi buoni; nello stilare un tale elenco è naturalmente l'orientamento politico a dettare il criterio. Platone, che è notoriamente avverso alla democrazia, adopera il termine in senso deteriore, come sinonimo di capo popolare (*prostàtes*) e fa da questo discendere il tiranno, associando lo stesso Pericle al discredito che riserva alla forma di governo democratica. In Aristotele la demagogia non è esclusiva della forma democratica, ma interessa anche l'oligarchia, quando i suoi membri si fanno demagoghi «per amor di contesa»<sup>56</sup>. Pertanto, il demagogo può venir fuori anche in un gruppo circoscritto, quale è appunto quello oligarchico, oppure può essere il medesimo gruppo a diventarlo nei confronti della massa popolare (*ochlos*). Aristotele adopera il termine sia in un'accezione neutra, quando all'inizio il demagogo è associato alla figura del generale (*strategos*), più avvezzo all'arte del comando che a quella del discorso, sia in termini negativi, quando il demagogo, arrivato a conquistare il potere, sostituisce i decreti alle leggi, o fa in modo che il popolo diventi padrone anche di quelle. Il passaggio da un primo momento in cui il termine ha una valenza neutra, indicativa di uno status ad una negativa è mediato dalla retorica.

In un primo momento il demagogo proviene dal comando militare, perciò non è un abile parlatore, e spesso da demagogo, nel suo significato neutro, si trasforma in tiranno; successivamente, con il crescere d'importanza della retorica, «quelli che sono capaci di parlare fanno i demagoghi»<sup>57</sup>. È l'abilità retorica, il discorso ben confezionato, e ancor meglio declamato attraverso l'oratoria, a caratterizzare ora la figura del demagogo. È difficile se non impossibile sottacere l'importanza della retorica nella tradizione greca antica, sia che se ne celebri l'utilità, che se ne critichi l'esercizio, come è nel caso della visione socratico-platonica, bollata con l'epiteto di pseudo-scienza. Il complesso delle istituzioni, politiche e non, che caratterizza l'antica Grecia trova una sintesi in particolare nella definizione di Atene come *politeia en logois*, una *polis* che basa la propria identità sul discorso. Chiunque lo desidera (*hoi boulemenoi*) ha teoricamente piena e libera facoltà di esprimere il proprio pensiero nell'assemblea, anche se ad evitare gli abusi provvedono opportune sanzioni. Il saper ben parlare, sapere tenere un bel discorso è

---

<sup>56</sup> *Pol.* V, 6, 1305b, 23.

<sup>57</sup> *Pol.* V, 5, 1305a, 7-15.

l'ambizione di ogni aspirante alle cariche politiche della *polis* e udire un discorso ben confezionato, declamato con voce stentorea da un abile oratore, un piacere grandemente apprezzato. Chi non possiede una tale abilità, indispensabile sia alla carriera politica che nel malaugurato caso di doversi difendere in contese giudiziarie è votato alla sconfitta e alla derisione, così come deriso sarà Socrate dal suo interlocutore per non saper tenere un bel discorso.

Alla retorica Aristotele dedica una specifica trattazione nella quale la definisce l'arte della persuasione, che non ha perciò per oggetto il vero ma solo il verosimile; diversamente dal suo maestro Platone ad essa riconosce uno statuto non del tutto negativo e un certo grado di autonomia. Come arte della persuasione in sé non è né buona né cattiva, ma ciò non impedisce che sia usata per fini deteriori, come nel caso dei cattivi demagoghi che la utilizzano per blandire il popolo allo scopo di conquistarne il favore<sup>58</sup>. L'utilizzo della retorica per fini illeciti, il suo uso strumentale, il carattere adulatorio ad esso sotteso, la ricerca del facile consenso, hanno alla fine contrassegnato il lemma demagogo in termini negativi. Tale non è tuttavia l'unico e inevitabile esito dell'oratoria politica, oltre ad una pratica che si caratterizza come blandizie e adulazione, ve n'è anche una versione pedagogica interpretata da Demostene, che arringa e rimprovera il popolo e non ne cerca la lode. Tuttavia, non sarà questa accezione a caratterizzare la figura del demagogo che nel lessico successivo verrà utilizzato quale sinonimo di adulatore. Già in Polibio il termine e i suoi derivati sono attestati con una valenza negativa che si conferma anche nelle epoche più tarde.

Nella breve rassegna storica che del termine fa Luciano Canfora<sup>59</sup>, dal quale abbiamo tratto più di una suggestione, l'associazione del lemma con l'arte oratoria è resa esplicita dalle figure di Bossuet e di Hobbes. Ma, mentre il primo gli assegna esplicitamente un carattere adulatorio, il secondo, pur identificando la democrazia con il regno dei demagoghi, ne dà una caratterizzazione che ne mette in risalto l'abilità retorica, senz'altra caratteristica, definendoli «efficaci oratori»<sup>60</sup>. Senza andar oltre nelle citazioni è importante rilevare che il termine, nella sua ormai acclarata e accettata significazione negativa, sarà infine usato dalle varie fazioni in

---

<sup>58</sup> *Pol.* V, 6, 1305b, 29-30.

<sup>59</sup> L. Canfora, *Demagogia*, Palermo, Sellerio, 1993.

<sup>60</sup> L. Canfora, op. cit., la citazione è tratta da *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, London 1651, cap. X, 6.

lotta a caratterizzare l'azione politica dell'avversario. L'epiteto ha assunto ormai un carattere dichiaratamente critico ed è usato con intento polemico per screditare la fazione avversa: dalla restaurazione contro i rivoluzionari dell'89, dai fascisti contro i socialisti, dal comunista Gramsci contro tutti i partiti della destra, veri campioni di demagogia. È quest'ultimo a riassumerne le caratteristiche ed i contorni quando in senso deteriore le attribuisce il significato di «servirsi delle masse popolari, delle loro passioni sapientemente eccitate e nutrite, per i propri fini particolari, per le proprie ambizioni»<sup>61</sup>. Quello gramsciano è il medesimo significato che lo stesso Aristotele attribuisce all'azione del demagogo, dove, in quest'ultimo, la caratteristica saliente è l'avvalersi della blandizie e dell'adulazione, in Gramsci prende corpo nel ricorso alle passioni, nella loro strumentalizzazione, eccitandole e indirizzandole a proprio vantaggio. Tuttavia, sorprendentemente, Gramsci replica un Aristotele della prima ora quando riconosce alla demagogia una funzione, e perciò anche un significato, positivi:

Se il capo (il demagogo), non considera le masse umane come uno strumento servile, buono per raggiungere i propri scopi e poi buttar via, ma tende a raggiungere fini politici organici di cui queste masse sono il necessario protagonista storico, se il capo svolge opera 'costituente' e costruttiva, allora si ha la demagogia superiore<sup>62</sup>.

Qui è il rivoluzionario a parlare, tuttavia gli esiti cui ha condotto questa supposta demagogia superiore sono davanti agli occhi di tutti e hanno caratterizzato, nella loro opposta versione, la storia del 900, l'età dei due totalitarismi, al punto da dover ritenere che non via sia nulla di buono nell'uso strumentale della demagogia. Non vi è una demagogia buona e una cattiva, ve n'è un'unica versione, sintomo di uno scadimento dell'azione politica che estende i suoi effetti nefasti all'intero corpo politico e sociale. Infatti, ha ben poco senso chiedersi se nel caso in esame governi effettivamente il demagogo o non sia piuttosto il popolo a servirsene per ricavarne a sua volta dei benefici. Sia nell'un caso che nell'altro, l'esito è il venir meno del presupposto fondativo della comunità politica, la democrazia scade in demagogia, al prevalere dei governanti, oppure in oclocrazia, al prevalere di quelli che in teoria

---

<sup>61</sup> L. Canfora, op. cit., p. 36. La citazione è tratta dal Quaderno VI (1930-32).

<sup>62</sup> Ivi, p. 38.

dovrebbero essere i governati. In questo caso sono i governati che governano i governanti, il *demos* si corrompe in *ochlos*, moltitudine, massa indistinta, turba disordinata. Un esempio che una tale degenerazione ha assunto in chiave moderna è dato dai politici che nella loro azione si fanno guidare dai sondaggi, assecondando anche i più bassi istinti della massa a fini elettoralistici e di consenso. Quale che sia il supposto reggitore in una tale eventualità, quando il popolo cede alle lusinghe dell'imbonitore di turno e ne accetta i doni sa, o dovrebbe sapere, che vi è un corrispettivo da pagare ed è quasi sempre la libertà.

La trattazione del tema della demagogia e del suo interprete, il demagogo, a proposito dell'antipolitica trova la sua ragione innanzitutto nel fatto che tale fenomeno può essere inquadrato come una prima manifestazione del deterioramento di una politica asservita a fini privatistici e individualistici, e quindi come una prima possibile declinazione di quel prefisso, "anti" che la caratterizza al presente e che ha più di una sfumatura, ma anche nell'individuare una primigenia forma di populismo sin nella politica degli esordi. I due fenomeni sono a nostro parere strettamente correlati e costituiscono le due facce della crisi del sistema democratico in epoca moderna e pertanto tale argomento sarà oggetto di un'analisi più approfondita nel prosieguo. Nel frattempo, a dimostrazione del fatto che *Nihil sub sole novum*, preme rilevare che la taccia di populismo che investe oggi una ragguardevole parte della politica è assegnata da commentatori coevi a personaggi politici della Grecia antica, non escluso il già citato Pericle il quale, oltre ai numerosi estimatori, annovera più di qualche detrattore, non ultimo Platone che lo accusa di essere un corruttore del *demos*. Ad evitare l'accusa di comparativismo selvaggio tra due realtà così distanti nel tempo ci soccorrono le modalità impiegate dagli antichi demagoghi nella conquista del potere che trovano numerose corrispondenze con i mezzi utilizzati dai loro moderni epigoni e messi in rilievo dallo stesso Aristotele: il discredito e la calunnia oltre all'imbonimento e alla *captatio benevolentiae*, solamente resi più efficaci ai nostri giorni dall'uso strategico dei mezzi di comunicazione e dalle tecniche di marketing.

## Capitolo III

### La politica nella visione cristiana

#### 1. *L'Impero romano e il cristianesimo*

Aristotele scrive la sua opera al tramonto dell'età della *polis*, ma nel contesto radicalmente mutato seguito alla sua dissoluzione, con una nuova organizzazione statale, il tema della legittimità del potere non potevano conservare né la forma né il significato che avevano in precedenza, non così almeno come erano state illustrate nell'opera di Aristotele.

In particolare, il tema della legittimità del potere e del suo esercizio, che in Aristotele era stato solo indirettamente trattato e fatto coincidere con l'agire secondo giustizia in attuazione del bene comune, assumerà un'importanza via via maggiore nelle forme statuali che emergeranno dalla concentrazione e dall'aggregazione delle singole unità in organismi di più vaste dimensioni.

La mutazione dell'assetto costituzionale delle *poleis* greche in età ellenistica interesserà anche un'area geografica rimasta indenne dalle conquiste alessandrine, sviluppatasi principalmente in direzione dell'oriente. La Roma delle origini e fino all'epoca della repubblica consolare e senatoria del primo periodo<sup>63</sup> può essere infatti assimilata alla *polis* greca in termini di struttura politica *lato sensu*. Le sue mire espansionistiche, esercitate dapprima nei confronti dei popoli confinanti e successivamente estese fino ad inglobare buona parte dei regni ellenistici, avranno per inevitabile conseguenza la trasformazione del suo sistema politico. La dimensione territoriale, sia nel caso della conquista macedone che in quella romana, è il comune fattore di trasformazione della costituzione di entrambi gli organismi statuali, a dimostrazione del principio che a una variazione quantitativa corrisponde inevitabilmente una variazione qualitativa. In entrambi i casi la monarchia è vista come l'unico e inevitabile approdo di una configurazione statale di ampie dimensioni territoriali e che raggruppa al suo interno popoli diversi assoggettati ad una civiltà ad essi estranea.

---

<sup>63</sup> G. Galli, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Il Saggiatore, 1985, p. 34.

Iniziata secondo la tradizione nella forma monarchica, continuata dopo la cacciata di Tarquinio il Superbo nella forma repubblicana, l'antica Roma diventata *caput mundi* ritornerà ad una forma di monarchia, questa volta a base militare, il cui costituente, *l'imperium militiae*, caratterizzerà per l'appunto l'epoca imperiale. Con tale nuovo assetto costituzionale assumerà particolare rilievo il tema della legittimità del potere dell'imperatore, termine che originariamente designava il detentore del supremo comando militare e che, mantenuto da Augusto nella sua nuova veste a ribadire la figura di generale vittorioso, sarà esteso anche ai suoi successori, come il predecessore insediato nella loro carica dalla forza delle legioni. Alla trasformazione da repubblica ad impero non fa seguito tuttavia una elaborazione dottrinale che stabilisca il criterio della successione, e parallelamente quello della sua legittimità e legalità. La mancata definizione di tale modalità avrà come conseguenza l'instaurarsi di una situazione di guerra civile quasi permanente, eccezion fatta per l'età degli Antonini. A questo proposito alcuni studiosi hanno proposto la definizione «di quasi legittimità»<sup>64</sup> per definire la situazione venutasi a creare con l'avvento del principato augusteo e continuata con i successori, una legittimità acquisita sul campo e sancita dalla vittoria sulla fazione avversa, ma non normata dalla legge. In tali e purtroppo non eccezionali circostanze l'unico criterio di legittimazione è la forza delle armate che di volta in volta sostengono i vari contendenti.

Al riguardo è stato correttamente annotato che il pensiero giuridico romano, giustamente famoso e celebrato per la sua elaborazione dottrinale nel campo del diritto privato, manca totalmente di un analogo approfondimento nell'ambito del diritto pubblico, laddove ignora del tutto il «principio di legittimità dello Stato inteso come autorità politica»<sup>65</sup>. La “quasi legittimità” evocata dai due menzionati autori a giustificare la fonte del potere degli imperatori romani sarebbe la diretta conseguenza della mancata elaborazione politica di tale principio. Se tale deduzione non può essere smentita sulla base del criterio moderno di legittimazione essa trova un ostacolo nella triplice formulazione che del medesimo principio fornisce Max Weber. Secondo il sociologo esistono tre tipi di legittimazione del potere: la più vicina alla nostra concezione è quella che Weber

---

<sup>64</sup> Si tratta di G. Ferrero e J. Ortega y Gasset, citati da G. Galli, op. cit., p. 37.

<sup>65</sup> G. Galli, op. cit., p. 41.



definisce “legale-razionale” e trae origine dagli ordinamenti giuridici e dalla legge, ed è quella di cui difetta il sistema del principato romano. Una legittimazione di altro tipo è quella che fa derivare il potere direttamente da Dio e di cui ci occuperemo successivamente per i risvolti conflittuali ad essa connessi. Un ultimo tipo di legittimità caratterizza il potere carismatico il quale, a nostro avviso, trova esatta corrispondenza nella figura dell'imperatore romano. Secondo la teoria weberiana dei tipi non è quindi un deficit di legittimità a contrassegnare l'esercizio del potere imperiale, bensì una diversa valutazione del criterio che lo giustifica, la forza nel caso in esame, il puntello del carisma del leader di turno, rispettivamente Dio e la Legge negli altri casi. Il concetto di legittimazione, in questo caso, non viene limitato al suo essere conforme al diritto o alla legge, ma trova una sua giustificazione e fondamento anche nel sostegno popolare, nella *vox populi*, nel caso del principe romano nell'appoggio del suo esercito. La leadership carismatica, apparentemente estranea al nostro ordinamento è prepotentemente tornata in auge ai nostri giorni nelle democrazie populiste, senza peraltro voler tener conto degli antecedenti storici che non mancano di numerosi esempi. Quella di Weber è tuttavia una teoria sociologica del potere, che si limita a valutare una situazione di fatto, senza entrare nel merito del suo valore normativo e nomotetico, l'unico approccio, secondo una visione più strettamente politica, in grado di fornire fondamento e legittimità ad un potere altrimenti illegittimo. A ben vedere la concezione weberiana del potere prescinde dalla sua legittimità, in senso classico, per concentrarsi sugli effetti nei confronti di chi ne è soggetto. Il significato che egli gli attribuisce, e che deriva dalla matrice sociologica che lo caratterizza, di possibilità che un comando possa trovare obbedienza da parte di alcuni, lo affranca da ogni considerazione etica e da ogni riferimento alla giustizia che ancora conservava nella formulazione aristotelica. Si può dire che Weber consideri legittimo ogni potere che di fatto sussista, per il solo fatto che esiste, separato com'è dal concetto di società e del tutto svincolato da considerazioni etiche e normative.

Non sarà questo tipo di legittimità tuttavia a caratterizzare gli sviluppi successivi alla caduta dell'Impero romano d'occidente; nell'esercizio del potere, chi ne era investito cercò il sostegno di una consistente base teorica normativa che conferisse solidità alla sua carica. Nel loro tentativo di accreditarsi quali eredi e restauratori

dell'antica dignità imperiale gli imperatori del Sacro Romano Impero faranno discendere da Dio la loro investitura e cercheranno nella conferma della Chiesa la sanzione del loro potere politico.

Il ricorso a tale pratica, sia che costituisca il desiderio del regnante di conferire maggior prestigio e credito alla sua investitura, sia che rappresenti il tentativo papale di imporre la superiorità del potere spirituale su quello temporale, è altresì significativo dell'importanza che ha assunto la chiesa cattolica, e il cristianesimo dalla quale deriva, nelle vicende terrene.

A voler cercare la derivazione divina del potere temporale la si potrà trovare nelle parole con le quali Gesù nel Pretorio replica a Pilato che lo sollecita a rispondere: «Non mi parli? Non sai che ho il potere di metterti in libertà e il potere di metterti in croce?» Al che Gesù replica: «Tu non avresti nessun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto»<sup>66</sup>. In precedenza, Gesù a chi gli chiedeva se fosse giusto pagare il tributo a Cesare aveva risposto con la nota dichiarazione, divenuta proverbiale: «Date a Cesare quel che è di Cesare»<sup>67</sup>, ottenendo con un'unica affermazione una duplice conferma: *in primis* dell'esistenza di due realtà, una terrena e l'altra oltremondana, che con Agostino diventeranno le due città, e contemporaneamente la legittimazione dell'autorità e del potere esercitato nella sfera terrena. Il riconoscimento esplicito dell'istituzione terrena ad esigere tributi diviene anche l'implicita legittimazione della sua autorità e del potere coercitivo ad essa connesso. Tali affermazioni, che nella persona del Cristo solo indirettamente alludono ad un'origine divina del potere terreno, saranno più direttamente ed esplicitamente formulate da quello che è considerato da alcuni il vero fondatore del cristianesimo, Paolo di Tarso. Nella lettera ai romani il principio viene chiaramente esposto: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti, non c'è autorità se non da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio»<sup>68</sup>. È possibile che tale principio, così dichiaratamente esplicito, abbia avuto un carattere strumentale e sia stato funzionale all'opera missionaria di diffusione della nuova religione nel cercare di assicurare l'Impero romano circa la non pericolosità della nuova dottrina<sup>69</sup>. Se tuttavia ci atteniamo alla lettera,

---

<sup>66</sup> Giov. 19, 10-11.

<sup>67</sup> Matt. 22, 21 - Mar. 12, 17 - Lu. 20, 25.

<sup>68</sup> Rm 13, 1 ss.

<sup>69</sup> C. Augias, R. Cacicchi, *Inchiesta sul cristianesimo*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 63-235-236.

prescindendo quindi dalle intenzioni, nella concezione di san Paolo l'autorità costituita è l'ordine divino in terra, è la spada che punisce i malvagi, assegnata da Dio agli uomini per l'amministrazione della giustizia. Il Signore non punisce direttamente il reprobato in questo mondo, ma delega l'autorità terrena a farlo:

I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. (L'autorità) è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male.<sup>70</sup>

Ecco che ritorna il tema della giustizia a giustificazione dell'autorità politica, ma mentre prima, nella visione aristotelica, essa costituiva il fattore che legittimava il potere operante per il bene della *polis*, ora il potere diviene legittimo perché costituito dall'alto e l'amministrazione della giustizia il compito assegnatogli direttamente da Dio. I funzionari preposti all'amministrazione dello Stato obbediscono alla legge divina anche quando impongono i tributi: «Per questo dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio»<sup>71</sup>. L'apostolo conclude ribadendo il concetto già espresso da Gesù riguardo al pagamento delle tasse, ma esortando anche a rendere a ciascuno il dovuto, vale a dire il timore a Dio e il rispetto all'autorità terrena, diretta emanazione della volontà divina. Questa esortazione contiene già in nuce la divisione in due campi ben distinti della realtà comune a ciascun individuo, una sfera temporale, dove dominano le leggi degli uomini e che obbliga l'uomo in quanto cittadino, e una sfera oltremondana in cui cittadino cede il campo all'uomo per le sue necessità di natura spirituale. I due ambiti nella visione paolina, sebbene antitetici, non sono ancora antagonistici, se non addirittura complementari, essendo anche la sfera terrena stabilita da Dio per le necessità materiali dell'umanità. Diverranno avversari irriducibili quando, a seguito della formulazione della dottrina delle due spade, i due protagonisti, detentori dei due diversi poteri, il temporale e lo spirituale, cercheranno di prevalere l'uno sull'altro.

---

<sup>70</sup> Rm 13, 3 ss.

<sup>71</sup> Rm 13, 6.

## 2. S. Agostino d'Ippona

Prima che questo conflitto si radicalizzi in quella che la storiografia ha definito la lotta per le investiture, il cristianesimo, diventando religione di stato, cerca di dotarsi di solide basi teologiche e istituzionali. Il maggior esponente di tale opera di fondazione è senz'altro s. Agostino, vescovo d'Ippona, la cui profondità di pensiero ha lasciato una traccia indelebile in tutti i campi in cui ha trovato applicazione, ma che noi considereremo limitatamente alla tematica civile, della fondazione di una società cristiana, per i risvolti che avrà in ambito politico.

Non vi è unanimità tra gli storici nell'attribuire la preminenza della Chiesa sull'Impero alla figura di papa Gelasio I o a quella di Agostino, il primo assertore della dottrina delle due spade e il secondo delle due città. Mentre è facile trarre la conseguenza da Gelasio della subordinazione del potere temporale a quello spirituale, ciascuno sovrano nel proprio ambito, ma quello spirituale dotato di una superiorità morale, essendo il primo la *potestas* regale e il secondo l'*auctoritas* papale, tale supposta preminenza non è altrettanto evidente nel caso di Agostino<sup>72</sup>.

In Gelasio la subordinazione della politica all'istituzione ecclesiastica trova la sua ragione nel fatto che la salvezza spirituale del principe è al di fuori della sua portata senza la mediazione della chiesa (*extra ecclesiam nulla salus*). In Agostino tale subordinazione è ravvisata dagli storici delle dottrine politiche Chevallier e Sabine<sup>73</sup> indirettamente nell'ordine dei fini stabilito da Agostino, e troverebbe conferma anche nell'uso della forza nella conversione degli eretici, il *compelle intrare*, principio in seguito attenuato e ricondotto a un uso correttivo e non punitivo. Essendo preminente il fine oltremondano della salvezza su quello terreno, assicurato dall'autorità politica, quest'ultima ne viene ad essere automaticamente sminuita e conseguentemente subordinata alla sfera celeste.

Tale sarà l'interpretazione che verrà utilizzata dai fautori della supremazia ecclesiastica per perorare la loro causa, affidandola al prestigio di un così eminente autore, ma anche travisando, non si sa quanto consapevolmente, il suo pensiero. L'equivoco, se di equivoco si tratta, nasce dall'assimilare la sfera celeste, la città di

---

<sup>72</sup> J.J. Chevallier, *Storia del pensiero politico, Dalla città-Stato all'apogeo dello Stato monarchico*, cap. II: «Le Due Città: Sant'Agostino e la sua influenza», Bologna, Il Mulino, 1981, citato da G. Galli, op. cit., p. 49.

<sup>73</sup> G. Galli, op. cit., p. 48.

Dio, alla Chiesa, e per analogia la città terrena allo Stato, ma non è questa, a ben vedere, l'intenzione di Agostino. La smentita di una tale interpretazione proviene da un illustre esegeta del pensiero agostiniano, Etienne Gilson, e, per quanto può contribuire ad avvalorarla, è da noi condivisa. La base di partenza delle considerazioni di Agostino è l'amore: «Dilige et quod vis fac» è il precetto che esprime nel commento alla prima lettera di Giovanni, qui si tratta dell'amore che si deve a Dio che però ha anche una versione profana, alla base anche della vita sociale, infatti un oggetto d'amore riunisce tutti coloro che ad esso si rivolgono a costituire una comunità. L'amore alla base della socialità agostiniana è inteso come tensione verso un oggetto, desiderio di esso, impulso che dirige l'azione. Agostino per definire una tale società raccolta sotto un comune oggetto d'amore usa il nome di "città", la società così costituita è della stessa natura degli uomini che la compongono, poiché nell'uomo vi sono due amori, vi sono anche due città: Babilonia e Gerusalemme<sup>74</sup>. L'amore degli uomini per le cose temporali costituisce la città terrena, Babilonia nell'esemplificazione agostiniana, quello per le cose divine forma la città di Dio, Gerusalemme.

Gli uomini che vivono idealmente nelle rispettive città formano un popolo, l'associazione di una moltitudine di persone unite dall'amore per l'oggetto comune, associazione di volontà che Agostino fa coincidere con il loro amore: «ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit»<sup>75</sup>. Tale è l'amore tale è il popolo, affermazione che può essere tranquillamente rovesciata nei termini.

Il problema sorge allorché si tratta di dare una definizione di popolo, infatti sulla base della definizione adottata la semplice aggregazione di individui può costituirsi o meno in unità organica e formare una vera comunità o società civile:

- a) Il popolo è l'unione di un certo numero di individui, messa in atto dalla conformità del **diritto** e dalla partecipazione di interessi (Cicerone);
- b) Il popolo è l'unione di un certo numero d'individui ragionevoli associati dalla concorde partecipazione degli interessi che persegue (s. Agostino).

L'intento di s. Agostino è apologetico, deve difendere il cristianesimo dall'accusa di essere la causa della decadenza dell'Impero romano per non aver tributato il dovuto culto agli dei che, dal suo punto di vista, sono invece «demoni malvagi e

---

<sup>74</sup> «Duas istas civitates faciunt duo amores: Jerusalem facit amor Dei; Babylonian facit amor saeculi». *Enarr. In Ps. 64, 2*; PL 36, 773.

<sup>75</sup> *De civ. Dei* XIX, 24; PL 41, 655.

impuri». Il suo interesse pertanto è quello di dimostrare che la sorte dell'impero era già prefigurata dalla sua stessa nascita, per aver riposto la fede in false divinità, ribaltando così l'accusa di idolatria nell'altro campo. Per aver privato del giusto culto il vero Dio l'impero di Roma sarà condannato alla dissoluzione, essendo tale profezia contenuta nella Bibbia: «Chi sacrificherà agli Dei e non soltanto al Signore sarà votato allo sterminio»<sup>76</sup>. La riprova purtroppo era nei fatti, nella recente conquista di Roma da parte di Alarico nel 410 d.C. che suonava come tragica conferma delle scritture da parte cristiana, ma che dai pagani era addebitata all'abbandono degli antichi dei di Roma.

Nella seconda formulazione, quella agostiniana, è scomparso il riferimento al diritto che compare invece nella prima e che è desunta dal *De re publica* di Cicerone che s. Agostino commenta *pro domo sua*. Nell'opera citata, Cicerone, che parla per bocca di Scipione, celebra la virtù dei costumi antichi ormai caduti in disuso e del valore della concordia nella fondazione dello Stato che non si raggiunge senza la giustizia. Per lo scrittore latino i due termini, diritto e giustizia sono sinonimi; Scipione aveva definito la società civile come lo Stato del popolo e il popolo un gruppo associato dalla universalità del diritto: si ha una società civile, lo Stato del popolo, solo in presenza della giustizia. In sua assenza, con terminologia greca, il monarca è un tiranno, l'oligarchia o gli ottimati, una fazione e il popolo, senza giustizia, non sarebbe più tale e conseguentemente lo Stato non sarebbe più cosa del popolo, mancando il suo costitutivo principale. Senza la giustizia si ha il medesimo scadimento delle forme rette in quelle degenerate di aristotelica memoria. Nulla di nuovo nella formulazione di Cicerone, la novità è costituita dal concetto agostiniano di "giustizia" che viene correttamente declinato nel rendere a ciascuno il suo, ma che, se applicato al culto divino, qualifica il popolo romano come idolatra. Il Dio cristiano esige un culto esclusivo, riservando ai trasgressori l'annientamento, secondo le parole della Scrittura, la vera giustizia è rendergli il culto richiesto. Non si rende a Dio ciò che gli è dovuto se si sacrifica agli altri dei. Il concetto di giustizia non ha cambiato significato in s. Agostino, *l'unicuique suum* del diritto romano è anche il suo, solo che non è più cosa di questo mondo: «La vera giustizia si ebbe soltanto nella società di cui Cristo è fondatore e sovrano»<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Es 22, 20.

<sup>77</sup> *De civ. Dei*, II, 21, 4.

In s. Agostino il concetto di giustizia subisce una torsione che ne stravolge il significato; non è più la conformità al diritto delle istituzioni terrene, che conservava ancora in Cicerone, né la spada assegnata dal Signore al potere secolare per la punizione dei malvagi, come ancora ritiene s. Paolo, ma solo il riconoscimento dell'unico e vero Dio, il quale, a sua volta, trasfonde, per mezzo della vera giustizia, la legittimità all'autorità che lo riconosce come tale. Una tale interpretazione del binomio diritto-giustizia varrebbe ad escludere lo Stato romano, idolatra, dal novero degli stati correttamente costituiti, ma poiché s. Agostino considera i romani un popolo e Roma uno Stato a pieno titolo egli ne propone una sua definizione che esclude il riferimento al diritto-giustizia per far leva unicamente sulla concorde partecipazione agli interessi dei consociati.

Secondo la nuova definizione «finché dura una determinata unione di un certo numero di esseri ragionevoli»<sup>78</sup> siamo in presenza di uno Stato come lo furono anche Atene, l'Egitto, Babilonia, indipendentemente dall'estensione territoriale. È un'associazione costituita in vista di una comunanza di interessi a qualificare una moltitudine come popolo, quindi come in Aristotele, anche in s. Agostino una società si costituisce in vista di un fine comune che è anche un bene comune e, sebbene contro ogni evidenza, esso è la pace. La stessa guerra si fa per la pace, ma non per una semplice e temporanea tranquillità, bensì per una pace duratura che debba soddisfare la volontà di tutti. Poco importa che la pace sia ottenuta con il soggiogamento della parte soccombente, è con l'intento della pace che si fanno le guerre. La pace ha il compito di costituire o ristabilire l'ordine che è il corretto funzionamento di ogni organismo per la salute dell'intero corpo, sia quello fisico che sociale, assegnando a ciascuno il proprio posto. La pace dello Stato è data dall'ordinata concordia di governanti e governati, di comando e obbedienza, quella della città celeste dell'«ordinatissima et concordissima» unione scambievolmente e reciproca con Dio e in Dio. Quindi la pace è un bene comune ad entrambe le città, ciò che è in grado di attribuire a ciascun organismo gerarchicamente considerato, dal più piccolo al più grande, il proprio ordine. Tuttavia, l'ordine che vige nella città terrena è tale solo in apparenza e la pace che vi regna precaria e falsa, sebbene non del tutto negativa perché, giova ricordarlo, in Agostino il male non ha essenza propria e anche la società umana conserva un minimo di bontà: «mentre le due

---

<sup>78</sup> *De civ. Dei*, XIX, 24.

città sono ancora commischiare, anche noi utilizziamo la pace di Babilonia»<sup>79</sup>. È la pace nel tempo, comune a buoni e cattivi, quella *pax imperfecta* che non è l'ultima meta dell'uomo, una pace residuale ma che tuttavia non va disprezzata nell'attesa di raggiungere la *pax perfecta* che attende il buon cristiano, l'*homo viator* alla fine del suo cammino terreno: il «summum bonum civitatis Dei».

L'equivoco in cui cadono molti interpreti di s. Agostino nell'identificare la Civitas Terrena con lo Stato e la Civitas Dei con la Chiesa è in parte giustificato dall'uso disinvolto e talvolta ambiguo che fa l'autore delle due realtà antagoniste. Si può uscire da questa ambiguità, che ha originato più di un equivoco, e consentito anche l'identificazione della città terrena con lo Stato, sostituendo al termine città quello di popolo. Il genere umano si divide allora tra chi vive secondo il corpo e le cose materiali e che costituisce il popolo degli empi e il cui esempio è costituito da Caino, il primo fondatore della città. Chi vive secondo la virtù cristiana, con l'aiuto della grazia, forma il popolo degli eletti, rappresentato da Abele che non fonda alcuna città, pellegrino com'è su questa terra, la città di Dio è costituita da questi ultimi. Gli empi e gli eletti nella realtà terrena sono mescolati, come nel campo seminato cresce il grano assieme al loglio, saranno separati alla fine dei tempi, la mietitura è la fine del tempo, quando delle due città non ne resterà che una, la Gerusalemme celeste, il vero Regno dei Cieli, e gli empi saranno condannati alla dannazione. Nel frattempo, prima del giudizio finale, pur vivendo mescolati, gli eletti si riconoscono dagli empi perché utilizzano i beni della città terrena come mezzi di cui fare uso, essendo Dio l'unico vero fine, mentre per i secondi i medesimi beni sono fini dei quali godere nell'immediato. S. Agostino distingue *usum* da *fruitio*: «Frui est enim amore inhaere alicui rei propter seipsam»<sup>80</sup>, solo Dio è oggetto di godimento, chi sostituisce all'*usum* la *fruitio* nella vita terrena sarà dannato nell'al di là. Questo non esclude tuttavia che anche nello Stato, istituzione terrena, vi possano essere quelli che in futuro saranno gli eletti, come, del pari, che nella Chiesa, quale istituzione mondana, non vi possano essere dei futuri dannati. L'appartenenza alla Chiesa militante, terrena, non è garanzia di salvezza, molti dei suoi componenti non avranno la salvezza, la città di Dio è invece un'entità mistica, la società che raggruppa tutti gli eletti, quelli del passato, del presente e i futuri.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, XIX, 26.

<sup>80</sup> *De Doc. christ.* 1, 5.



Tuttavia, nel presente, i futuri cittadini della città celeste sono anche cittadini dello Stato e sono i migliori cittadini perché l'ordine statale non è in contrasto, in linea di principio, con l'ordine assoluto, ma anzi, più si avvicina a questo, più si approssima alla perfezione. Il regno di un sovrano che tragga ispirazione dall'ordine divino è un regno felice, s. Agostino ha in mente Costantino e svolge questo argomento contro i pagani, solo uniformandosi ai dettami divini un governante non usurpa il posto di Dio. Se il fine di ogni umana aggregazione è la pace, il cristiano ne sarà il garante principale, ligio all'esortazione evangelica di porgere l'altra guancia nel caso di un'offesa subita, non verrà dal cristiano alcuna minaccia allo Stato. Fedele al dettato evangelico di dare a Cesare quel che è di Cesare, si uniformerà alle leggi dello Stato se non contrasteranno con i precetti divini, in caso contrario subirà la punizione per essersi rifiutato di osservare principi in contrasto con la propria fede perché deve primariamente a Dio l'obbedienza. Anche il tiranno riceve il suo potere da Dio per ragioni a noi imperscrutabili, ma l'obbedienza gli è dovuta se non è contraria alla legge divina. Questa è la ragione per la quale s. Agostino non esprime alcuna preferenza per una forma di governo, sono le circostanze e l'indole del popolo a consigliare l'adozione di una costituzione in luogo di un'altra. Pari disinteresse s. Agostino dimostra nei confronti dello Stato in quanto società civile organizzata a prescindere da Dio e dalla sua legge e perciò privo della vera giustizia:

Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? [...] Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes consituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas.<sup>81</sup>

In questa formula che equipara gli stati ai briganti, differenziandoli solo sulla base della dimensione della loro impresa, è espressa tutta la considerazione che il nostro autore riserva all'istituzione statale. Tra Alessandro Magno e il pirata catturato da quest'ultimo non c'è differenza se non di misura, il primo è considerato un grande condottiero perché infesta i mari con una grande flotta, il

---

<sup>81</sup> *De civ. Dei*, IV, 4.

secondo un pirata, per farlo con un piccolo naviglio. Anche in presenza del discredito che riserva allo Stato, considerato alla stregua di un semplice *rimedium peccati*, non è tuttavia sostenibile la tesi che vedrebbe in s. Agostino un precursore della teoria della sua sottomissione alla Chiesa, né la tesi contraria che ne fa l'avversario di una tale concezione. La sua opera si intitola per esteso *De Civitate Dei contra paganos* ed è contro costoro che sostiene le proprie tesi a favore della fede cristiana, il suo interesse è volto alla sfera ultraterrena e solo incidentalmente e marginalmente tocca quella terrena con le sue istituzioni politiche. L'ideale di un governo teocratico non compare nella sua dottrina, ma non è nemmeno escluso, semplicemente s. Agostino non ne parla. Ciononostante, l'utilizzo di una sua presunta visione politica di stampo teocratico e la sua strumentalizzazione è rilevabile indirettamente anche da una nota di Etienne Gilson nel suo commento: «Qui si tratta della dottrina di s. Agostino, non di ciò che è diventata nel Medioevo»<sup>82</sup>. Del tutto gratuito e pretestuoso appare quindi il tentativo di accreditarlo come un antesignano della supremazia della Chiesa sull'Impero, anche se ben si comprende l'interesse che questa aveva nel trarlo dalla propria parte nel conflitto, tutto politico, che li vide avversari.

Per concludere, ritornando all'assunto iniziale, che vi sia stato un uso strumentale e politico dell'escatologia agostiniana è fuori di dubbio, ciò si è verificato inevitabilmente, secondo Gilson «non appena le circostanze politiche e sociali ne hanno favorito la nascita»<sup>83</sup>, ma tale utilizzo non riflette le intenzioni del nostro autore che rimane sempre sul piano spirituale e dei destini oltremondani dell'individuo.

### 3. S. Tommaso d'Aquino

Gli anni successivi all'elaborazione patristica sino all'undicesimo secolo non sono caratterizzati da novità sul piano delle idee relativamente alla sfera politica. Il primo interprete di rilievo a dare una formulazione più strettamente politica alla

---

<sup>82</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, trad. V. Venanzi Ventisette, *Introduzione allo studio di s. Agostino*, Genova, Marietti, 1983, II ristampa 1992, p. 210, nota 68.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

tematica del potere e della sua legittimità, un tema che comincia ad affermarsi come problematica autonoma, è Giovanni di Salisbury. Tuttavia, nonostante il richiamo ad Aristotele, che conosce attraverso i testi logici, l'*Organon*, all'elaborazione del filosofo manca il principale riferimento della sua opera di carattere politico, quella *Politica* che, ancora sconosciuta all'epoca del nostro autore, costituirà invece la più importante fonte di ispirazione per il maggior rappresentante della scolastica, Tommaso d'Aquino, nella sua elaborazione di un pensiero politico coerente con la visione cristiana.

Della sua vasta opera di autore e di commentatore la parte che riguarda la politica è caratterizzata da scritti sparsi e non organici a conferma del fatto che i suoi interessi sono prevalentemente teologici. Da questa occasionalità si discosta il *De regimine principum*, il cui contenuto e le intenzioni espresse in apertura ne fanno un'opera dedicata esplicitamente alla figura del monarca (*rex*) e al chiarimento delle sue prerogative nella gestione del *regnum*. Quest'opera, insieme al commento alla *Politica* di Aristotele, costituisce il serbatoio al quale attingere per la definizione del suo concetto di politica.

S. Tommaso nel prologo alla *Politica* fa una comparazione tra il singolo uomo e la comunità: così come la mano o il piede non possono esistere senza l'uomo, nessun uomo può esistere separato dalla città. Una volta assodato che il vivere associato è un fattore naturale dell'uomo, la sua *ratio* lo porterà di associazione in associazione, di moltitudine in moltitudine, a costituire quella comunità perfetta che gli consentirà la completa esplicazione della sua natura e il raggiungimento del suo fine. Come la natura procede dalle cose semplici a quelle via via più complesse, anche la ragione umana procede dal semplice al composto, dall'imperfetto al perfetto. La ragione attraversa tutti i gradi che costituiscono le varie comunità per approdare a quella più perfetta: lo Stato. La *ratio* evocata da s. Tommaso non agisce tuttavia direttamente, ma si avvale di una scienza, complementare alla filosofia, la politica, da lui espressamente definita dottrina dello Stato. Questa scienza è necessaria affinché la ragione possa esprimere un giudizio «sull'intero che viene detto Stato» e della sua conformità al fine che si è posta. Deve perciò essere provvista di uno strumento adeguato, questo strumento è la politica, o meglio, la dottrina politica, garantita nel suo ruolo di guida dall'appartenenza al più vasto campo della filosofia, che nella visione di s. Tommaso costituisce la

perfezione della sapienza umana. Nella sua costruzione della comunità perfetta l'uomo non è esente da errori, in parte per l'insorgere delle passioni che lo fanno deviare dalla retta via, in parte per valutazioni errate nella determinazione dei mezzi per conseguire il fine. Ecco allora a soccorrerlo la dottrina politica che, se correttamente applicata, nella misura in cui è espressione della ratio filosofica, ridurrà al minimo i rischi del fallimento.

Come per Aristotele la sua definizione della politica non parte da una deduzione a priori, ma da un dato di fatto, è l'esperienza a suggerirci che l'uomo è un animale sociale, la politica è il risultato della naturale aggregazione degli uomini tra loro, un'esigenza della natura umana. La naturalità dell'associazione è data dall'insufficienza del singolo a provvedere alla sua sussistenza ed è il risultato, il prodotto di un'attività che costituisce la virtù politica. Anche qui, come in Aristotele, viene riconosciuta e ribadita la natura sociale e perciò politica dell'individuo, come pure l'ordinamento ad un fine al quale orienta la propria vita, ma che non si esaurisce nella vita buona come nel caso dello Stagirita. Qui entra prepotentemente in campo la visione cristiana, il fine non è più solo il vivere bene su questa terra, vi è un fine ultimo al quale l'uomo è ordinato, spetta all'individuo trovarlo, ma non crearlo, il fine è già dato. Tale fine è unico per tutta la natura umana, non è nella determinazione del singolo, nella sua ricerca l'uomo è tuttavia libero di scegliere le strade che ad esso conducono, tale ricerca può però anche rivelarsi infruttuosa, ecco perché deve avere a guida e sostegno la ragione. Tuttavia, durante il suo soggiorno terreno, per la sua indigenza, la sua insufficienza se preso singolarmente, ha bisogno di vivere associato, ciò non contrasta con il perseguimento del fine, ma anzi è ciò che lo rende possibile:

Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in moltitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalim quod quidem naturalis necessitas declarat.<sup>84</sup>

I riferimenti alla Politica di Aristotele si fanno oltremodo espliciti, nel libro I Aristotele «Ostendit quod homo sit naturaliter civile animal. Et primo concludit

---

<sup>84</sup> *De reg. princ.*, L. I, c. I.

hoc ex naturale civitatis»<sup>85</sup>, lo stesso linguaggio è espressione della socialità naturale, a che servirebbe se l'uomo vivesse in solitudine? Se la condizione di indigenza è la causa dell'associazione sono tuttavia necessari un fine condiviso e un criterio che consenta l'aggregazione, tale criterio è la libertà. L'associazione avviene tra uomini liberi, dalla libera volontà degli associati, non tra schiavi, il fine del singolo viene sacrificato al bene collettivo, ma il saldo è positivo solo se l'asservimento avviene a favore del bene comune e non privato, sia esso del singolo o di una comunità ristretta.

Un certo grado di autosufficienza è già disponibile nella moltitudine domestica, ma quella che consente all'uomo il raggiungimento della sufficienza perfetta, anche dal punto di vista morale, è la comunità politica. La socialità rende l'uomo virtuoso, ma tale virtù terrena, bene per l'uomo in quanto cittadino, deve essere orientata ad un fine superiore, vivere secondo virtù dev'essere allora lo scopo del cristiano per raggiungere la beatitudine. S. Tommaso non contraddice Aristotele, ma va oltre, perché il suo fine ultimo è ultraterreno: «Non est ergo ultimus finis beatitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam viam pervenire ad fruitionem divinam»<sup>86</sup>. L'allineamento con le posizioni aristoteliche continua anche a proposito della modalità che presiede all'acquisizione della virtù, così come essa è frutto dell'esercizio e dell'abitudine, «ita civitates sunt institutae humana industria»<sup>87</sup>.

Anche il bene terreno tuttavia ha bisogno per essere perseguito di un principio reggitivo, di un ordinamento<sup>88</sup>, e di un'organizzazione retta da un *dirigens* che per primo e principale compito ha quello di assicurare la pace senza la quale qualsiasi fine non può essere raggiunto. Il dirigente, che non necessariamente è un singolo individuo, ma che può anche rivestire carattere plurale, deve tuttavia avvalersi di un principio di indirizzo unitario allo scopo di unificare la moltitudine, evitando che ciascuno segua le proprie personali inclinazioni, per indirizzarle tutte al fine comune. L'unità del gruppo, che s. Tommaso identifica con la pace, è il compito al quale il direttivo è chiamato *bene regendo* «... multitudinis unitas quae pax dicitur

---

<sup>85</sup> *Pol.*, I, lectio I.

<sup>86</sup> *De reg. princ.* Capo XIV.

<sup>87</sup> «Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum». *Sent. Politic.* Lib. I, l. 1, 32.

<sup>88</sup> «Oportet igitur esse in multitudinem omni aliquod regitivum». *De reg. princ.* I.

per regentis industriam est procuranda»<sup>89</sup>. La prima condizione delle tre necessarie perché uno stato possa perseguire il suo fine, che qui è tutt'uno con il fine della *polis* di Aristotele, la vita buona (*bonam vitam*) è che vi regni la pace: «Primo ut multitudo in unitate pacis constituatur»<sup>90</sup>. Ritorna il tema agostiniano della pace qui evocata dalla metafora del pilota che nel mare in tempesta, con mano sicura, dirige la nave verso il porto, rappresentazione della condizione di chi, nello Stato, guida la moltitudine verso il fine comune, il *sibi congruum*, ciò che, essendo buono per la comunità, lo è anche per il singolo. Ma qual è questo fine verso il quale convogliare le energie per il suo conseguimento? Unicamente la realizzazione del bene comune, senza alcun'altra specificazione, il mantenimento dell'unità dell'organismo e con essa la pace. La politica ha in sé medesima il proprio fine, non vi è altro scopo che la sopravvivenza della *consociatio* perché solo per il suo tramite l'individuo realizza la propria moralità. Al *rector* non spetta la determinazione del fine, come al pilota non compete stabilire il porto verso il quale dirigersi, ma la guida della nave. Se il fine è predeterminato non lo sono tuttavia i mezzi per conseguirlo. L'organizzazione politica non dà luogo ad un organismo statico, ma ad una realtà dinamica, frutto della duplice azione dei vari consociati, distinti in base al ruolo, governanti e governati, principe e sudditi, ma tutti associati e resi coesi da una medesima finalità.

Così come possono variare dimensioni, composizione, strati sociali di uno Stato, possono altresì variare i mezzi utili alla sua conservazione, a ciò provvede la prudenza, arte politica per eccellenza. La prudenza contribuisce a rafforzare la base etica della comunità correttamente ordinata al fine, quando i mezzi utilizzati non sono indirizzati a beneficio comune ma al bene privato vengono meno entrambe e allora l'ingiustizia si impadronisce dello Stato. Questo è un pericolo sempre in agguato, in «regimine multitudinis rectum et non rectum invenitur»<sup>91</sup>, si assiste allora al prevalere di una parte sull'altra, dell'oppressione del re, che «non per iustitiam regit», nei confronti del popolo, dei nobili nei confronti della plebe, diversi dal singolo tiranno solo per il numero maggiore, ma anche del popolo nei confronti degli abbienti in ragione della loro ricchezza. Le analogie con il sistema aristotelico nella visione tomistica non si limitano a far derivare dalle forme rette

---

<sup>89</sup> Ivi, XV.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Ivi, I.

le forme corrotte in assenza della virtù che caratterizza le prime e tutti quei regimi improntati al «*bonum privatis regentis*». S. Tommaso concorda con Aristotele anche nell'attribuire a ciascuno dei costituenti lo Stato una propria virtù, così come c'è una virtù del dirigente, così c'è una virtù del diretto, il suddito; solo l'azione congiunta di entrambe garantisce la perfetta armonia, questa virtù, comune ad entrambi è la virtù politica. Mentre per il raggiungimento del fine individuale viene in soccorso il *lumen rationis*, per la guida della *civitas* è di aiuto la prudenza, la virtù che guida nella scelta degli strumenti utili al conseguimento del fine collettivo. Come esiste la prudenza a guida delle virtù morali esiste anche una prudenza che guida la virtù e l'azione politica le cui attività sono: consigliare, giudicare e *praecipere*. Poiché la comunità è costituita da soggetti diversi, governante e governati, diverse sono anche le caratteristiche della stessa prudenza che deve guidare le azioni di entrambi: la *prudencia regnativa* guida chi dirige, quella definita semplicemente politica chi è diretto. La medesima prudenza politica si esplica nei due ambiti secondo modalità diverse: nei principi «*ad modum artis architectonicae*», nei sudditi «*ad modum artis manu operantis*».

Tale virtù guida l'azione del legislatore che detta le leggi, ma anche il suddito cui spetta il compito di osservarle, la prudenza che orienta l'azione dell'individuo si specializza in politica quando ha di mira il bene comune. Le virtù della fermezza, temperanza, giustizia che caratterizzano l'individuo virtuoso divengono virtù politiche allorché sono ordinate dalla prudenza politica al perseguimento del *bonum commune*. Un rapporto privilegiato lega allora la prudenza politica alla giustizia che nella concezione di Aristotele è definita «*virtus relata ad bono commune*»<sup>92</sup>, in s. Tommaso la giustizia legale è perciò sottoposta alla guida della prudenza politica. Fermo restando il bene l'oggetto di entrambe, la prudenza individuale ha di mira il *bonum sibi ipsi*, la prudenza politica il *bonum commune*; quale abbia la prevalenza sull'altra ce lo rammenta s. Agostino: «*Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens*»<sup>93</sup>. La prudenza prende allora due direzioni: la *prudencia simpliciter dicta* orientata al *bonum proprium* e al *bonum familiae*, e la *prudencia politica* al *bonum civitatis vel regni*. La *prudencia*, l'*auriga virtutum* degli antichi, sacrificata nella visione agostiniana assieme all'ordine

---

<sup>92</sup> S. Th. II-II, q. 47, a. 10.

<sup>93</sup> Agu. I. III, Conf. c VIII.

naturale a vantaggio della carità e dell'ordine soprannaturale, è recuperata da s. Tommaso con la lezione di Aristotele e utilizzata in prospettiva cristiana. La ragione tomistica ha un antecedente nella *fronesis* aristotelica, definita «*recta ratio agibilium*» e prima fra tutte le virtù cardinali è la *ratio* che tutte le connette. La sua azione si esplica nel guidare l'uomo verso suo fine naturale, il «vivere bene totum», nell'aiutarlo a decidere in modo illuminato e nel preservarlo dagli errori.

Virtù politica per eccellenza, nell'Aquinate è la prudenza che presiede alla formazione delle leggi ed è sempre essa ad applicarle al caso concreto. La comunità politica vive in virtù delle leggi che devono avere sempre di mira il bene comune in tutte le forme che esse possono assumere: «*Est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis*». Al bene comune tutti partecipano secondo il proprio ruolo «*Sicut sacerdotes pro populo Deum orantes; princeps, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes*»<sup>94</sup>. Il tiranno che esercita il potere a suo esclusivo beneficio promulga editti, non leggi, la sua volontà si impone in virtù della forza; anche se apparentemente simili nella forma alla legge, mancando del requisito primario, i decreti sono soltanto espressione dell'arbitrio del governante e della *pleonexia* che caratterizza la sua azione. Nella sua opera il tiranno, che ha di mira il bene proprio, non è guidato dalla prudenza perché il suo fine non è la giustizia, ma il perseguimento del proprio esclusivo vantaggio. Astuzia e dolo sono le pratiche che sostituiscono la prudenza nell'azione del tiranno diretta «*ad bonum privatum regentis*». Il buon dirigente politico, che nell'attività legislativa si affida alla prudenza, viene paragonato all'architetto, entrambi sono accomunati dall'opera di edificazione, l'uno nella costruzione di edifici in muratura, l'altro nella costituzione dell'architettura statuale, in questa similitudine che s. Tommaso trae da Aristotele e dalla definizione che fornisce della politica come scienza architettonica<sup>95</sup>, le leggi sono le fondamenta e l'impalcatura sulle quali si regge lo Stato.

Le elaborazioni teoriche originali di s. Tommaso, come pure il suo commento all'opera di Aristotele, appaiono orientate a conciliare il suo punto di vista espresso nella Politica con l'idea della derivazione divina del potere che aveva caratterizzato

---

<sup>94</sup> S. Th. I-II, q. 95, a. 4.

<sup>95</sup> Et. VI, c. 7.



l'intero corso del medioevo, l'ideale teocratico divenuto patrimonio comune di una *societas civilis* ormai del tutto compenetrata della dottrina cristiana.

Il pensiero medievale aveva cercato di ricondurre ad un principio unitario l'estrema varietà dell'intera creazione, una volta che tale *principio unitatis* era stato individuato nell'opera divina e in Dio il supremo fattore, era giocoforza dedurre la supremazia dell'ordinamento spirituale su quello temporale. Nella lotta che vide fronteggiarsi i due contendenti, Chiesa e Impero, per l'affermazione della propria supremazia, Gregorio VII, nel tentativo di screditare il potere temporale e di sottometerlo all'autorità spirituale, bollò come diabolica l'origine dello Stato, frutto del peccato originale del primo uomo e della sua caduta. In tal modo dichiarava la propria superiorità dalla quale faceva derivare l'autorità che gli consentiva di conferire potere legittimo ad un ordinamento altrimenti contrassegnato dalla taccia di illegittimità. La superiorità del potere spirituale era ottenuta a spese dell'ordinamento statale, degradato nel suo fondamento ad opera peccaminosa e diabolica.

La questione circa l'origine della comunità statale era da tempo dibattuta e l'interpretazione papale, tutt'altro che disinteressata, non era l'unica ad essere ritenuta plausibile. Accanto a questa conviveva sin dall'antichità la teoria della sua origine naturale, di matrice aristotelica, conseguenza obbligata dell'insufficienza del singolo individuo alla quale si era aggiunta successivamente l'opinione che la considerava invece l'espressione di un atto di libera volontà, sorretto dalla ragione. Le due formulazioni trovano una sintesi nella concezione tomistica in cui la ripresa della teoria naturalistica dello Stato non esclude l'apporto della ragione, lume naturale, ma anzi lo considera determinante, espressione com'è del lume divino comunicato da Dio all'uomo. La visione pessimistica nell'origine dello Stato evocata dal papa contro l'imperatore veniva in tal modo sovvertita e conferita nuova dignità all'istituzione statale. Accomunati dalla medesima concezione, s. Tommaso e Aristotele si differenziano tuttavia relativamente alla causalità divina, sconosciuta allo Stagirita, nella deduzione dello Stato. La sua origine naturale, in s. Tommaso espressione della volontà e della razionalità umana, non esclude Dio quale sua causa efficiente, ma «la retrocede a causa remota»<sup>96</sup>. Il principio della

---

<sup>96</sup> Otto von Guericke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, trad. it. Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Torino, Einaudi, 1943.

derivazione di ogni potere dalla potestà divina non è perciò messo in discussione, ma nemmeno esclude che il soggetto destinatario di tale *potestas* possa essere plurale, l'intera collettività invece del singolo monarca. A farne le spese sarà la concezione del diritto divino della monarchia, dal momento che la diversa forma che può assumere il governo non ne mette in discussione la derivazione soprannaturale. Il principio che ne scaturì fu il riconoscimento del fondamento giuridico contrattuale, con le sue varie forme, nella definizione di una dottrina filosofica dello Stato che, già presente alla fine del XIII secolo, darà i suoi frutti maggiori nel corso del XVI e al principio del XVII. Così com'era riconosciuta naturale l'aggregazione di una pluralità di singolarità in una comunità costitutiva di un popolo, altrettanto naturale era il principio che ad esso soltanto spettasse il diritto di imporsi un capo. A seguito della rilettura in chiave naturalistica del fondamento statale, il principio teocratico subiva un ridimensionamento nella sfera temporale nella persona del monarca, mentre veniva mantenuto il legame spirituale con il principio paolino dell'«*omnis potestas a Deo*». L'ideale teocratico, che nel medioevo si era affermato a seguito del riconoscimento da parte di entrambi i poteri, ecclesiastico e monarchico, della comune matrice divina, subirà un temporaneo indebolimento, ma riprenderà nuovo rigore con la Riforma, pertanto se ne parlerà a tempo e luogo. Ciò che è opportuno ribadire della politica nella visione tomistica è che in quanto scienza essa ha una validità intrinseca nell'ambito che le è proprio, le degenerazioni cui perviene non sono ascrivibili alla sua natura, ma alle passioni umane che portano a perseguire il bene individuale invece di quello comune. Così come in Aristotele, nella concezione tomistica la politica come dottrina è scienza pratica, in quanto ordinata «*ad finem operationis*», e si suddivide, secondo l'interpretazione di Guido Aceti<sup>97</sup> che facciamo nostra, in una *scientia simpliciter practica* quando viene direttamente ordinata a tale fine, e in una *secundum quid practica* quando il suo oggetto viene indagato a fini speculativi. Il fine speculativo è la verità, il fine pratico è l'opera. A tale ripartizione corrispondono due soggetti, il filosofo e il politico, il primo considera l'oggetto *sub specie aeternitatis*, la modalità che caratterizza l'interesse del nostro Autore il quale, restando fedele al suo ruolo di filosofo, evita le insidie che l'arte politica

---

<sup>97</sup> Cfr. G. Aceti, *San Tommaso d'Aquino e la politica*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 43, No. 4 (luglio-agosto 1951), pp. 305-329.

riserva a chi entra direttamente in lizza. Trascorsi secoli dalla sua prima sistematizzazione ad opera di Aristotele la politica, nella formulazione aristotelica, esce rafforzata dall'apporto tomistico, pur in una versione adeguata ai cambiamenti che lo scorrere del tempo ha impresso al tessuto sociale, non ultimo l'avvento di una società cristiana. Proprio la religione da fattore di coesione della società civile medievale, giacché i contrasti della chiesa con l'autorità imperiale non ne avevano minato l'unità interna sul piano dottrinale, diverrà un fattore di disgregazione e di instabilità politica nei secoli successivi. Le ragioni che condussero i singoli Stati ad una scelta di campo nella spaccatura confessionale determinata dalla riforma protestante furono prevalentemente politiche, i conflitti che ne seguirono in tutta Europa, ma prevalentemente in Francia, furono determinanti nell'originare un approccio alla politica profondamente innovativo e causa di una radicale trasformazione dei suoi fondamenti. Tale mutazione sarà oggetto di trattazione nel capitolo dedicato alla figura di Hobbes, l'artefice maggiore di un tale cambio di prospettiva, non senza però aver prima analizzato la concezione dello stato moderno nella sua forma ormai codificata, la monarchia, nelle figure e nelle teorie sia dei suoi sostenitori che dei suoi critici.

#### *4. Marsilio da Padova*

Antesignano dello stato moderno secondo alcuni interpreti o inconsapevole negatore della cristianità per i suoi critici, precursore di Machiavelli e dell'amoralismo politico rinascimentale, o ancora, anticipatore della Riforma e delle moderne teorie assolutistiche per altri, la figura di Marsilio da Padova emerge in tutta la sua complessità nel panorama politico europeo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo. Figura controversa per una certa critica interessata più ad evidenziarne le contraddizioni latenti che ad apprezzarne il rigore sistematico nel disegnare una solida dottrina dello Stato su basi esclusivamente razionali ed esplicitata nel *Defensor Pacis*. La sua opera principale rappresenta il tentativo di definire la natura dello Stato individuandone il fondamento nella sovranità popolare, ma anche e contemporaneamente, di regolamentare i rapporti di questa realtàmondana e dei suoi fini terreni con la Chiesa, sempre troppo coinvolta nelle

questioni temporali alle quali rischiava di sacrificare la sua missione salvifica ultraterrena. Diversamente dal contemporaneo Dante Alighieri non gli è congeniale la concezione, eminentemente teorica, di un supremo Stato universale, le sue radici pratiche e il fondamento scientifico, al quale non sono estranee le esperienze naturalistiche, lo attraggono verso tematiche più aderenti alla realtà, all'analisi dei costituenti delle città-stato contemporanee, che nell'Italia del tempo assumono le caratteristiche dei comuni, e dei regni nazionali. Nell'accostarvisi si rifà al modello aristotelico della *Politica*, traendone tuttavia suggestioni che lo differenziano profondamente dalla visione tomistica di una concordanza tra le finalità politiche e quelle eminentemente religiose, espresse nel *De regimine principum*.

Nella visione tomistica, che non può definirsi teocratica in senso tradizionale in quanto non subordina il corpo sociale a quello mistico, l'uomo nella sua singolarità non è ordinato alla società politica, bensì a Dio. Ciononostante, nel riconoscere l'esistenza di un *duplex ordo in rebus* e nel concedere la preminenza del fine spirituale a livello individuale, ma non in quello collettivo che pertiene alla sfera politica, i due ordinamenti sono visti come complementari e non antitetici. Nell'ottica marsiliana, con la ripresa del concetto del doppio ordinamento, le tesi conciliative tomistiche sono tuttavia abbandonate a favore di una ancor più radicale separazione tra i componenti le due realtà: da una parte i *cives*, dall'altra i *fidelis*, così come sono separati gli ambiti ai quali appartengono, istituzioni civili e Chiesa. A caratterizzare la sua opera principale, quel *Defensor pacis* che individua in Ludovico il Bavaro il garante del bene più prezioso in un'epoca di accesi contrasti tra Chiesa e Impero e perciò fonte di disordini civili, è la sua linea razionale, logica, del tutto opposta a quella teologale dei chierici; nel riferirsi alla politica nel suo carattere di scienza, del tutto scevro dalla retorica degli apologeti dell'una o dell'altra parte.

Anche per Marsilio lo Stato è esigenza naturale dell'uomo, come per Aristotele il suo fine è l'autosufficienza preclusa al singolo individuo, ma diversamente da quest'ultimo non trae la sua esistenza da una matrice etica, né ha quel carattere finalistico nella virtù che caratterizza invece la *polis* aristotelica nella sua perfetta esplicazione. Al contrario Marsilio resta fedele al dato biologico, fisico e naturale rappresentato dalla forza, quell'elemento prevaricatorio e distruttivo, sempre

latente, che nella sua analisi della formazione dello Stato trova una maggior attenzione di quello costruttivo, atteggiamento che in qualche misura anticipa la visione amoralistica di Machiavelli. Lo Stato è la risposta pratica alla problematica della convivenza civile, si costituisce con l'unità dei suoi membri, ma questa unità è continuamente messa a rischio dalle contese interne che conducono alla rottura della cooperazione sociale. Il pensiero politico tradizionale aveva riposto nella disposizione della virtù, caratteristica umana innata, e nella sua coincidenza con la giustizia, il fattore costitutivo dello Stato. Diversamente, lo spirito intriso di realismo di Marsilio ravvisa l'elemento di coesione della comunità nella legge, prodotto artificiale e coercitivo, e nella sua osservanza il benessere della collettività. Quando viene meno la legge viene meno l'unità del corpo sociale con la conseguente irruzione di guerre e disordini che mettono a repentaglio la solidità dello Stato e la sua stessa sopravvivenza. Con Marsilio si assiste ad un primo accenno di allontanamento dall'ambito naturale, che persiste nell'aggregazione in un corpo sociale in fase di costituzione, ad un fattore artificiale nel proporre una soluzione alla sua conservazione, continuamente messa a dura prova dalla pervicacia umana. La virtù evocata da Marsilio non è l'innata disposizione al bene che alberga nell'individuo e il sentimento di giustizia che da essa discende, o meglio, non è questa versione a reggere lo Stato. La giustizia del corpo politico va trovata nella legge, nasce dall'istituzione ed è tale in virtù dell'utilità che assicura nel mantenere il corretto equilibrio sociale, creazione artificiale e perciò svincolata dalla legge naturale anche se ad essa non avversa. Essa ha lo scopo di conservare la pace, principio di ordine e organizzazione della società umana, la pace è necessaria allo Stato come la salute lo è per il corpo. Con l'introduzione di un fattore artificiale nella prassi politica e nell'affidamento a questo delle sorti dell'istituzione umana per antonomasia, a nostro modesto avviso si pongono le basi, consolidate successivamente dall'apporto hobbesiano, per una potenziale e futura critica alle pretese totalizzanti della politica. Si tratta, nella concezione marsiliana, di semplici avvisaglie, di elementi presenti sottotraccia nella visione politica del nostro autore, ma tuttavia sufficienti a inquadrarlo in quella scuola di pensiero che, da una lettura spregiudicata e non preconcetta della realtà, deduce la necessità di un'autorità superiore, che altri autori consolideranno in senso assolutistico, in grado di controllare le spinte autodistruttive di una socialità sempre in bilico.

Le leggi dunque garantiscono la pace e Marsilio ne ricerca le cause che possono garantirla, non la *pax universalis* di dantesca memoria, ma più prosaicamente quella di ogni singolo stato o moderna *politia* e la ravvisa nei mezzi coercitivi di cui si avvale la legge, il cui principio ordinatore è la comune volontà del corpo sociale. È la *pax principans* rappresentata dal governo e dalla sua forza motrice che trae la propria legittimità dalla *universitas civium*. In questa costruzione tutta laica e terrena non trova alcun sostegno la visione teocratica della superiorità dello spirituale sul temporale, così come viene respinta l'assimilazione del civile al corpo e del sacerdozio con l'anima dello Stato, ma addirittura quest'ultimo viene ridotto ad una funzione politica e sottoposto all'autorità governativa. Le immotivate pretese egemoniche del papato, che trovano espressione nel ricorso alla sua presunta *plenitudo potestatis*, sono anzi motivo di turbamento dell'ordine civile e come tali oggetto di critica e respinte in toto. Tale è l'importanza della conservazione del corpo dello Stato e della pace a sua garanzia che Marsilio giunge ad attribuire al principe un'autorità non più limitata dalla legge naturale e dalla legge divina. Il principe giunge così ad estendere la sua autorità ad ogni istituzione, sia civile che religiosa, in un totale rovesciamento del principio di derivazione ecclesiastica espresso nella formula *omnia papae sunt* nel brocardo desunto dal diritto romano *omnia principi esse possunt*. Garante della pace, lo Stato è diretto nella sua azione unicamente dalla politica, scienza umana e razionale, ormai del tutto scissa da ogni riferimento etico e svincolata dal perseguimento di un bene morale o teologico. L'azione politica, e gli atti in cui si concreta, trova unicamente giustificazione nel garantire la sussistenza dell'istituzione statale e nell'evitarne il tracollo, prendendo a riferimento non un ipotetico Stato perfetto, ma le singole aggregazioni che si costituiscono in virtù delle diverse situazioni storiche, sociali e politiche. A tal fine assume particolare rilievo la distinzione che il nostro autore riserva all'azione individuale valutandone agli atti compiuti, distinguendo tra atti immanenti, che permangono nella sfera individuale, e quelli transitivi, che invece riversano i loro effetti sull'intera collettività. Sono così individuate due sfere d'azione del tutto separate e in cui vigono opposte legislazioni; alla sfera spirituale in ambito terreno viene concesso un mero potere di persuasione, una sorta di "*moral suasion*" che non ha alcuna incidenza sul piano pratico e che rimanda ad altro momento, nella vita futura, la valutazione dell'operato individuale. Viceversa,

il potere politico ha carattere coercitivo immediato, valore impositivo e giurisdizione piena e assoluta nei confronti degli atti “transitivi”, da chiunque compiuti, fossero anche i rappresentanti del clero che nel giudizio vengono assimilati ai comuni cittadini e, come essi, soggetti al diritto positivo prima di quello divino. L'autonomia del potere politico ripetutamente affermata dalla piena sovranità della giustizia mondana anche in un campo sino a quel momento ad essa estraneo, trova tuttavia un limite nella legge, espressione della collettività e alla quale lo stesso governante è vincolato. La legge che Marsilio pone a salvaguardia dello Stato ha carattere positivo, come la legge divina si esprime in comandi, dispensa premi e punizioni, ma non ha alcun riferimento alla giustizia e alla legge di natura; egli è maggiormente interessato all'aspetto formale e utilitaristico, all'esito piuttosto che al contenuto. Naturalmente questo non significa il trionfo dell'arbitrio, né di una concezione totalitaria o autoritaria, la legge è sempre l'espressione della volontà popolare, è il popolo il legislatore «causa efficiente prima della legge», tutto il corpo (*universitatis*) o la loro *pars valentior*. Il processo di formazione della legge è tutt'altro che casuale e riveste somma importanza nell'ottica marsiliana. Vi si giunge attraverso un primo momento che ha il carattere di indagine preliminare, di competenza di una commissione ristretta di cittadini qualificati come *prudentes*, al quale fa seguito il momento dell'elezione o scelta da parte dell'*universitas civium*. Tale meccanismo, che scinde in due l'atto di volontà che si traduce nella norma giuridica, replica il processo decisionale aristotelico articolato nel momento deliberativo e in quello successivo della scelta. In entrambi i momenti tuttavia l'attore è la comunità cittadina, rappresentata nel primo momento da un numero ristretto di ottimati, costituenti la *valentior pars*, cui si aggiunge la totalità dei cittadini nell'approvazione delle proposte quale atto sanzionatorio finale. È qui ravvisabile un primo abbozzo del concetto di rappresentanza che tuttavia non può essere confuso con il corrispondente concetto moderno poiché gli elementi che compongono lo Stato marsiliano sono sbilanciati a favore del legislativo, al quale è totalmente subordinato il governante e il suo ruolo esecutivo. Essendo la volontà popolare il fondamento dello Stato, Marsilio non ha particolari simpatie per la monarchia regia, la sua preferenza sembra andare ad una soluzione che rimanda alla concezione aristotelica della *politia*.

Il fondamento di un tale ordinamento è il cittadino, inteso qui nel suo significato più ampio di individuo dotato di discernimento, dalla cittadinanza è escluso soltanto chi ne è privo, bambini, stranieri e donne comprese. Nonostante queste limitazioni la base del popolo cittadino è allargata rispetto alla concezione aristotelica e comprende anche i ceti inferiori, contadini e artigiani, esclusi nella versione aristotelica in ragione della loro dipendenza dal lavoro manuale che costituisce un limite alla piena libertà. Nella concezione di Marsilio il popolo è un'unità organica al cui interno tuttavia è possibile individuare una parte più cospicua che costituisce l'*honorabilitas*, cui appartiene anche il sacerdozio che pertanto viene ricompreso nell'ordinamento civile, insieme alla milizia e alla parte giudiziale, e una più grossolana che costituisce il *vulgus*. Questa suddivisione all'interno del corpo cittadino ha creato qualche imbarazzo in alcuni commentatori che l'hanno trovata contraddittoria rispetto alla pretesa organicità del complesso unitario. Come conciliare l'*universitas civium*, espressione di una totalità, con la presenza al suo interno di una *valentior pars*, cui è demandata la stesura delle leggi, diventa allora il problema da risolvere al fine conferire coerenza al dettato marsiliano, laddove fa coincidere l'intero popolo con il legislatore. Da chi è dunque costituita la parte migliore del popolo e può tale specificazione comprometterne l'unità? Nel tentare di rispondere a quella che alcuni studiosi ritengono una contraddizione soltanto apparente, Cesare Vasoli<sup>98</sup> invoca a supporto le tesi di F. Battaglia<sup>99</sup> per indicare nella funzione rappresentativa del corpo minoritario la soluzione del *busillis*. Marsilio applica il principio della sovranità popolare, che nella Chiesa si esprime nel *Concilium*, alla costituzione statale: l'*universitas fidelium* nella sua versione laica diventa l'*universitas civium* e nel criterio della rappresentanza l'*universitas civium*, apparentemente scissa in una minoranza che ricorda la *kreitton meros* aristotelica, si ricompatta a formare un corpo unico dei cittadini dai quali sono esclusi soltanto i pochi che non si riconoscono nelle finalità dello Stato. Secondo il già citato Battaglia il riferimento normativo di Marsilio risiede nella costituzione comunale nella figura istituzionale dell'arengo, la tumultuosa assemblea cittadina che solo a seguito del suo allargamento territoriale ha ceduto il proprio potere ad un consiglio più ristretto, riservandosi tuttavia

---

<sup>98</sup> Cfr. C. Vasoli, nell'Introduzione al *Difensore della pace*, Torino, Utet, 1975.

<sup>99</sup> Cfr. F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del m. e.*, Firenze, Felice le Monnier, 1928.



diritto di intervenire nelle questioni più importanti. La soluzione proposta da Marsilio tenta di conciliare qualità e quantità nel tentativo di scongiurare un esito di tipo elitista estraneo alla sua concezione democratica che lo porta a non escludere i *minus habens* dall'apporto sostanziale nella formazione dello Stato e delle sue leggi. In ciò ha largo peso la sua concezione sostanzialmente realistica nei riguardi della natura umana che respinge sia la concezione antidemocratica di quegli autori che la dipingono in termini fortemente negativi, riservando a pochi eletti le doti della saggezza e della virtù, che la visione pessimistica agostiniana, informata ad una concezione modellata sulla natura decaduta del primo uomo. L'istituto della rappresentanza, regolato dal procedimento elettivo, opera una prima opportuna scrematura tra tutti i componenti l'*universitas civium* ed è più dettato da ragioni pratiche che ideologiche. L'ideale del cittadino del *regnum* marsiliano rispecchia quello del *bono vir* aristotelico, perfettamente in grado di coordinarsi nel perseguimento dell'interesse comune nella consapevolezza che il tutto è superiore alla parte. La ragione della richiesta partecipazione della totalità della comunità alla formazione della legge, che presuppone sempre il *consensus civium* per non essere tirannica, risiede nel principio che «quod omnis tangit ab omnibus approbetur». Per la prima volta il potere politico nasce dalla volontà dell'intero popolo nella sua funzione di legislatore, la forza coercitiva della legge colpisce chi la viola, fosse anche il capo del governo che non è *legibus solutus*. Diversamente da Aristotele, che basa la legittimità di un governo dal suo farsi interprete del bene comune, nell'ottica di Marsilio un governo è giusto se frutto di libere elezioni e sottoposto al controllo dei cittadini. Tale forma di controllo e il principio delle elezioni rinnovate, ciò che una volta di più esclude la monarchia ereditaria dal novero delle forme di governo auspicabili, anticipa sorprendentemente la prassi moderna delle democrazie elettive. Marsilio non è il primo a proporre l'elezione a fondamento del governo civile, ma è il solo a ravvisare in tale principio l'unico elemento in grado di conferire legittimità all'ordinamento statale che sembra desumere più dalla concezione repubblicana del comune che da quella monarchica del *regnum*. Tuttavia, in seguito, Marsilio sembra mitigare la componente repubblicana dell'elemento popolare a favore di un orientamento più favorevole alla figura del monarca e al rafforzamento del suo potere. Un accenno al cambio di registro appare già nel passaggio dal primo al

secondo discorso del *Defensor pacis*, ma si rafforza ulteriormente nel *Defensor minor* nel quale alla figura del principe e alla sua funzione esecutiva viene associata anche quella legislativa in forza della *lex regia* che trasferiva la totalità del potere dall'*universitas* al governante. Un tale cambio di passo sembra dovuto alla necessità di opporre il nascente potere della monarchia, assai più strutturato ed efficace di quello del comune, alle ricorrenti pretese papali *in temporalibus*; il rafforzamento del principe sarebbe pertanto rivolto a contenere e a contrastare la *plenitudo potestatis* rivendicata dal papa e sostenuta dai teorici ecclesiastici che gli assegnerebbe un ruolo preminente in un ambito ad esso estraneo.

Nella sua opera di razionalizzazione Marsilio non subordina pregiudizialmente la Chiesa allo Stato, entrambi gli ordinamenti sono costituiti dagli stessi uomini, seppur diversamente caratterizzati nei due ambiti, cittadini nella vita civile e fedeli nella vita cristiana. Tuttavia, pur essendo una società spirituale, i cui fini travalicano la sfera mondana, la Chiesa ha carattere temporale nel suo essere parte di questo mondo e in tale veste essa è subordinata all'autorità civile insieme al suo clero e a nulla valgono le sue pretese di estendere anche alla sfera temporale la sua supremazia in quella spirituale. Ma il principio della sovranità popolare nella concezione marsiliana informa anche la struttura interna della Chiesa e ne modifica l'impianto verticistico, i fedeli sono il corpo dei cittadini che credono in Dio, il carattere di cittadino che anima e sostiene la società civile viene replicato in chiave religiosa a costituire *l'universitas fidelium christianorum* con funzioni di direzione e controllo sulle decisioni ecclesiastiche. La parificazione del clero ai laici, che anticipa il tema del sacerdozio universale della Riforma, trasforma in chiave repubblicana la struttura monarchica della Chiesa. Con il ridimensionamento della gerarchia ecclesiastica è lo stesso crisma sacerdotale a subire una svalutazione, venendo meno la necessità della mediazione tra Dio e gli uomini a favore di un rapporto più diretto col divino, la presunta superiorità del clero sui laici subisce un duro colpo. Anche l'indiscussa, fino ad allora, *plenitudo potestatis* papale sul piano spirituale subisce un medesimo attacco nella sua componente gerarchica da parte di Marsilio, motivato col fatto che non c'è differenza nell'*ordinatio*, il governo monarchico della Chiesa viene così sacrificato a favore della visione conciliare. L'attacco di Marsilio non è rivolto alla religione, ma alla Chiesa nella sua costituzione terrena, sul piano spirituale la sua unità è

garantita dalla fede e dalle scritture e non è messa in discussione. Il concilio generale è l'organo al quale compete la difesa dell'ortodossia: il concilio è superiore al papa e comprende al suo interno anche dei laici, la sua convocazione compete al *legislator humanus*, il potere religioso nel suo ordinamento terreno passa quindi dal pontefice all'*universitas fidelium*, coincidente con l'*universitas civium*. Il contrasto tra lo Stato e la Chiesa, pur ridimensionata nelle sue prerogative, rischia di compromettere l'unità e la sicurezza del primo, al fine di evitarlo il corpo legislativo esercita un controllo sul clero, inglobando il *sacerdotium* nelle competenze statali. È questa un'anticipazione, rimasta sul piano meramente teorico, di quanto avverrà nella realtà con la Riforma, a seguito della quale la figura del principe, visibile incarnazione del potere politico, assumerà anche le funzioni di supremo pastore della Chiesa e difensore della fede. A questa formulazione, che appare essere qualcosa di più di una semplice visione profetica o semplice esercizio teorico e la cui mancata attuazione pratica sembra più dovuta all'esser troppo prematura sul piano temporale che fantasiosa su quello politico, attingeranno sia i negatori dell'autorità papale che i futuri teorici della Riforma e forse lo stesso Lutero. Nel presente l'esito non sarà quello auspicato da Marsilio, ciò che riuscirà ad ottenere con le sue proposte rivoluzionarie, formulate nel *Defensor pacis*, sarà unicamente il decreto di condanna di cinque proposizioni, formulato da Giovanni XXII con la bolla "Licet iuxta doctrinam", e l'epiteto di "figlio del diavolo".

Nonostante la comprensibile reazione della gerarchia ecclesiastica e la condanna papale, il rilievo di Marsilio nell'elaborazione di un sistema politico innovativo rispetto a quello in vigore è di importanza capitale, se non sul piano pratico certamente su quello teorico. La visione marsiliana ci presenta una concezione della sovranità popolare che si distacca prepotentemente dalla tematica tradizionale del pensiero politico medievale. Il potere legislativo assegnato all'*universitas civium*, la sottomissione del governante ai *cives*, il controllo dello Stato sulla Chiesa, la base razionale di tutte le istituzioni politiche, sono fortemente indicativi di un punto di svolta nella concezione della politica in cui non ha un peso secondario l'emergere di una classe borghese e mercantile. In una temperie caratterizzata dallo scontro tra l'autorità papale e quella imperiale, dalla nascita e dai tentativi di rafforzamento di nuovi stati nazionali, è soprattutto la base etica

della politica ad essere sacrificata sul terreno della razionalità e dell'efficacia dell'azione; con questo non si intende affermare che la virtù non abbia un peso nello Stato marsiliano, ma non ha certamente una valenza morale o teologica, men che meno religiosa, essa è virtù civica, rivolta al vantaggio comune, al bene dell'intero corpo sociale che trae la sua legittimità dall'essere conforme alla volontà popolare e alle sue leggi. Nel dar un peso preponderante alla stabilità del corpo statale, nell'assicurargli quella *tranquillitas* in grado di garantire ai suoi componenti la "vita buona", anche a prescindere dai tradizionali valori etici, comincia a delinarsi quel distacco della politica dalla morale, qui ancora nella fase embrionale, che costituirà la ragione della sua critica futura.

Il riferimento alla ragione nella determinazione della prassi politica, fortemente aderente al dato empirico nell'ottica marsiliana, e il contemporaneo sganciamento da preoccupazioni di carattere morale o moralistico hanno suggerito ad una certa critica l'accostamento del pensiero politico del nostro autore a quello di Machiavelli. Come sempre le comparazioni costituiscono un azzardo, soprattutto se oltre alle supposte analogie si considerano le immancabili diversità, ma se con tale accostamento si vuole mettere in rilievo il carattere laico, pragmatico, utilitaristico e razionale delle qualità del politico Marsilio, vi si troveranno sicure analogie con la visione del cancelliere fiorentino. In un contesto storico assai mutato, in un'Italia diventata preda degli "oltremontani" eserciti e dei loro appetiti, Machiavelli tenterà di dare coesione e vigore all'azione del principe, figura emblematica, alla formazione politica del quale dedicherà la sua opera maggiore. Per tale ragione la nostra disamina prosegue con l'analisi del pensiero di Machiavelli, figura imprescindibile per chi abbia l'ambizione di seguire l'evoluzione del concetto di politica sino alla sua totale negazione nell'antipolitica dei nostri giorni.

## Capitolo IV

### La nuova politica

#### 1. Niccolò Machiavelli

Una sia pur limitata rassegna della nozione di politica nelle sue varie declinazioni, anche se di breve momento quale la nostra, che abbia tuttavia l'ambizione di rappresentare i momenti salienti del suo tradursi nelle teorie, nella prassi di governo e nelle istituzioni in cui si è articolata nel corso della sua lunga storia, non può prescindere dall'esame del pensiero di un autore che emerge solitario nel pur vasto panorama dei teorici della materia. Il suo pensiero infatti non ha dato origine ad una scuola, seppure non appare immotivata la sua iscrizione a quell'indirizzo teorico contrassegnato col termine onnicomprensivo di realismo politico, né la sua opera ha generato seguaci, costruita com'è sul "particolare" e sulla particolare finalità del suo intento. E neppure la sua concezione pessimistica della natura umana, che pur condivide con l'Hobbes dell'*Homo homini lupus*, è tuttavia sufficiente ad associarli in un medesimo *continuum* culturale, come qualche critica sembrerebbe azzardare, dal momento che la sua opera si discosta radicalmente da quella dell'Inglese nelle soluzioni proposte. Pertanto, la sua opera si configura come un *unicum* negli scritti che hanno per oggetto la politica, ciononostante essa ha fortemente caratterizzato la sua storia fino a coniare un termine, il machiavellismo, destinato ad avere una fortuna alla quale egli avrebbe forse rinunciato, essendo diventato, suo malgrado, sinonimo di doppiezza, ipocrisia e inganno. Il *Principe* è un'opera solo in parte occasionata dall'elezione al soglio pontificio di Giovanni de' Medici, e dal tentativo di ingraziarsi i nipoti Lorenzo e Giuliano, che in perfetto stile nepotistico saranno i beneficiari dei favori papali. Scritta con l'intento di spiegare «che cos'è il principato, di quali spezie sono, come e' si acquistano, come si mantengono, perché e' si perdono», ai consigli da dispensare al principe di un ipotetico stato, l'autore accompagna una penetrante analisi della natura umana che ne rivela il profondo pessimismo e l'estremo realismo. Con Machiavelli la politica esibisce il suo volto più truce, ma anche più

reale. Messo da parte l'universo ideale delle costruzioni teoriche, il dover essere dell'individuo e delle sue creazioni a favore di un'aderenza alla «realtà effettuale delle cose»<sup>100</sup>, la politica cala dal cielo alla terra e detta le sue condizioni all'uomo politico che voglia mantenere il potere, unica ragione dell'esistenza della stessa politica. L'identificazione tra politica e potere in Machiavelli è totale, il *Principe* è un'analisi serrata degli errori da evitare, causa nel passato e nel presente della dissoluzione degli Stati, e della prassi da adottare al fine di mantenerne saldo il governo. Ben di più di una semplice raccolta di consigli basati sulla sua esperienza, maturata nella carica di segretario della repubblica fiorentina, esso è soprattutto un'analisi psicologica dell'essere umano, e della sua natura ambigua, sostenuta da un pragmatismo che sconfinava spesso nel cinismo, dal quale trae tuttavia anche la sua implacabile efficacia. I critici avranno gioco facile nel bollare tale atteggiamento come amoralistico, evitando appena la taccia di immoralità antepo- nendo al concetto di morale la particella privativa. Il mancato riferimento alla morale nella costruzione del sistema politico machiavelliano costituisce la presa d'atto della necessità dell'abbandono di ogni scrupolo etico nell'edificazione di un sistema politico che voglia sopravvivere in un'epoca in cui i numerosi staterelli, in cui è frazionata l'Italia cinquecentesca, passano di mano in mano con estrema disinvoltura a causa della debolezza dei loro costituenti. Ma la sua lezione supera i tempi e le contingenze locali e si impone nella letteratura politica come lo strumento di indagine della natura umana che, opposta alla lettura in chiave idealistica e ottimistica operata dall'umanesimo contemporaneo, ne scopre la natura intrinsecamente malvagia e purtroppo inemendabile. Bisogna conoscere l'uomo, e l'uomo è malvagio. Da questo assunto ad uscirne distrutta sarà la concezione tradizionale di virtù che nel lessico machiavelliano assumerà tutt'altro significato e che, nella sua nuova formulazione, varrà a sostenere l'accusa di immoralità da parte dei suoi critici più severi. In realtà la virtù nella concezione di Machiavelli non è disgiunta dal concetto di bene, ma a causa della perversità della natura umana viene trasferita dall'individuo allo Stato, attraverso una torsione tale da prefigurare una sorta di *Umwertung ante litteram*. Da caratteristica individuale e ottimisticamente riposta tra le doti naturali dell'uomo, essa diviene qualità che caratterizza l'ente collettivo, lo Stato, da costruire artificialmente mediante un

---

<sup>100</sup> *Il Principe*, XV, 1.

apprendistato al quale è sottoposto il principe che con questo si identifica totalmente. La virtù, se riferita all'agire, diventa allora quella capacità da parte del governante di intraprendere le azioni necessarie alla sicurezza dello Stato in base alla loro utilità, prescindendo da ogni considerazione etica, intesa in senso tradizionale. La virtù politica che deve guidare il principe è quella della prudenza, che nel lessico machiavelliano ha il significato di lungimiranza, la capacità di prevedere e dedurre dalla situazione presente gli sviluppi futuri, essa presiede al calcolo opportunistico e pragmatico preliminare alla decisione pratica da adottare in chiave esclusivamente utilitaristica. Il principio utilitaristico che guida l'azione del principe è ciò che conferisce anche una temporanea neutralità alle sue qualità le quali, né buone né cattive in sé, lo divengono solo in relazione al caso specifico e al risultato da conseguire. Inizialmente indeterminate relativamente al valore, le qualità incarnate dal principe divengono virtù in base alle circostanze, all'utile e al successo nel conseguire lo scopo che è sempre il bene dello Stato, nella consapevolezza che questo si traduce anche in un vantaggio per i sudditi: il bene dello Stato è infatti il bene comune. Il rafforzamento dello Stato non va ad unico beneficio del detentore del potere, non corrisponde infatti al vero, secondo il nostro modesto parere, l'opinione di alcuni critici che vedono in Machiavelli il sostenitore del principe contro il popolo minuto, considerato alla stregua di materia bruta da plasmare a suo piacimento per il proprio tornaconto. Nel dividere il contesto sociale nelle due classi distinte dei popolani e dei magnati, i "due umori diversi", le sue simpatie vanno alla classe popolare, desiderosa unicamente di libertà contro lo smodato desiderio di potere della classe magnatizia che nel perseguire il proprio interesse comanda e opprime il popolo. Di qui l'indicazione al principe su quale dei due partiti fare affidamento allo scopo di perseguire il benessere reale dell'intera società, qui evocata nella sua dimensione storica, non un complesso ideale, bensì un'aggregazione di individui concreta, realmente esistente *hic et nunc*.

Machiavelli ha sempre dichiarato la sua distanza dai teorici del dover essere, impegnati a disegnare profili di principati inesistenti, governati da figure ideali, il suo campo d'azione è il "particolare" e il suo allinearsi alla realtà lo porta a doversi conformare alla forza per poter perseguire il suo obiettivo. Contrariamente alle apparenze lo scopo che persegue è la costruzione di una società umana più giusta e

più vivibile, il paradosso risiede nel fatto che per costruirla sia necessario ricorrere all'ingiustizia. Egli è veramente il teorico della libertà, ma per proteggerla deve ricorrere alla forza e alla costrizione, il principe allora deve essere sempre pronto alla guerra e a questa deve essere istruito, ma le sue qualità morali non sono diverse da quelle di Scipione e di Ciro. Pensare sempre alla guerra per fare la pace è allora il compito del principe che all'uso della forza è costretto dalla malvagità umana e dalle circostanze avverse, a conferma di tale necessità gli viene in soccorso Virgilio:

Res dura et regni novitas talia cogunt  
moliri et late finis custode tueri<sup>101</sup>

La clemenza è una virtù, ma se usata male è fonte di danno più della crudeltà, il Borgia era ritenuto crudele, ma la sua crudeltà aveva pacificato la Romagna, viceversa la mal riposta clemenza dei fiorentini aveva provocato la rovina di Pistoia. Le virtù diventano vizi e i vizi virtù, in un totale sovvertimento valoriale, il principe è chiamato a guardarsi dalle apparenze ingannatrici, a discernere tra i vizi apparenti quelli che sono tuttavia in grado di salvare lo Stato, a ben vedere «si troverà qualche cosa che parrà virtù e seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio e seguendola ne nasce la sicurtà e il bene essere suo»<sup>102</sup>. Ma non è sufficiente sostituire alle virtù i vizi e viceversa per acquistare sicurezza e solidità nel governo dello Stato, al principe è anche richiesto tutto il suo intuito politico e la sua perspicacia nell'uso dello strumento, l'esito dipende dal suo corretto impiego: «da le crudeltà male usate o bene usate»<sup>103</sup>. Bisogna conoscere bene lo strumento per poterlo usare adeguatamente, talvolta è bene usarlo, come sovente accade a proposito della bontà, talaltra no, secondo la necessità. Gli effetti benefici del male, se possiamo tradurre con un ossimoro l'affermazione dell'autore «se del male è lecito dire il bene»<sup>104</sup>, sono subordinati a regole precise, ma che variano in base alle circostanze. A questa professione di crudo realismo fanno seguito le famose pagine in cui si discute se sia meglio per un principe essere

---

<sup>101</sup> *Aen.*, I, 564-565.

<sup>102</sup> *Il principe*, XV, 2

<sup>103</sup> *Il Principe*, VIII, 6.

<sup>104</sup> *Ibidem*.



amato o temuto. È nota quale sia la propensione dell'autore, anche qui la soluzione è desunta dalla realtà, prendendo unicamente a riferimento la natura umana e i suoi limiti, tralasciando del tutto ogni riferimento a un supposto e mitico "dover essere". Se gli uomini sono: «ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno...» non sarà certo l'amore a tenerli a freno o ciò che li ispirerà nel momento del bisogno del principe, quello che avrà fatto affidamento sulle loro parole, in caso di necessità «trovandosi nudo di altre preparazioni, ruina»<sup>105</sup>. È sempre la natura malvagia dell'uomo a dettare il comportamento del principe, quando non sono sufficienti le leggi egli ricorre all'uso della forza: «pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia (la forza) e lo uomo (le leggi)». Nell'adottare il comportamento della bestia deve poi saper essere di volta in volta "golpe" o "lione", far uso della frode o della violenza, a seconda di quale delle due sia più consona alle circostanze. Poiché il fine supremo del principe è anche il bene collettivo dell'intero corpo statale, qualsiasi comportamento è giustificato al suo conseguimento:

Perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto, né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà.<sup>106</sup>

È questo il passo dove maggiormente si può ravvisare la sintesi con la quale la vulgata ha espresso il suo pensiero, quel "fine che giustifica i mezzi" che, ancorché mai enunciato in tale formulazione, è tuttavia diventato la quintessenza della sua concezione politica, appena mitigato nel suo apparente cinismo da quell'altra affermazione che esorta il principe a «non allontanarsi dal bene potendo, ma saper entrare nel male se necessitato»<sup>107</sup>. Se lo scopo è il bene comune non può essere definita malevola un'azione che raggiunga tale scopo, perché è necessario che nelle cose «si abbi a vedere il fine e non el mezo». La necessità impone un comportamento che l'etica tradizionale giudica negativamente? Sarà il buon esito dell'operazione, finalizzata al bene supremo dello Stato, a determinare il valore

---

<sup>105</sup> Ivi, XVII, 2.

<sup>106</sup> *Discorsi*, 3, 41, 1.

<sup>107</sup> *Il Principe*, XVIII, 5.

dell'azione; negatività e positività non sono valori assoluti, bensì intercambiabili in relazione sì allo scopo, ma in definitiva all'esito, esse variano ancora in base a fattori contingenti, di tempo e di luogo. Il riferimento al "particolare", alla specifica situazione, esige che il principe faccia ricorso alle sue qualità politiche, alla sua intelligenza strategica nello scegliere, nel ventaglio delle varie opzioni, quella più opportuna: lo strumento ha bisogno di essere accordato e raccordato alla situazione, questo è ciò che fa di un uomo politico un vincitore o un perdente. Talvolta sono anche le circostanze fortuite a facilitare l'ascesa di un principe al potere, ma la sola fortuna non basta a mantenerlo, perché essa è volubile e instabile come la volontà di chi ha favorito il suo insediamento con le «arme mercenarie». Nella sua volubilità e aleatorietà, la fortuna può essere causa di acquisto del potere ma non è mai motivo della sua perdita, è soltanto l'ignavia del principe a determinare la sua caduta per non esser stato previdente e aver fatto troppo affidamento sulle virtù altrui più che sulle proprie. Tra le virtù, seppure non in senso stretto, vanno annoverate le armi. È nota la polemica che corre lungo tutta l'opera sulla necessità per il principe di «provvedersi di armi proprie» sulle quali fondare le proprie fortune e la riscossa dell'intero paese.

In apertura del capitolo abbiamo definito come non del tutto occasionale la stesura del Principe relativamente alla parte in cui vi vengono analizzate, in termini generali, i caratteri della natura umana. Tuttavia, facendo ancora una volta riferimento al "particolare", che è la caratteristica saliente del nostro autore, è facile rilevare, nelle circostanze temporali, una serie di ragioni che non hanno importanza secondaria nel favorire la redazione del breve trattato, definito riduttivamente "opuscolo" in una lettera all'amico Francesco Vettori. La situazione politica italiana, quella internazionale e, assai più modestamente, personale ma non per questo meno gravosa per lo stesso Machiavelli, sono anche alla base delle sue riflessioni che compone nel confino dell'Albergaccio a seguito della sua condanna per la presunta partecipazione alla congiura contro Giuliano de' Medici.

Dopo la caduta della repubblica fiorentina, presso la quale aveva svolto le funzioni di segretario per quattordici anni, e il ritorno dei Medici un altro fattore gioca a favore del rinnovato impegno politico, in questa fase esclusivamente teorico, del "quondam segretario": l'elezione al soglio pontificio di Giovanni de' Medici col nome di Leone X. Proprio la figura di questo pontefice e l'uso che della politica ha

fatto nei rapporti con gli altri Stati può esserci di aiuto nel comprenderne il carattere e il significato che ha assunto nella prassi, al di là delle formulazioni teoriche enunciate nei trattati, che rimangono, per il loro carattere, prive di contatto con la realtà. L'azione diplomatica di una cancelleria, improntata al pragmatismo e all'utile immediato, ci consente di dedurre dalla prassi in uso una concezione della politica indicativa della sottostante teoria assai più delle dottrine elaborate dagli specialisti.

Il caso di Leone X, al secolo Giovanni de' Medici, secondogenito di Lorenzo il Magnifico, è emblematico: è la politica da questi adottata durante il suo pontificato a darci la misura del ruolo e delle caratteristiche che essa ha assunto agli inizi del XVI secolo. L'uso spregiudicato dello spergiuro, la disinvoltura nel ribaltare alleanze e trattati a seconda della convenienza, i volteggi della diplomazia, l'intrigo sotterraneo eretto a sistema e la dissimulazione elevata ad arte caratterizzano la politica leonina, ma sono anche la consuetudine nel panorama politico italiano ed europeo dell'epoca. L'aspetto che maggiormente caratterizza la condotta del pontefice è quella cultura del sospetto, ormai talmente generalizzato nella pratica da diventare, assieme all'assassinio politico, l'*habitus* culturale comune della politica nell'Italia del Cinquecento. La pratica del sospetto elevata ad arte, si rivela uno strumento indispensabile al pontefice in un'epoca di intrighi e di complotti. Queste manifestazioni di degrado morale che non risparmiano nemmeno i rappresentanti del sacro collegio, sono indicative delle condizioni della politica nel XVI secolo, degradata a strumento di potere e unicamente votata al suo accrescimento, a mera diplomazia improntata al più crudo realismo nella sua duplice conformazione, palese e segreta, con una netta prevalenza del suo lato occulto ed equivoco. Un tale apparato, dove l'ambiguità è la norma e la doppiezza la regola, non è tuttavia nemmeno in grado di assicurare gli esiti sperati, anzi talvolta si rivela controproducente e apporta risultati contrari alle attese. Quanto poi alle presunte qualità politiche possedute da Leone X, che si possono riassumere in quella prudenza consigliata da Machiavelli e che vale preveggenza e lungimiranza, che dire di un pontefice, il capo della cristianità, talmente concentrato sulle vicende interne di carattere temporale e territoriale da derubricare a «beghe tra frati» le indifferibili istanze di rinnovamento e di rigenerazione della Chiesa formalizzate da Lutero nelle 95 tesi?

Nella politica cinquecentesca, messa in pratica dai vari attori, scompare ogni riferimento al bene comune per diventare uno strumento di potere e di conquista fine a sé stesso, che disattende in toto, con i suoi intenti particolaristici, quelle finalità collettive che il pragmatismo di Machiavelli aveva comunque posto a ragione fondante del suo realismo. Pur nel suo richiamarsi alla realtà Machiavelli resta infatti vincolato alla classicità, elaborando a suo modo il concetto di virtù non se ne discosta dalla finalità originaria; adottando quelle modalità che provengono dall'antichità e che la moderna letteratura definisce etopoietiche, il principe deve lavorare su sé stesso per affinare le sue capacità e modellare le sue inclinazioni, deve esercitarsi e perfezionare la sua virtù sino a diventare un modello di comando. Il fine rimane sempre il bene comune, la cura di sé implica la cura altrui. Nulla di tutto questo sembra essere alla base della politica teorizzata e praticata nell'Italia cinquecentesca, divenuta terra di conquista degli eserciti stranieri a causa della sua debolezza interna, dilaniata com'è dalle lotte intestine tra potentati locali. Non più virtù, non ancora scienza, la politica sembra assumere le forme di un'incontrollata volontà di potenza che si traduce in una guerra continua senz'altra giustificazione che il guadagno territoriale e il prestigio delle monarchie nazionali emergenti. Questa volontà di sopraffazione, unicamente alimentata dal desiderio di conquista, cercherà una nobilitazione nello sposare la causa di una delle due parti antagoniste, sul terreno della fede, che sorgeranno con la Riforma di Lutero e lo Scisma anglicano. Le guerre di conquista che da sempre caratterizzano la storia degli Stati in formazione e che hanno carattere fisiologico nel tradursi in conflitti con l'esterno, trasformandosi in guerre di religione, apportano un elemento di instabilità all'interno dello Stato e aumentano la loro virulenza e la potenza distruttiva. Le lotte sanguinose condotte tra appartenenti ad un'identica fede, ma a dottrine diverse, rischiano di portare alla dissoluzione dello Stato e tanta e tale è la loro diffusione da costituire, secondo un'ottica insieme pessimistica e realistica, la condizione abituale dell'uomo. Il *Bellum omnium contra omnes* diventerà allora la base di partenza per la definizione di una nuova geometria politica con la creazione di una scienza non esistente in natura, perché è la natura stessa ad essere corrotta, sarà pertanto uno strumento artificiale, creato ad arte dalla tecnica, a dare la soluzione al tema, riconosciuto inemendabile individualmente, della malvagità della natura umana.

## 2. Jean Bodin e i monarcomachi

Machiavelli aveva condensato nel Principe la sua proposta politica maturata nell'Italia contemporanea, nella sua visione, tesa a consolidare il potere del principe, è la forza delle armi la legittimazione, la conquista violenta è il metodo mentre la politica detta le leggi della sua conservazione. Il principio della legittimità, ignorato da Machiavelli, sarà invece oggetto di approfonditi dibattiti specialmente da parte dei cosiddetti legisti e degli scrittori monarcomachi che, contrariamente al Fiorentino, nel dibattere il tema in un'ottica giuridica, distingueranno la tirannia d'esercizio (*tyrannus quoad exercitium*) da quella d'usurpazione (*tyrannus quoad titulum*). In Machiavelli la questione controversa della legittimità si risolve nella capacità di conquistare il potere e mantenerlo, semplice dato di fatto, non questione di diritto: lo Stato si giustifica con la propria presenza. Il tema del diritto, *ius* e della sua declinazione nella *iustitia* come conformità al diritto, è del tutto ignorato da Machiavelli sia nella fase della presa di potere da parte del principe che in un secondo momento a giustificazione del suo esercizio, una volta consolidato nell'assetto statale. Nemmeno il riferimento alle "buone legge" auspiccate da Machiavelli a reggimento dello Stato è sufficiente a ricondurre l'autore del Principe nell'alveo della dottrina giuridica. Egli sembra volutamente ignorare la distinzione che fa della *lex* unicamente il comando emanato da chi esercita il potere, mentre lo *ius* è sinonimo di equità e giustizia e non può prescindere dal concetto di legittimità. Tale impianto sarà fortemente criticato da Jean Bodin che, nella sua veste di giurista e in un contesto del tutto diverso, nella Francia assunta a modello di Stato, rimprovererà a Machiavelli l'assenza di scrupoli etici e l'ignoranza della giustizia e, a contrastare la natura arbitraria del potere così inteso, si farà promotore di quel principio contrattualistico che segna una svolta fondamentale nel concetto di politica e dell'ordinamento statale che ne deriva.

La Francia del XVI secolo a paragone dell'Italia è uno stato accentrato con una monarchia che nel corso del tempo si è rafforzata a danno dei vassalli feudali i quali, tuttavia, riconoscono nella *maiestas* regale il principio unificatore dello Stato. In un tale quadro di solido radicamento del sentimento nazionale, seppur allentato dai conflitti religiosi, e della sua identificazione con la corona, si avverte l'esigenza

di analizzare i fondamenti della sovranità su basi giuridiche, sostituendo la forza del diritto alla pura violenza, rappresentata da Jean Bodin nei *Sei libri dello Stato* dal biblico Nimrod, il predone. Tale indagine si rivelava tanto più necessaria a seguito della rottura dell'unità della fede cattolica ad opera della riforma protestante che aveva condotto le due fazioni antagoniste, cattolici e riformati, a combattersi aspramente. Un primo tentativo di composizione tra le opposte fazioni avviene nelle terre dell'impero tra l'imperatore Carlo V e i principi tedeschi di fede luterana con la pace di Augusta a seguito della quale i sudditi saranno obbligati a seguire la confessione del proprio principe, concetto che trova una sintesi nella formula «Cuius regio eius religio». Allo scopo di contrastare la pretesa delle varie fazioni religiose di rappresentare l'ortodossia, il potere politico le relativizza tutte, con la conseguenza che la validità delle leggi non dipende più dalla giustizia o da considerazioni etiche, ma unicamente dalla fonte dalla quale provengono. «Quod principi placuit, legis habuit vigorem», la formula desunta dai Digesta di Ulpiano, e ripresa dai *politiques*, si attaglia perfettamente alla situazione di eccezionalità costituita dalle guerre civili di religione. Quella medesima eccezionalità definisce anche il concetto di sovranità in Jean Bodin e sarà successivamente ripreso e condiviso da Carl Schmitt nella definizione del sovrano come colui che «decide sullo stato di eccezione (*Ausnahmezustand*)<sup>108</sup>. Anche a prescindere dall'investitura divina, ciò che conferisce l'autorità al sovrano e lo colloca a fondamento della legge è il carattere di eccezionalità in cui è costretto ad agire. Il depotenziamento della conflittualità religiosa si realizza allora attraverso la svalutazione delle ideologie e dei valori ad esse sottesi e inaugura la stagione del positivismo legale che trova una giustificazione nel potere volitivo del sovrano. Per Jean Bodin e i sostenitori dell'assolutismo monarchico l'uso della *puissance souveraine*, nella sua forma di *potestas absoluta*, è conforme al diritto e la sua giustificazione risiede nel fatto che l'anarchia prodotta dai conflitti religiosi è uno stato pre-politico, peggiore della tirannide e come tale da evitare ad ogni costo. Il ricorso alla costrizione religiosa rientra pertanto nelle prerogative regali, detenendo il re *tout pouvoir*, e vale a scongiurare la caduta nella condizione di anarchia che rivela sorprendenti analogie con lo stato di natura di Hobbes e in qualche misura lo anticipa. Il compito dello

---

<sup>108</sup> Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2° ed., München 1934, p. 11 ss., trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 33.

Stato è quello di assicurare l'ordine, la politica trova la sua ragione nel garantire, se non una *pax vera*, almeno una *pax apparens* e lo fa relativizzando tutti gli idealismi che alimentano il conflitto. La morale allora si relativizza anch'essa e si identifica con quella vigente, in grado di garantire l'ordine mediante la legge. Morale è unicamente ciò che garantisce la pace, l'etica individuale, generatrice di conflitti, viene perciò espunta dalla politica e confinata nel foro interno. È ora il sovrano a stabilire che cosa è lecito con un atto di posizione (dottrina del volontarismo giuridico) che investe anche il diritto naturale che perciò finisce per identificarsi con l'esistente. Ma non è solo il diritto naturale ad uscire ridimensionato dall'azione sovrana, la politica, assieme alla morale, si libera anche dei valori conflittuali che vengono confinati nell'interiorità e ricondotti nella sfera privata. La stessa virtù scompare dal novero dei valori in quanto fonte di discordia e di contrapposizione armata, l'unico valore ammesso è l'obbedienza al sovrano che giustifica tale spoliatura con la garanzia del ristabilimento dell'ordine e della pace. La dottrina vuole che si distingua tra assolutismo e totalitarismo al fine di evitare l'equivoco che assimila il primo al secondo e che associa l'accentramento del potere nel sovrano all'arbitrio. Paradossalmente, una volta che la pace viene ristabilita, vengono meno le ragioni sulle quali aveva costruito la sua legittimità il sovrano e la giustificazione del suo potere assoluto, ma anche la politica *tout court* che tale impostazione aveva avallato. Per tale ragione, fatti i debiti distinguo e tenuto conto della distanza temporale che separa la nostra dall'epoca delle guerre di religione, in uno Stato ormai pacificato e dimentico delle ragioni che le hanno imposte, il tramonto della morale e la declinazione della *prudentia* politica nell'arte nascosta che governa gli *arcana imperii* saranno gli stessi elementi sui quali si appunteranno anche le critiche dell'antipolitica contemporanea.

La pretesa da parte monarchica di costringere i propri sudditi ad abbracciare la fede del sovrano e le persecuzioni cui saranno soggetti i dissidenti, adducendo a pretesto la *potestas* regale, determinerà la necessità di definirne i contorni e i limiti da parte di chi rivendicava una più ampia libertà di coscienza. Una tale opera di chiarificazione sarà prevalentemente svolta dalla parte calvinista nel tentativo di contrastare le pretese egemoniche del potere regio, che nella vicenda confessionale aveva sposato la causa cattolica, e che tendevano ad ampliare in

senso assolutistico, ora anche in un ambito ritenuto ad esso estraneo, le sue prerogative rivelate dalla formula «Sic volo sic iubeo».

Nella Francia devastata dai conflitti confessionali le tesi monarchiche trovano una strenua opposizione nei monarcomachi, sia cattolici che riformati i quali, alle pretese assolutistiche di parte regia, oppongono una visione centrata sui diritti e l'autorità popolare, giungendo a legittimare, in casi estremi, financo il tirannicidio. Una voce critica, tra le tante che si levano a contrastare le aspirazioni assolutistiche della monarchia francese, è rappresentata da François Hotman il quale riconosce nel popolo il depositario della *summa potestas* e della *summa auctoritas*, essendo superiore al re in quanto lo precede nell'ordine naturale. Il re è soltanto il *supremus administrator*, eletto dal popolo al quale deve rispondere con la sua condotta conforme alle leggi, nella loro duplice implicazione umana e divina, chi infatti trasgredisce le leggi pecca contro di esse e contro Dio. La violazione delle antiche leggi dello Stato, che l'autore riconduce alla mitica saggezza degli antenati, comporta il dovere civico della resistenza, anche nella forma estrema della violenza che, in tal caso, assume le caratteristiche della giustizia: «Vim vi repellere licet» è la formula che consente di ripristinare l'onore violato di Dio e della tradizione legale. Il giudizio di sedizione viene così ribaltato e trapassa dal popolo che si rivolta, in una reazione di giusta violenza, al sovrano doppiamente colpevole, di tirannia religiosa e tirannia politica. La prima viene sussunta nella seconda in quanto la rottura del patto, indipendentemente dalla natura del suo oggetto, si configura come un atto politico, come pure un atto politico è la reazione del popolo atta a ripristinare il diritto. La risposta del popolo al tradimento del monarca non qui ha il carattere di una presa di posizione anti-politica, ma al contrario riconduce la politica alla sua funzione originaria, ristabilendo nel contempo il diritto violato. Il contratto che consente l'esercizio del potere sovrano è infatti duplice, avviene tra Dio e il popolo e tra il popolo e il re, ma è il popolo il vero sovrano, un potere collettivo che si esplica attraverso gli Stati Generali. Il re è solo la bocca della legge, la pubblica e ne dà vigore, ma poiché il potere di uno solo è rischioso, in quanto soggetto ai capricci della sua volontà, l'obbedienza che gli si deve è condizionata. In tale ottica i limiti del potere sovrano sono bene rappresentati dalla formula che ne ridimensiona la portata: «Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando». Secondo tale assunto, anche a voler interpretare la *potestas* regale in senso



assoluto (*potestas absoluta* o *toute puissance*) secondo l'ottica monarchica, cosa che i monarcomachi sono ben lungi dal concedere, è pur sempre la conformità alla giustizia a fissarne i limiti. In una versione più rigorosa delle tesi dei monarcomachi poi è il medesimo concetto di *potestas absoluta*, cugina di primo grado della tirannia, come sostiene Junius Brutus nelle *Vindicae contra Tyrannos*, ad essere posto in discussione, a maggior ragione lo è quando il re agisce in violazione delle buone e antiche leggi degli antenati. Allora la violenza, che tuttavia non è tale, bensì ritorno alla ragione mediante l'uso della forza, sedizione legittima, si esercita per il re e non contro il re, a seguito del divorzio che è avvenuto tra l'individuo, la persona del re, e la corona a causa della violazione del patto e della legge: «*Salus populi suprema lex esto*». Nell'ottica dei monarcomachi la collettività è superiore al singolo, come ci ricorda il giuramento d'Aragona<sup>109</sup>, ma una tale impostazione non è da tutti condivisa e sarà causa di infinite diatribe combattute in punta di diritto oltre che in punta di spada.

Il principio contrattualistico che aveva sostituito quello teocratico nella definizione del potere statale non godeva infatti di una formulazione univoca, ne erano assertori sia i partigiani della sovranità popolare che i sostenitori della causa monarchica. Era logico che entrambi sostenessero le rispettive tesi appellandosi a motivazioni giuridiche comuni ma con intenzioni e fini opposti. Le posizioni maggiormente rappresentative delle opposte teorie sono quelle di Jean Bodin e di Johannes Althusius, laddove il primo, dall'essenza del potere statale, deduceva la trasmissione «totale e incondizionata» della sovranità al monarca, mentre il secondo ravvisava nella cessione un «mero contratto d'impiego» che non poteva in alcun modo privare della sovranità il cedente o sminuirla una volta ceduta. Entrambe le fazioni erano tuttavia d'accordo nel riconoscere al popolo il possesso di quel diritto, oggetto del trasferimento, senza il quale non vi sarebbe potuta essere alcuna devoluzione. Inoltre, a complicare ulteriormente una questione già in sé alquanto controversa, era intervenuta una diversa valutazione nella concezione delle forme che tale contratto veniva ad assumere nel trasferimento della sovranità originaria. Secondo una certa giurisprudenza, divenuta prevalente, l'atto di volontà che era considerato alla base della formazione dello Stato dava origine a due

---

<sup>109</sup> “Noi che valiamo quanto voi e che possiamo più di voi, noi vi eleggiamo re alle seguenti condizioni”. François Hotman, *Francogallia*. Citato da Arlette Jouanna e Lorenzo Vinciguerra, «*Rivista di storia della filosofia*», 50, 3, Milano, Franco Angeli, 1995, p. 508.

diversi contratti e precisamente ad un contratto di associazione e un contratto di dominazione. Con il primo si cercava di dare una risposta alla titolarità del popolo a cedere quel diritto di cui era stato riconosciuto depositario. La domanda a cui bisognava dare risposta perciò era: quando il popolo era divenuto tale, vale a dire quando da moltitudine indistinta era divenuto una *universitas* e quindi soggetto di diritto e perciò in grado di intervenire a pieno titolo in un contratto? A dare consistenza giuridica e rigorosa codificazione al contratto sociale nelle sue due diramazioni del contratto di associazione e del contratto di dominazione contribuì largamente l'Althusius con la sua "Politica", ma prima del suo intervento, a ricevere maggiore attenzione da parte dei contraenti fu il contratto di dominazione, per le conseguenze pratiche che quell'atto di cessione comportava nel nuovo rapporto che veniva ad instaurarsi tra le due parti coinvolte. Si ometteva, al fine di superare le difficoltà, di approfondire l'origine della personalità giuridica della collettività popolare, che era altresì determinante per poter trasferire, o alienare a seconda degli orientamenti, la sovranità, per concentrarsi sugli effetti che una tale cessione comportava. A seconda che il trasferimento rivestisse carattere di *translatio* o di *concessio*, diversi erano gli effetti prodotti: la prima considerava il sovrano *major populo*, la seconda il *populus major principe*. Secondo l'interpretazione favorevole al soggetto popolare, dalla cessione dei diritti del popolo discendeva anche l'obbligo per il re di esercitarli secondo modalità e forme condivise, assoggettandolo a una sorta di controllo permanente. Il contratto era infatti soggetto ad una condizione risolutiva che retrocedeva il monarca a semplice funzionario del popolo, inoltre si riteneva che tale investitura non potesse comportare la totale alienazione della propria libertà. A farne le spese era l'unitarietà dello Stato che trovava un ostacolo nella persistenza delle pretese dei due contraenti, entrambi soggetti di diritto e reciprocamente obbligati, ma entrambi decisi a far prevalere i propri interessi su quelli della controparte. Tale interpretazione di fatto poneva dei limiti all'arbitrio del popolo, ma estendeva un'analoga limitazione anche alla figura del sovrano, riducendone il potere coll'esigere che fosse esercitato correttamente ed entro limiti stabiliti, pena l'annullamento del contratto. D'altra parte, il principe, una volta investito dell'autorità sovrana dal contratto di dominazione, tendeva a darne una versione assolutistica, (da *ab-solutus*) sciolta, sganciata da ogni forma di controllo e di

limitazione al proprio potere. Si fronteggiavano pertanto due concezioni opposte che avevano trovato entrambe energici sostenitori delle rispettive prerogative dei soggetti in lotta. L'indeterminatezza della forma del contratto, definitiva *translatio* o semplice *concessio*, consentiva questa ambiguità e autorizzava entrambe le parti a rivendicare e a far valere le proprie prerogative e i propri interessi su quelli della controparte. Una risposta che doveva mettere fine alle estenuanti diatribe originate dall'interpretazione interessata dei due contraenti e conferire contemporaneamente unità all'organismo statale sarà proposta da Hobbes. La forza del monarca assoluto, che per alcuni conservava i tratti dell'arbitrio, sarà rivendicata dall'intera collettività con finalità e prospettive opposte: il conseguimento dell'uguaglianza e con essa la libertà. La figura del Leviatano, il mostro biblico dalla forza straordinaria, il Dio mortale, verrà evocata a rappresentare l'esito della teoria contrattualistica hobbesiana, pensata in termini radicalmente nuovi e per noi gravidi di conseguenze per l'oggetto della nostra tesi.

### 3. Thomas Hobbes

La figura di Hobbes viene abitualmente associata alla nascita dello Stato moderno, in quanto Stato sovrano. Questo accostamento è diventato quasi un *cliché* al punto da generare un binomio saldamente attestato nella storia della filosofia politica che necessita tuttavia di qualche approfondimento, soprattutto nella prospettiva da noi evocata di derivazione dell'antipolitica dalla politica modernamente intesa e che individua nella concezione hobbesiana il punto di svolta.

Il pensiero di Hobbes è indissolubilmente legato alla situazione in cui si trovava l'Inghilterra a metà del secolo XVII. L'eco delle guerre di religione non si era ancora spenta nel continente quando il seme della discordia e della divisione attecchì anche nel territorio d'oltremania, dapprima alimentando il disaccordo in politica e poi anche «anche fra coloro che avevano discordanti opinioni in fatto di libertà religiose»<sup>110</sup>. La derivazione della dottrina dello Stato di Hobbes dalla situazione storica della guerra civile è un dato inequivocabile anche per Reinhart Koselleck il

---

<sup>110</sup> T. Hobbes, *Leviathan (or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastic and Civil)*, London 1651, ed it., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2006, cap. XVIII, p. 152.

quale non attribuisce altro scopo al nostro autore «che quello di prevenire la guerra civile che vedeva addensarsi sull'Inghilterra; oppure, quando fu scoppiata, di concluderla»<sup>111</sup>. I conflitti sanguinosi a matrice religiosa che avevano devastato interi paesi, nell'Inghilterra contemporanea, secondo il medesimo Hobbes, trovavano ulteriore alimento nella divisione dei poteri tra il re, i lord e la Camera dei Comuni e «un regno diviso in sé stesso non può reggersi»<sup>112</sup>. Se questo è il contesto si può forse far risalire al semplice dato di fatto, rappresentato dalla conflittualità nell'Inghilterra contemporanea, la deduzione dell'*homo homini lupus* e del *bellum omnium contra omnes* divenuti il marchio di fabbrica del pensiero hobbesiano senza essere tacciati di eccessiva semplificazione. Il suo giudizio negativo sulla natura umana, che potremmo estendere all'intera natura priva com'è nella sua concezione di forma e di valore normativo, traspare in tutto il Leviatano per condensarsi infine nelle pagine del "Regno delle Tenebre", dove trova particolare rilievo la critica della Chiesa Cattolica, rea di ingannare gli uomini con «dottrine oscure ed erronee» a fini di dominio. Nell'antropologia hobbesiana l'aspirazione dell'intera umanità e dei singoli individui che la compongono è infatti il potere, una ricerca che cessa soltanto con la morte sempre in agguato in un contesto di ininterrotta belligeranza, alimentata dai sentimenti contrastanti di *appetitus* e *fuga*. È l'asservimento altrui per affermare la propria indiscriminata libertà a caratterizzare la condizione umana sin dai primordi, in quel regno della natura dove la vita, a causa di ciò, è «solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»<sup>113</sup>. La concezione giusnaturalistica di Hobbes rivela il fondo del suo pensiero nell'identificazione del diritto naturale con quello *ius ad omnia* il quale, unitamente al tema della scarsità, è all'origine della conflittualità permanente, elevata a condizione abituale dell'individuo. Se l'uomo nello stato di natura può estendere il suo diritto fino a dove giunge il suo potere e conquistare la sua libertà nella misura in cui sottomette l'altro, diventato il nemico, l'esito è senz'altro la guerra di tutti contro tutti. Un perenne e ininterrotto conflitto, la guerra è la condizione originaria, ciò che nella concezione aristotelica era prima per natura, la

---

<sup>111</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eiu Beitrag zur Pathogenese del bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1959, trad. it. G. Panziera, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino 1972, p. 25.

<sup>112</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XVIII, p. 152.

<sup>113</sup> *Ivi*, cap. XIII, p. 102.

socialità, in questa condizione di libertà illimitata viene sostituita da un egoismo esasperato, dove ciascuno persegue i propri fini personali non essendovi un punto di convergenza comune, né un *summum bonum* cui tendere. A ben vedere questo fine condiviso, considerati gli esiti catastrofici del *bellum omnium contra omnes*, esiste almeno in teoria, ma la pace appare sotto la flebile luce della speranza, mero desiderio, e ciò a motivo del fatto che gli uomini, pur avendola provocata «ignorano le cause della pace e della guerra»<sup>114</sup>. L'antiaristotelismo di Hobbes è quanto di più radicale si possa concepire relativamente alle cause che inducono l'individuo ad associarsi nello Stato; l'uomo è naturalmente antisociale, mai sazio di potere, «*fame futura famelicus*». Potremmo allora condensare lo scopo dell'azione politica hobbesiana nella formula: *Primum vivere*, non il vivere bene, ma semplicemente vivere. Per Hobbes bisogna dunque rimuovere la causa della guerra, quella libertà illimitata dello stato di natura, dove vige una *damnosa libertas*, un diritto a tutto che, nell'assenza totale di limiti naturali, è in quanto tale inutile, perché uguale nelle conseguenze all'assenza di diritti. La natura umana non è naturalmente malvagia o divenuta tale a causa del peccato come affermano i teologi, sono le condizioni in cui si trova ad operare il desiderio, che assieme alla paura costituisce il nucleo dell'azione individuale, a provocare il conflitto. Nello stato di natura le passioni sono movimenti meccanici di attrazione e repulsione; in un contesto dove vige l'uguaglianza delle condizioni e l'assenza di criteri assiologici condivisi, la pretesa di ciascuno di valere più dell'altro esaspera la conflittualità: è la vanagloria la molla principale della violenza. Lo stato di natura è una società senza governo in cui ciascuno vuole primeggiare, sottomettendo i propri simili, in una competizione continua, mosso dal malriposto sentimento dell'onore e della dignità.

Se l'umanità ignora le cause della guerra, ciò di cui è tuttavia necessario renderla consapevole è che dallo stato di natura e dalla sua condizione di miseria e di precarietà bisogna uscire ad ogni costo, pena la morte violenta; la politica inaugurata da Hobbes ha per scopo l'uscita dalla natura per costruire il regno dell'uomo. Una costruzione che ha carattere artificiale e che è vincolata alla conoscenza delle leggi di natura (*dictamina rectae rationis*) e che si giustifica coll'introduzione di un ordine razionale in sostituzione del disordine naturale. Con Hobbes la sete di dominio dell'uomo contro il suo simile viene deviata dall'ambito

---

<sup>114</sup> T. Hobbes, *De Cive*, Parigi 1642.

sociale, generatore di conflitti, e indirizzata nei confronti della stessa natura che viene antropizzata mediante lo strumento della politica che ne svela le leggi occulte con l'aiuto della ragione.

«*Pax est querenda, Ius in omnia est retinendum, Pactis standum*» sono i precetti che, una volta riconosciuti come leggi di natura, valgono a sospendere la guerra e consentono una libertà limitata, ma proprio per tale motivo assai più produttiva della libertà illimitata dello stato di natura. Una libertà che non neghi quella altrui e che si autolimiti riconoscendo agli altri pari diritti, sempreché gli altri facciano altrettanto, può essere costruita solo mediante un accordo tra gli uomini. Al binomio natura-disordine si sostituisce allora l'artificio-ordine, prodotto culturale, la materia informe si plasma in politica, materia organizzata che consente una progettualità e condizioni di prosperità future. La politica, nella sua duplice valenza di associazione di uomini e di gestione del potere, da elemento naturale nella concezione aristotelica, con Hobbes assume le caratteristiche di una costruzione artificiale, un artefatto creato dall'uomo per rimediare ai suoi limiti che sono anche quelli della stessa natura.

Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA o STATO (IN LATINO civitas) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere il quale è stato voluto<sup>115</sup>.

Una tale impostazione, per espressa ammissione dell'autore, colloca la politica e il suo prodotto, il Leviatano, in un ambito esterno a quello naturale e ad esso estraneo. Nulla di necessitato, ma un gioco<sup>116</sup>, nel lessico di Rousseau, il cui meccanismo che garantisce l'equilibrio può sempre incepparsi, come avviene in tutti gli artefatti umani, ripristinando lo stato di natura con il suo corredo di morte e distruzione. La concezione che relega la politica nell'ambito del possibile, del non naturale, la espone, assieme al modello meccanico che la caratterizza, alla critica da parte di chi vede nella soluzione proposta una risposta a circostanze

---

<sup>115</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, Introduzione, cit. p. 5.

<sup>116</sup> J.-J. Rousseau, *Le Contrat Social*, trad. it. M. Garin, *Il Contratto Sociale*, I, 7, Bari-Roma, Laterza, 2019. Cfr. Matteo Truffelli, *L'Ombra della Politica, Saggio sulla storia del pensiero antipolitico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, p. 76.

estemporanee, rimosse le quali la sua stessa sopravvivenza non è essenziale. Con la politica concepita come macchina è lo stesso concetto di rappresentanza, implicito nel modello proposto, ad essere indicato come il difetto della politica moderna<sup>117</sup>, nell'emersione della persona naturale da quella del rappresentante, con l'inevitabile confusione che ne deriva tra ruolo pubblico e ambito privato, quando il rappresentante persegue il proprio interesse e non quello dei rappresentati<sup>118</sup>. Non è allora arbitrario ravvisare nella concezione hobbesiana della politica come artificio l'inizio della sua storia moderna che reca con sé i germi dell'antipolitica. Addirittura, si giunge in alcuni autori<sup>119</sup> a indicarne in Hobbes il precursore, ravvisando nel superamento del modello aristotelico-tomistico non soltanto il possibile esordio di una potenziale critica alla politica, ma nella stessa origine della politica-macchina la negazione della politica-natura, in pratica l'istituzione di un'antipolitica *ante litteram*, generata dall'opposizione natura-cultura. Hobbes sarebbe allora l'artefice che nel dar vita alla sua creatura ne provoca la dissoluzione, essendo la sua fine già implicita nel principio costitutivo. Si è lungamente dibattuto relativamente al fondamento della concezione hobbesiana dello stato di natura, sono molte le voci che l'interpretano come arbitraria o almeno interessata. Una lettura spregiudicata ne ribalta la concezione attribuendo ad essa le caratteristiche di artificio, un mero punto di vista, un espediente che giustificherebbe, a partire da una "natura innaturale", la creazione dell'impianto assolutistico originato dal patto, una natura progettuale che fornisce l'alibi alla nascita della politica moderna. L'artificio allora sarebbe anteriore alla creazione della persona artificiale del Leviatano e relativo alla concezione stessa della natura umana. Secondo una tale interpretazione, sia in Hobbes che successivamente in Rousseau, lo stato di natura non avrebbe un fondamento storico, come del resto è del tutto ovvio in Rousseau, e nemmeno antropologico, ma costituirebbe la premessa logica della teoria contrattualistica, diversamente declinata nei due autori che partono da opposte visioni della natura umana. Sia esso originato da una lettura in chiave antropologica dell'essere umano o la mera presa d'atto delle circostanze in atto nell'Europa a lui contemporanea, il modello contrattualistico concepito da Hobbes ha comunque lo scopo di eliminare o

---

<sup>117</sup> Cfr. Matteo Truffelli, cit., p. 76.

<sup>118</sup> J. Locke, *Trattato sul Governo* (1690), XIII, 151, trad. it. Editori Riuniti, Roma, pp. 109-110.

<sup>119</sup> Cfr. Matteo Truffelli, op. cit.

quantomeno raffreddare il conflitto, connaturato che sia all'essenza dell'uomo concepito ora come *zoon polemikòn*, e perciò costitutivo e permanente, oppure originato da circostanze fortuite ed estemporanee. La pace è all'origine del Leviatano, la ragione indica le condizioni e la logica ne stabilisce la forma mediante la stipulazione di un patto che, nella formulazione hobbesiana, ottiene un duplice risultato: l'unitarietà dello Stato, che nelle formulazioni contrattualistiche precedenti rimaneva scisso nelle sue componenti, e l'eliminazione delle risorgenti pretese popolari. Perché ciò avvenga è necessario che il contratto sia stipulato non tra popolo e sovrano come in precedenza, ma fra ogni singolo individuo e tutti gli altri. Lo scopo è quello di trasferire tutto il potere, che ogni uomo detiene in forza del diritto naturale, a un unico uomo o assemblea al fine di costituire una volontà unica che sia in grado, in ragione della sua forza costringente, di modellare le singole volontà in funzione della pace. La formula adottata da Hobbes, ed implicita nell'accettazione del patto è la seguente:

Dò autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni.<sup>120</sup>

Attraverso questa finzione la folla, la moltitudine indistinta dello stato di natura, diviene persona per il tempo necessario a stipulare il contratto, dal momento che immediatamente le singole volontà sono assorbite dalla volontà del sovrano insieme alla personalità del popolo. La moltitudine passata attraverso lo status intermedio di popolo diviene suddito del sovrano, la folla è popolo soltanto attraverso la sua persona, ma è un popolo che ha perso tutti i suoi diritti che sono stati devoluti alla persona fisica del monarca o a quella collettiva dell'assemblea. Un unico diritto ha conservato il popolo: il diritto alla vita e sarà quest'ultimo a dover essere garantito dal sovrano, pena la sua destituzione e la sua cacciata. La sicurezza dell'intera collettività è dunque subordinata alla rinuncia del singolo, seguita da quella di tutti gli altri, all'esercizio del suo potere illimitato per natura, o per meglio dire, limitato unicamente dalla forza che ciascuno ricava dalla natura medesima. Il potere sovrano, secondo Hobbes, può costituirsi in due modi:

---

<sup>120</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 143.



mediante quella forza naturale che consente al padre la sottomissione dei figli, oppure attraverso un accordo volontario di sottomissione dell'intera collettività a un uomo o a un'assemblea ai fini di protezione: «Quest'ultimo può essere chiamato uno Stato politico o Stato per istituzione»<sup>121</sup>. La ragione, evocata a fondamento dello Stato, secondo Koselleck, «non ne fa uno Stato della ragione come quello perseguito nel secolo successivo»<sup>122</sup>, al contrario esso è uno Stato per uomini irragionevoli, dove la ragione si limita ad indicare le condizioni necessarie a trasformare il desiderio di pace in realtà. Affinché ciò avvenga è necessario tacitare la coscienza alla quale si richiama il radicalismo dei presbiteriani e di tutte quelle forze religiose che si sentono investite del dono della grazia. Ancora una volta si impone non soltanto alla coscienza morale di ritirarsi nel foro interiore, che peraltro è la sua sede naturale, ma di tacitarla in quanto origine e causa del conflitto. La coscienza in Hobbes viene ridimensionata e ridotta a semplice opinione; l'unica morale valida, alla quale tutti devono uniformarsi per garantire la pace è quella politica, la morale razionale che si oppone alle dottrine morali tradizionali e che si giustifica con la fine della guerra civile. La virtù tradizionale viene sacrificata alla costruzione di un potere coercitivo che inaugura una nuova socialità, una benefica coercizione che realizza il potere politico per antonomasia, un *monstrum* nella sostanza e anche nel nome. Alla nascita del Leviatano Biral collega la trasformazione del significato di *Politica*, significato mai avuto prima e che ha mantenuto sino ad oggi di potere «che dirompe le irregolarità sociali, i rapporti di dipendenza (di governo, nel senso antico, pre-hobbesiano del termine)»<sup>123</sup> e in grado di garantire indipendenza, sicurezza e pace. Con Hobbes la politica si fa progettualità, da supina accettazione del dato naturale a costruzione programmatica che consente, attraverso la politicizzazione della natura, di operare un totale capovolgimento valoriale elevando la socievolezza ad unica virtù, «un'azione non è più anti-sociale perché è immorale, ma è immorale perché è antisociale»<sup>124</sup>. Questa morale esige dai sudditi il dovere dell'obbedienza al sovrano il quale trae la sua legittimità dal garantire la pace. È ancora Biral a

---

<sup>121</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 144.

<sup>122</sup> R. Koselleck, cit., p. 32.

<sup>123</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 114.

<sup>124</sup> Ivi, p. 97.

sostenere che il tema della legittimità si pone a partire «dal presupposto di una natura umana a-sociale», il che si attaglia perfettamente alla concezione hobbesiana dell'*homo homini lupus*. Le stesse leggi promulgate in tale contesto traggono anch'esse la propria legittimità non dal contenuto, bensì dalla fonte dalla quale promanano, una mera legittimità formale e non sostanziale, ma sufficiente, in uno Stato pacificato, a dare vigore e attuazione alla legge, perché «*Inter armas silens leges*». Questa legge, i cui contenuti sono ininfluenti a definirne i contorni etici, diventa morale in virtù del risultato cui perviene, come rileva ottimamente Koselleck, la causa delle leggi morali non va più ricercata nella divinità, ma nel potere temporale esercitato dal sovrano in grado di far tacere le armi<sup>125</sup>. La politica e la morale dunque in Hobbes coincidono nel sovrano, mentre divergono nei sudditi, ma si tratta di una moralità *sui generis*, che si afferma a prezzo dell'etica tradizionalmente intesa, assente nell'universo hobbesiano e frutto di una razionalità che trova nella logica il proprio fondamento, del tutto estranea alla concezione illuministica di emancipazione e di stimolo alla conoscenza espressa dall'invito «*Sapere aude!*». Una morale politica che costringe l'uomo di Hobbes ad una scissione tra interno ed esterno, in una metà pubblica obbediente alle leggi dello Stato e corrispondente al cittadino, e una metà privata «*Private Conscience*» in cui poter coltivare le proprie convinzioni religiose o morali che siano, derubricate a semplici opinioni e in quanto tali rese inerti. Gli individui nella costruzione dello Stato assolutistico raggiungono l'uguaglianza, ma sono uguali in virtù della loro parificazione nella nuova veste di sudditi (*sub-dictum*) e in quanto tali sottomessi all'autorità sovrana, dove nessuno eccelle, ma nessuno è nemmeno inferiore all'altro, in un totale livellamento non di condizione sociale, ma politica, del tutto privi di potere, delegato com'è interamente al Leviatano. Lo Stato assoluto generato dal patto è l'unico autorizzato all'esercizio del potere e in quanto tale è tutt'uno con la giustizia, infatti «coloro che hanno il potere sovrano possono commettere iniquità, ma non ingiustizia o torto in senso proprio»<sup>126</sup>. Dopo la politica è la stessa giustizia a subire una trasformazione, diventando il prodotto dell'azione costrittiva del sovrano, indipendentemente da ogni valenza etica. La volontà del sovrano supplisce al deficit delle molteplici volontà individuali. Invece

---

<sup>125</sup> R. Koselleck, op. cit., p. 37.

<sup>126</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 148.

un'unica volontà, alla quale ciascuno ha l'obbligo di conformarsi, placa i conflitti, si può solo sperare che segua i dettami delle leggi di natura che anche in Hobbes si possono riassumere nella massima «fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi»<sup>127</sup>, ma ciò ai fini della pace è ininfluenza, la giustizia si realizza comunque, indipendentemente dal fondamento etico delle azioni sovrane. È la legge a fare la morale, non più la morale a fare la legge, in un totale rovesciamento di prospettiva che fornirà validi argomenti all'antipolitica. Quest'ultima, dall'assenza della morale tradizionalmente intesa, ricaverà le ragioni per respingere in toto la politica o quantomeno quella politica costruita su tale assenza. Proprio in quanto artificio la politica hobbesiana, e le categorie che da essa prendono forma, saranno messe in stato di accusa in virtù della loro artificiosità: lungi dal costituire la soluzione la politica inaugurata da Hobbes diventa il problema. Se la politica non è più una condizione naturale, ma una costruzione artificiale, la sua intera struttura può essere messa in discussione insieme ai presupposti che ne hanno fornito il modello. Lo Stato hobbesiano, creatura artificiale frutto della deduzione logica e la politica dalla quale trae origine è allora soltanto un modello, uno fra i tanti a disposizione dell'inventiva umana e come tale soggetto a critica se non corrisponde più alle condizioni che ne hanno favorito la nascita. La critica dell'antipolitica prende avvio dal modello di Hobbes per investire successivamente l'intera politica moderna sviluppatasi dalle categorie hobbesiane e dalla sua implicita negazione dei valori etici tradizionalmente intesi. Il modello hobbesiano era dotato di una propria moralità che aveva sottomesso alla sua tutte le altre, costrette a rifugiarsi in *interiore homine*, ma pronte a risorgere e a rivendicare i loro diritti quando la causa della costruzione del Leviatano, la guerra civile, fosse venuta meno, per cause naturali oppure ad opera del Dio mortale. L'antipolitica cercherà allora di sostituire la propria moralità a quella di una politica necessitata dalla guerra e diventata immorale a pace raggiunta.

Lo Stato di Hobbes era una risposta alla guerra civile, ma può continuare ad esistere con le stesse modalità in condizioni di pace? La storia successiva ci fornisce la risposta che Hobbes non poteva darci, immerso com'era nella tempesta di un secolo devastato dai conflitti religiosi e dalle lotte tra il parlamento e il re. L'esito futuro non sarà quello immaginato da Hobbes, lo stesso concetto di

---

<sup>127</sup> Ivi, p. 139.

rappresentanza, presente in nuce nella costruzione di una persona artificiale mediante il patto, si declinerà in termini imprevisi e imprevedibili nella sua concezione. La nascita dei partiti che di lì a poco sorgeranno, strenuamente avversata da Hobbes, ci consegna un'immagine della politica futura fatta dei molteplici interessi da questi perseguiti a favore dei propri sostenitori, una proliferazione indiscriminata contro la *reductio ad unum* della politica hobbesiana. Il conflitto che Hobbes aveva tentato di eliminare dalla natura con l'istituzione del Leviatano riprenderà con modalità che ne attenueranno gli esiti esiziali. Attraverso un altro artificio, il meccanismo elettivo, la naturale aggressività umana viene imbrigliata e diretta al conseguimento di un sempre più ampio spettro di diritti preclusi ai sudditi dello Stato assolutistico hobbesiano costretti a scegliere, nell'unica alternativa possibile allo stato di natura, tra la vita o la morte.

#### *4. Jean-Jacques Rousseau*

A poco più di un secolo dall'apparizione del Leviatano il tema dell'associazione politica nella forma contrattualistica viene ripreso dal ginevrino Jean-Jacques Rousseau, ma in un contesto storico assai diverso da quello hobbesiano. Se la forma è la medesima, il patto è all'origine di entrambe le concezioni, diversi, anzi opposti sono i presupposti dai quali prende forma la formulazione rousseauiana come pure le conclusioni alle quali perviene. Diversamente dall'uomo di Hobbes nello stato di natura quello di Rousseau, caratterizzato da una originaria solitudine esistenziale, è fondamentalmente buono o, quantomeno, non naturalmente malvagio, essendo immerso in una condizione di pace e tranquillità individuale, non ancora compromessa dal vincolo sociale. A sgombrare il campo dagli equivoci relativamente alla reale esistenza di uno stato di natura originario ci soccorre il medesimo Autore il quale, dubitando egli stesso che sia mai esistito, lo riduce a mera congettura, una semplice ipotesi sulla quale tuttavia fonda la sua intera costruzione teorica. Adottando una terminologia kantiana potremmo definire lo stato di natura di Rousseau un'idea regolativa della ragione, infatti è solo attraverso questa che si perviene alla sua definizione, in mancanza di prove concrete della sua reale esistenza storica.

Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, Rousseau traccia la sua personale ricostruzione dell'itinerario dell'uomo dallo stato di natura a quello civile. Si tratta di una ricostruzione non del tutto priva di valore scientifico dal punto di vista antropologico ed etnografico, sebbene lontana dai canoni contemporanei, e tuttavia sorretta da un solido rigore argomentativo, un processo deduttivo utile a confermare la tesi che individua nella nascita della società i malanni che affliggono l'umanità. L'archetipo pre-sociale di Rousseau è l'individuo isolato, un essere selvaggio e solitario e, in quanto tale, mancante della favella, inutile perché privo di compagnia, né egli la cerca, ricavando solo vantaggi dalla sua solitudine. È autosufficiente perché la natura sopperisce ai suoi bisogni limitati alla pura sussistenza, nello stato di natura tutti sono uguali, tutti liberi dal giogo, perché ciascuno non dipende da altri che sé stesso. L'opera di incivilimento comincia «dacché si apprese che era utile ad un solo di aver provvigioni per due, disparve l'uguaglianza, s'introdusse la proprietà»<sup>128</sup>, quest'ultima è solo una conseguenza indotta dall'introduzione delle arti della metallurgia e dell'agricoltura, infatti «per il filosofo il ferro ed il grano sono quelli che hanno incivilito gli uomini, e perduto il genere umano». Non si deve tuttavia ritenere che lo stato di natura di Rousseau sia una condizione idilliaca, l'uomo è sì libero, ma è un selvaggio, «un animale stupido e ottuso» che dovrebbe benedire il momento in cui lascia la sua condizione naturale per diventare un essere intelligente e un uomo. Con l'abbandono dello stato di natura i vantaggi perduti sono ampiamente compensati da quelli acquisiti nello stato civile, seppur talvolta, per la propria insipienza, si degrada al livello iniziale o lo travalica, rivoltandosi contro i suoi simili. È con il suo ingresso nella società con gli altri uomini che l'individuo naturale acquisisce quelle qualità che ne fanno un essere civilizzato: «le sue qualità si sviluppano, i suoi sentimenti si nobilitano, l'intera sua anima si eleva», ma soprattutto, con l'acquisto della società civile l'uomo acquisisce anche la libertà morale «la sola che renda l'uomo padrone di sé stesso»<sup>129</sup>, Ma allora dov'è il problema? La mera aggregazione dell'individuo con i suoi simili non è sufficiente ad evitargli di cadere preda dei suoi desideri smodati, ma è anzi la loro causa,

---

<sup>128</sup> L'ostilità di Rousseau nei confronti della proprietà riguarda quella acquisita in modo illegittimo da coloro che «di un'accorta usurpazione fecero un irrevocabile diritto», *Discours sur l'origine des Inégalité parmi les hommes*, 1755.

<sup>129</sup> Ivi.

solitario è bastevole a sé stesso, associato i suoi desideri eccedono il fabbisogno vitale e si volgono al superfluo. Contrariamente all'uomo di Aristotele, per sua stessa natura animale sociale, l'uomo di Rousseau nello stato di natura è un animale solitario, non tende naturalmente ad associarsi, ciononostante, e a dispetto di ciò, la società è un imprescindibile dato di fatto che, malgrado abbia apportato la civiltà, è anche all'origine di tutte le sue sventure, massimamente dell'ineguaglianza<sup>130</sup>. Se l'individuo isolato è un selvaggio, ma ancora integro, è con l'avvento della società che inizia la sua degenerazione, Rousseau ne individua il principio con l'arbitraria presa di possesso individuale di ciò che è beneficio di tutti. Con la proprietà inizia anche la diseguaglianza che si intende giustificare con il diritto positivo, nello stato di natura invece quest'ultima è quasi assente; per tale motivo lo stesso diritto che la protegge è contro natura. Così come per i benefici, anche tutti i mali nascono dall'associazione: l'amore di sé degenera nell'amor proprio, cresce l'ambizione e il desiderio di ricchezza al quale si risponde con la creazione della moneta, istituendo e perpetuando le diseguaglianze sociali. Quest'ultime si istituzionalizzano nelle figure dei ricchi e dei poveri, il perpetuarsi della sottomissione di questi a quelli viene ricondotta da Rousseau alla vigenza di un patto stipulato tra i due contraenti tacitamente, valido nella forma, ma iniquo nella sostanza, andando a vantaggio unicamente dei ricchi e a detrimento dei poveri. L'eliminazione delle diseguaglianze è lo scopo al quale Rousseau si sente chiamato e al quale dedica la sua riflessione e la sua proposta. Non potendo più prescindere da un dato di fatto conclamato, l'aggregazione degli individui in società, Rousseau si sforza di trovare un meccanismo che, assieme all'associazione, garantisca equità, giustizia e utilità.

Il principio alla base delle società politiche è il consenso, tale asserto è diventato nel tempo patrimonio comune, condiviso dallo stesso Rousseau. Contrariamente dagli obblighi di obbedienza derivanti da rapporti diversamente strutturati, come sono quelli *ex generatione* ed *ex delictu*, che ricavano dalla loro medesima natura l'assenza di condizionalità, quelli derivanti *ex contractu* necessitano di conferma: in

---

<sup>130</sup> «Tale fu, o dovè essere l'origine della società e delle leggi, le quali diedero nuovi ostacoli al debole, e nuove forze al ricco, distrussero senza riparo la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e dell'ineguaglianza, di un'accorta usurpazione fecero un irrevocabile diritto, e per il profitto di alcuni ambiziosi assoggettarono d'ora innanzi tutto il genere umano alla fatica, alla servitù, alla miseria». Ivi.

questo caso non c'è autorità se non c'è accettazione. Rifiutando le idee dell'origine statale dalla forza, dal diritto divino o dal paternalismo politico di un sovrano illuminato, Rousseau ravvisa nella forma contrattuale la formula atta a realizzare i suoi ideali di libertà e di uguaglianza. Il tema di partenza è la libertà: «L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene»<sup>131</sup>, la soluzione il *contratto sociale*, il solo contratto equo che risolve, contemporaneamente al problema della libertà, anche quello dell'uguaglianza. Si tratta di allora costruire una forma associativa che garantisca protezione ai suoi membri senza precluderne la libertà, facendo in modo che ciascuno, unendosi in società con gli altri «non obbedisca che a sé stesso e resti libero come prima»<sup>132</sup>. Poiché l'aggregazione tra singoli individui non si può evitare e alla società già costituita ed operante non si vuole o non si può rinunciare, che almeno l'uomo si liberi dalla schiavitù che egli stesso si è imposto, dando al patto che origina la società una formulazione che escluda la sottomissione ad un potere estraneo. Il *pactum unionis* che dà origine al Leviatano avviene tra tutti i membri costituenti la società civile mediante la contemporanea rinuncia di tutti ai propri diritti a favore di un'autorità sovrana, un potere comune che ha l'obbligo di proteggerli. A suggello del patto viene invocata la spada «perché un patto senza la spada non si regge»<sup>133</sup>. Nella formulazione di Hobbes il rispetto del patto viene imposto con la forza, è un atto coercitivo quello che obbliga i recalcitranti e gli inadempienti, o che, semplicemente, trattiene i consociati dal divenire tali. Come rileva correttamente Bobbio<sup>134</sup> un tale patto può essere definito, dal punto di vista giuridico, a favore di terzi; vi è un elemento, da Rousseau interpretato come estraneo e costrittivo, a garanzia del patto. Nella formulazione di Spinoza, che anticipa quella di Rousseau, questo elemento spurio viene eliminato con la cessione del potere di ciascuno alla collettività, la società nata da tale patto è: «l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a ciò che è in suo potere»<sup>135</sup>. Ciò che differenzia Hobbes da Spinoza, oltre alla definizione del diritto di natura come *jus in omnia quae potest*, è l'assenza del terzo a favore del quale si rinuncia ad esercitarlo, ciò che qualifica l'associazione nata dal patto come una

---

<sup>131</sup> Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, 1762, trad. it. *Il contratto sociale*, L. I, cap. 1.

<sup>132</sup> Ivi, L. I, cap. 6.

<sup>133</sup> *Il Leviatano*, cit., p. 139.

<sup>134</sup> *Società e stato nella filosofia politica moderna*, cit., p. 66.

<sup>135</sup> Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Einaudi, Torino 1972, p. 382.

democrazia. L'unione si costituisce in virtù del trasferimento all'intera collettività del potere di cui ciascuno dispone dallo stato di natura: un organismo siffatto ha già le caratteristiche della forma democratica, in virtù della quale «tutti continuano ad essere uguali come erano nel precedente stato di natura»<sup>136</sup>. Si noti come la formula di Spinoza rimandi all'altra ben nota di Rousseau più sopra richiamata. Per Rousseau, che concepisce la libertà politica come autonomia, la subordinazione ad un potere terzo è inammissibile, nel contratto sociale ciò che avviene è la trasformazione istantanea dei singoli in un unico «io comune», la sottomissione che pur si realizza è di tutti al tutto e perciò a nessuno se non a sé stessi. Il contratto sociale è l'unico patto necessario a configurare la creatura nata dalla sua stipula nella sua piena operatività, non sono necessari, né men che meno, possibili, ulteriori patti per definire l'architettura dello Stato. Il governo, pur necessario a rendere esecutiva la volontà dell'io comune, è espresso attraverso una legge, infatti secondo Rousseau «l'istituzione del governo non è un contratto»<sup>137</sup>, esso è un corpo intermedio tra i sudditi e il corpo sovrano, un ministro la cui funzione esecutiva si esplicita attraverso atti particolari.

Il riferimento alla legge ci introduce ad uno degli aspetti più controversi della costruzione rousseauiana. Secondo Rousseau l'obbligo di obbedienza che ognuno deve alle leggi è alleviato dal fatto che ciascuno obbedisce a quelle che egli stesso si è dato. Così come l'alienazione di tutti i suoi diritti viene fatta a favore di sé stesso, l'uomo di Rousseau obbedisce alle sue leggi e quindi in definitiva, ancora una volta, soltanto a sé stesso. È una democrazia di stampo particolare quella originata dal contratto sociale, perché ciascuno viene sì privato dei propri diritti naturali, ma vi rinuncia spontaneamente, dismette la propria volontà particolare per abbracciare quella dell'io comune in cui ogni individuo si fonde: quella volontà generale che si differenzia da quella di tutti, ma con la quale può anche talvolta coincidere. Quello di Rousseau è un totalitarismo *sui generis*, dove ciascuno, sottomesso assieme a tutti gli altri alla volontà generale, è costretto ad essere libero dallo stesso impianto del patto. Il despota, se si può definire tale, in tale sistema, è lo stesso individuo trasformato dal patto da io individuale a io collettivo e perciò coincidente con la persona morale dello Stato. Quello che in Spinoza è un potere

---

<sup>136</sup> Ivi, L. I, cap. 8, ed. cit., p. 735.

<sup>137</sup> Op. cit., L. III, cap. 1.



comune in Rousseau è un io comune, un soggetto originato dalla confluenza del singolo individuo nel corpo sovrano, divenuto tale dalla rinuncia di ciascuno alla propria soggettività. Il sovrano è l'organo legislativo, è pertanto l'unica autorità in grado di darsi una legge che valga *erga omnes*, coercitiva, ma non impositiva, obbliga, ma non impone, perché espressione della volontà generale, quanto di meglio un corpo politico possa concepire, in quanto conosce l'interesse proprio di ciascuno. La persona rappresentativa, realizzata dal contratto hobbesiano, impone la propria volontà perché ignora quella della totalità dei contraenti, per tale motivo può anche cadere in errore. Invece la volontà generale non può mai errare, se una proposta di legge non trova l'unanimità significa soltanto che chi è in dissenso sbaglia, lo si costringerà allora ad ammettere il suo errore e ad abbracciare la verità. Con ciò il principio rappresentativo viene espunto a favore della democrazia diretta. Rousseau è critico, quasi irridente nei confronti di chi ripone la sua fiducia in tale principio, segnatamente nei confronti degli inglesi i quali, a suo dire, sono liberi soltanto in occasione delle elezioni per ritornare rapidamente schiavi della volontà altrui. Nella sua coincidenza con la verità la volontà generale prende la forma della morale: la politica diventa allora un surrogato della virtù<sup>138</sup>: «quelli che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non capiranno nulla di nessuna delle due»<sup>139</sup>. La morale, che con Hobbes era stata relegata nel profondo dell'interiorità, riemerge con tutta la sua potenza rivoluzionaria a caratterizzare l'uomo nuovo di Rousseau, riappropriandosi di un ambito dalla quale era stata esclusa. È appena il caso di evidenziare che, ogniqualvolta la politica viene fatta oggetto di revisione o di critica, in un senso o nell'altro, la morale appare sempre in un ruolo non secondario. È nostra opinione che la sua funzione nell'alimentare il sentimento antipolitico, qui inteso nel senso di avversione nei confronti della politica vigente, sia determinante anche nel caso in esame. Difatti il contratto sociale, oltre a conferire la libertà e l'uguaglianza all'uomo rousseauiano, ha altresì il compito di trasformarlo radicalmente assieme alla società in cui vive. È questo un compito immane che avrà il potere di scardinare le vecchie concezioni politiche e gli ormai decrepiti assetti sociali una volta che verrà assunto a programma delle

---

<sup>138</sup> Biral, op. cit., *Rousseau: la società senza sovrano*, p. 168. Pubblicato originariamente in: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna, il Mulino 1987, pp. 191-235.

<sup>139</sup> J.J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, tr. It. *Emilio o dell'educazione*, in J.J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972 p. 494. Citato da A. Biral alla nota precedente.

forze rivoluzionarie che di lì a qualche anno sferreranno l'attacco all'*ancien régime*. Seppur per un breve periodo, la società immaginata da Rousseau vivrà nelle rivendicazioni dei rivoluzionari più radicali, Saint Just e Robespierre fra tutti. Quest'ultimo, all'Assemblea costituente del '91 parla con i medesimi accenti di Rousseau: «Tutti gli uomini nascono e rimangono uguali nei loro diritti» e «La legge è l'espressione della volontà generale», l'unica differenza, non da poco a dire il vero, è che alla sua formazione, oltre che direttamente tutti i cittadini, concorrono anche i loro rappresentanti. Ciò che tuttavia è importante sottolineare è che la concezione di Rousseau è ormai diventata patrimonio comune della massa rivoluzionaria la quale, alla Carmagnole e alla Marsigliese accosterà l'Himne à la liberté et à l'égalité, meno noto, ma non meno evocativo delle aspirazioni palingenetiche dei *sans-coulottes*, che fra l'altro recita:

La liberté n'est donc que dans la loi,  
La loi de tous, la volonté suprême,  
C'est mon ouvrage, elle est faite par moi  
Soumis aux lois j'obeis à moi même.

Non appare quindi improprio definire come rivoluzionario il suo stesso pensiero che, nella misura in cui sovverte il languente centralismo monarchico, i vecchi ordinamenti rappresentati dalla suddivisione in stati, i residui assetti feudali di un regime morente, presenta alcuni caratteri che abbiamo attribuito all'antipolitica. Se per antipolitica si intende la critica al potere vigente che si esprime attraverso la contestazione delle categorie ormai desuete di un mondo in disfacimento, l'accostamento non appare azzardato, soprattutto in considerazione del fatto che il suo programma è stato preso a riferimento da una forza politica moderna, un movimento di idee che rifiuta la denominazione di partito per assumere il ruolo di coscienza critica dell'intera società e della politica che ne è la moderna espressione. L'assunzione del nome di Rousseau per definire la piattaforma utilizzata dal Movimento 5 Stelle per promuovere la democrazia diretta la dice lunga sulle analogie che intercorrono tra le due concezioni politiche, quantomeno nelle intenzioni dei fondatori del movimento, pertanto, pur con i dovuti distinguo, riteniamo vi sia una caratteristica che li accomuna ed è tutt'altro che secondaria.

Come abbiamo già riportato, nella concezione di Rousseau, il corpo sovrano è rappresentato dalla totalità dei cittadini alla quale compete l'approvazione della legge; in tal senso è l'organo legislativo che ha il compito di verificarne la conformità alla volontà generale. È solo con la corrispondenza della legge alla volontà generale che questa ha vigore; infatti, la domanda implicita nella proposta di legge, non è se l'assemblea l'approva o meno, ma: è conforme alla volontà generale? Questo significa che vi è qualcun altro a cui è demandata la formulazione della proposta che il sovrano ha il compito di vagliare. Appare qui la figura, alquanto controversa e contraddittoria, ma centrale, non solo a nostro parere, del legislatore cui è demandato il compito nomotetico di proporre la legge da sottoporre alla collettività, senza tuttavia detenere il potere legislativo che rimane saldamente nelle mani del sovrano. Infatti, la legge prende corpo soltanto a posteriori, ad approvazione avvenuta da parte dell'unico detentore della sovranità. Il legislatore è un singolo uomo, dotato di una personalità straordinaria, sia per l'ingegno che per l'ufficio ricoperto, ma il cui potere, in teoria, è nullo perché necessita della sanzione popolare affinché possa dispiegarsi e valere *erga omnes*. Chi è questo essere straordinario in comunicazione con gli dei, che dispone della saggezza necessaria a fondare l'intera società, cui è demandata la funzione inaugurale di istituire la norma fondamentale e con essa l'intero ordinamento sociale? Rousseau nel *Contratto sociale* non lo dice, ne indica i requisiti e ne fissa i compiti, ma nessuno, se non lo stesso autore, sembra avere le caratteristiche morali, *le physique du rôle*, per interpretare una simile parte. Ma nella sua trasposizione moderna, nella versione tecnologica della democrazia della rete, l'ignoto prende corpo nella persona di Beppe Grillo che, nel movimento da lui fondato, ha ritagliato per sé la figura del garante, un ruolo che presenta indubbe analogie con il legislatore rousseauiano, ma i cui poteri, come vedremo, eccedono i limiti che Rousseau ha posto ai suoi compiti. L'uomo vuole sempre il bene, la volontà generale è infatti sempre retta, ma spesso si sbaglia relativamente ai mezzi per conseguirlo, ecco allora che Rousseau indica nella figura del legislatore la guida di una massa inetta e ignara del suo stesso bene. Il popolo senza il legislatore è «moltitudine cieca», diviene corpo sovrano sotto la sua guida, dopo che si è persuaso delle ragioni addotte dalla sua mente superiore.

Non bisogna mistificare, né mentire al popolo, ma mostrargli sempre la verità, anche se talvolta appare dissimulata, e chi la possiede? Non certamente il popolo, che nell'iconografia rivoluzionaria assume le fattezze della folla cenciosa in lotta per il rincaro del pane o delle *tricoteuses* del regno del terrore, ma il legislatore, un essere superiore in grado di vedere «tutte le passioni senza provarne alcuna», di occuparsi dell'altrui felicità e di «lavorare in un secolo e godere in un altro»<sup>140</sup>. Se aggiungessimo a tali qualità anche quella dell'essere incorruttibile, tali connotati ci restituirebbero, per restare nel tema della rivoluzione, le fattezze di Robespierre, la cui immagine coincide, seppur per un breve periodo, con quella della virtù al potere. Sono proprio gli eccessi di questa virtù, che non a caso gli antichi riconducevano alla giusta misura, alla latina *mediocritas* e alla greca *mesotes*, a consigliare la politica uscita dall'esperienza rivoluzionaria, culminata nel terrore, la sua totale eliminazione, con ciò cadendo da un eccesso all'altro e fornendo anche l'alibi all'antipolitica che sul deficit di integrità morale ha basato le proprie rivendicazioni e giustificato la richiesta di valori etici condivisi al grido, diventato proverbiale nei 5 Stelle, di "onestà".

Con la figura del legislatore il cerchio si chiude con una logica stringente nel meccanismo ideato da Rousseau e rivisitato in chiave moderna da Beppe Grillo. In entrambi i personaggi la funzione di indirizzo e di svelamento della verità è svolta da un individuo illuminato, un saggio dotato di una lungimiranza e di un intuito superiori; il fondatore del MoVimento si è autonominato garante e a giustificazione della sua autoinvestitura si è autoproclamato "l'Eletto". Tale elezione non proviene dal corpo degli iscritti - la volontà generale non può mai essere delegata - ma dall'identificazione del garante con la verità di cui è evidentemente l'unico depositario. Non deve far sorridere il tono scanzonato con il quale il detentore del potere di indirizzo, sebbene limitato all'ambito ristretto del MoVimento, si è intestato anche quello di controllo, perché questa concomitanza mette a rischio il tanto decantato principio democratico dell'intero organismo. Il termine "democrazia" non definisce soltanto una delle tre forme tradizionali di governo, ma l'uguaglianza di tutti i cittadini rispetto al potere sovrano. Il tema della democrazia interna al MoVimento non è stato sollevato soltanto dai fuoriusciti

---

<sup>140</sup> Op. cit., II, cap. 7.

volontariamente o espulsi per non averne condiviso le scelte, ma si impone a partire dalla struttura verticistica assunta dalla formazione.

*Quis custodiet ipsos custodes?* La locuzione latina viene qui evocata a proposito della funzione di controllo tutt'altro che secondaria, che caratterizza tutte le democrazie, a maggior ragione quelle moderne, come ha acutamente illustrato Pierre Rosanvallon<sup>141</sup>. Nella costruzione di Rousseau il compito di verifica è svolto dal corpo sovrano, in quella del MoVimento ci si aspetterebbe, per analogia, che sia demandata agli iscritti alla piattaforma che porta il nome di Rousseau e di cui riproduce, sebbene in versione ridotta, il popolo. Anche la democrazia pseudo-diretta di Rousseau è alquanto controversa, in realtà la funzione di controllo del sovrano appare tutt'altro che sostanziale, ma egli ne salva almeno la forma, invece la sua versione moderna non si perita di salvare nemmeno l'apparenza.

Non è qui il caso di fornire un'esegesi accurata del pensiero pentastellato, che sarà tentata in un apposito paragrafo, ma come conciliare la pretesa analogia della democrazia diretta rousseauiana con quella della rete se, all'occasione, il legislatore, che ha funzioni di indirizzo in entrambe le concezioni, interviene, nella versione digitale, anche in veste di garante a cassare le decisioni prese dall'assemblea? Le due funzioni, che in Rousseau appaiono distinte, vengono accorpate nella versione grillina, nella più totale indifferenza dei fondamentali democratici e del principio che uno vale uno. Ciò è accaduto almeno una volta a far breccia nel sistema, ma altri esempi non mancano: come quando Beppe Grillo è intervenuto a invalidare una votazione, svoltasi regolarmente nella rete, che aveva indicato ad aspirante sindaco di Genova un candidato a lui sgradito. Al vincitore della consultazione è stato ritirato il simbolo del MoVimento ed è stata indetta una nuova votazione; la giustificazione addotta dal garante è stata: «Fidatevi!»<sup>142</sup>. Un atto di fede, ecco ciò che è richiesto al popolo della rete: è questa una democrazia o una teocrazia? La volontà generale, che non può mai errare, con la quale sono

---

<sup>141</sup> P. Rosanvallon, *La Contre-démocratie*, cit.

<sup>142</sup> Si tratta di Marika Cassimatis, estromessa da Grillo dopo essersi affermata alle "comunarie" on line, risultando vincitrice con 362 voti contro i 338 dell'avversario Luca Pirondini. Grillo ha motivato la sua decisione con la seguente dichiarazione: "Se qualcuno non capirà questa scelta, vi chiedo di fidarvi di me. Non possiamo permetterci di candidare persone di cui non siamo sicuri al 100%". Tale decisione è conforme al regolamento delle comunarie che tra l'altro recita: "Il Garante del MoVimento 5 stelle si riserva il diritto di escludere dalla candidatura, in ogni momento e fino alla presentazione della lista presso gli uffici del Comune di Genova, soggetti che non siano ritenuti in grado di rappresentare i valori del Movimento 5 Stelle".

costretti a convenire anche i dissidenti e che in Rousseau coincide con il corpo sovrano del popolo, nella versione di Grillo si identifica con la sua persona. Il risultato è che l'individuo non ubbidisce più a sé stesso, ma, in un totale capovolgimento della teoria rousseauiana, ad un'autorità esterna che gli dice qual è il suo bene, perché egli non ne è consapevole. Questo tipo di obbedienza è quella che Hannah Arendt riconosce essere dovuta alla religione, ma non alla politica: «in politica e in morale non esiste qualcosa come l'ubbidienza [...] perché la relazione tra Dio e l'uomo può essere considerata come il rapporto tra un adulto e un bambino»<sup>143</sup>, è questa la relazione che intercorre tra il garante e il popolo dei 5 Stelle? Il principio della divisione dei poteri, principio basilare della liberaldemocrazia, sembra non trovare applicazione nella formulazione adottata dai 5 Stelle i quali, se dimostrano di aver letto, ma forse non compreso Rousseau, certamente ignorano, consapevolmente o meno, del tutto Montesquieu.

---

<sup>143</sup> Hannah Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Oltre la politica, Antologia del pensiero "impolitico"*, a cura di Roberto Esposito, Milano, Bruno Mondadori 1996, pp. 126/127. Il tema affrontato riguarda la responsabilità personale nell'obbedienza agli ordini di un superiore. La Arendt individua un sofisma nell'identificazione di consenso e obbedienza: «solo un bambino ubbidisce». La questione necessiterebbe di un approfondimento che esula dal tema della presente tesi.

## Capitolo V

### La nascita dei partiti politici

#### *1. Dalla fazione al partito*

Dopo aver analizzato l'evoluzione del concetto di politica attraverso il pensiero dei suoi autori maggiormente rappresentativi, condensando una storia bimillenaria in poche figure, in una rassegna forzatamente breve, nella quale ogni esclusione, se appare arbitraria, è tuttavia giustificata da inderogabili criteri di sintesi, è necessario intraprendere l'esame delle forme storiche da essa assunte nella prassi concreta, al di là delle intenzioni e delle elaborazioni teoriche dei singoli pensatori, significative per i contenuti, ma spesso velleitarie nelle intenzioni e ininfluenti nelle conclusioni per la loro scarsa incidenza in rapporto con la realtà. Nonostante le circostanziate elaborazioni giurisprudenziali di Bodin a favore del potere assoluto del monarca e la costruzione razionale in chiave contrattualistica di Hobbes, che segna il discrimine tra due concezioni politiche, tra due modalità antitetiche di approccio al tema del potere e del suo esercizio, non sarà secondo le indicazioni dei due autori, presi ad esempio di due diverse versioni dell'assolutismo monarchico, che si affermeranno le nuove tendenze che daranno corpo alle istituzioni democratiche modernamente intese. Se Bodin costruisce un sistema giuridico in chiave assolutistica e se Hobbes elabora la sua proposta politica al fine di evitare il frazionamento del potere, non sarà in questa direzione che evolveranno le epoche successive che costruiranno sulla forma partito, sul concetto di rappresentanza e sulla divisione dei poteri l'architettura della democrazia moderna. Per restare all'auspicio di Hobbes e alla sua teoria dell'unità del potere, avversa ad ogni partizione che ne limiti o ne inibisca l'efficacia, il risultato finale della lunga lotta tra la monarchia inglese e il parlamento vedrà invece costituirsi al suo interno la formazione dei due partiti antagonisti dei *whigs* e dei *tories*. Lungi dal possedere analogie con i partiti moderni, i loro precursori, più aderenti alla fattualità che alla dottrina, indicano tuttavia la direzione che la politica seguirà, in un percorso ormai irreversibile, verso la definizione di interessi

particolari, dove a farne le spese sarà il concetto di bene comune accantonato insieme alla sua concezione unitaria aristotelico-tomistica. Il *bonum commune* che ancora nella concezione tomistica è ciò che guida l'azione politica verso il fine dell'intera collettività, si frazionerà in infiniti rivoli, tanti quanti saranno i partiti che se ne faranno interpreti, ciascuno incarnando una versione particolare ed esclusiva di ciò che prima era unitario e condiviso. Un tale atteggiamento, ancorché ascrivibile ad una visione clientelare e particolaristica, è tuttavia ricondotto dalle moderne teorie a fondamento dell'obbligazione politica nella sua variante del contratto scambio, che ha nella rendita la sua specificità, e rientra legittimamente nelle modalità che presiedono alla costituzione degli aggregati partitici in termini prestazionali, concezione diventata comune al giorno d'oggi, ma avversata dai teorici dell'olismo politico antichi e moderni.

Nel condannare il particolarismo dei partiti Hobbes riassume l'opinione dell'intera filosofia secentesca, unanimemente critica nei confronti di un istituto che rappresenta uno Stato nello Stato. Dovere di chi detiene il potere è quello di reprimere i faziosi, ma ancor più «sciogliere e disperdere le fazioni»<sup>144</sup>. Il pericolo della divisione è ciò che accomuna i timori di autori diversi per formazione teorica, ma uniti nel discredito verso quello che considerano un attentato all'unità dello stato e del bene comune (*common wealth*). Così Locke, il teorico del liberalismo e del principio maggioritario, come pure Spinoza, ancora più critico, il quale esamina il tema da un punto di vista logico: lo Stato è razionale, opera della ragione, i partiti invece sono passionali ed eccitano la discordia. Anche Rousseau, in un'epoca in cui i partiti hanno già preso piede ed assunto una fisionomia più strutturata, li avversa in nome della sua concezione politica che esclude ogni intermediazione tra l'individuo e il corpo sovrano: essi rappresentano ideologie particolaristiche, *sociétés partielles* che perseguono fini privati. L'accusa che Bolingbroke rivolge ai due partiti inglesi dei whigs e dei tories di essere diventate delle fazioni è replicata in termini generali: è destino e colpa comune dei partiti assumere la forma del particolare, di una parte politica a detrimento dell'intero e diventare perciò faziosi,

---

<sup>144</sup> «Chiamo "fazione" una moltitudine di cittadini uniti da patti intercorsi tra di loro, o dalla potenza di qualcuno, senza l'autorizzazione di colui o di coloro che hanno il potere supremo. Così la fazione è come uno Stato nello Stato: come lo Stato nasce dall'unione degli uomini nello stato naturale, così da una nuova unione dei cittadini nasce la fazione.» T. Hobbes, *De Cive*; trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma, Editori Riuniti, 2005.



passionali e irrazionali. Anche Hume condanna i partiti e li assimila tutti indifferentemente alle fazioni, tuttavia al suo giudizio negativo sul piano del valore fa corrispondere un giudizio di fatto, sul piano della realtà storica, con la presa d'atto della loro esistenza derivante dalla natura antinomica della vita associativa. Dalla realtà del dato sociale deriva l'accettazione di Hume del pluralismo partitico, lo tollera ma non lo giustifica, al quale tuttavia associa l'auspicio dell'abolizione delle differenze che li caratterizzano, fondendoli in un'unica e uniforme realtà politica. Un'eccezione sembra costituire l'atteggiamento assolutorio di Montesquieu che non nega la lotta originata dalle opposte visioni politiche incarnate dai singoli partiti, ma proprio da tale scontro fa derivare la vitalità dello Stato e il suo progresso verso forme di bene comune dinamiche, non precostituite, di cui la molla principale, lungi dal provocarne la dissoluzione, sono appunto i contrasti interni. È il recupero dell'oraziana *concordia discors*, l'armonia prodotta dai contrari, già proposta da Empedocle a fondamento dell'ordine cosmico e da Montesquieu ripresa in chiave politica, che insieme alla rivalutazione delle tanto vituperate passioni, reca con sé la riabilitazione dei partiti, su di esse fondati. Una concezione, quella dell'armonia degli opposti nella sua versione politica, ripresa anche da Lorenz von Stein che nel richiamarsi alla vita e alle sue contraddizioni, con l'alternarsi di sempre nuovi contrasti e di nuove armonie, ne fa la base vitale sia dell'uomo che dello Stato, dal momento che anche lo Stato ha una vita personale<sup>145</sup>. La medesima concezione bipolare che richiama il *polemos* eracliteo emerge anche dalla struttura amico-nemico che Carl Schmitt pone alla base del "politico", si tratta, con ogni evidenza, della visione attualistica di un autore che fa della contrapposizione concreta l'essenza della moderna democrazia, sconosciuta agli antichi, e che rimarca il senso intrinsecamente polemico di tutta la sua terminologia: la lotta è l'essenza della politica<sup>146</sup>. Ciononostante, o forse proprio per questo, le voci non del tutto avverse alle divisioni in politica sono nettamente minoritarie, la classica eccezione che conferma la regola. Sergio Cotta, nello stilare un elenco di favorevoli e contrari alla politica nella

---

<sup>145</sup> Citato da Carl Schmitt in *Le categorie del 'politico', Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 81.

<sup>146</sup> Vale la pena di ricordare la nota affermazione di Clausewitz «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi», *Vom Kriege*, Berlin, 1824; trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1970, Parte II, p. 811. Citato da C. Schmitt, op. cit., p. 117. Come evidenza tuttavia l'Autore al proposito, la guerra per Clausewitz rappresenta l'ultima *ratio* del raggruppamento amico-nemico e una costante della politica, al suo aumentare in dimensione e potenza aumenta anche il conflitto, fino alla sua forma assoluta.

sua versione partitica<sup>147</sup>, annovera tra i secondi, nettamente prevalenti, lo stesso Aristotele che nella *Politica*, annotando che la stessa città è costituita di parti, dedica un'ampia disamina alle circostanze che il prevalere di una fazione sull'altra determinano al tessuto della *polis*<sup>148</sup>. Al capostipite Aristotele Cotta aggiunge, tra gli altri, Rousseau, Condorcet, Voltaire, Filangeri, tutti accomunati nel ritenere dannoso il frazionamento dell'azione politica esercitata in chiave partitica. Nonostante tanta e diffusa ostilità iniziale i partiti conosceranno uno sviluppo via via sempre più incontrastato, modificando la loro struttura nel tempo, adattandola alle circostanze, per consolidarsi infine nella forma attuale, oggetto delle critiche dell'antipolitica odierna che, ai timori e al biasimo degli autori settecenteschi, aggiungerà i propri, giustificati dagli eccessi di una crescita indiscriminata caratterizzata nell'attuale epoca storica dal neologismo di partitocrazia. Proprio lo sviluppo ipertrofico della politica partitocratica è la ragione della critica serrata dell'antipolitica attuale che vede nella forma partito un pretesto, neanche tanto dissimulato, per soddisfare gli appetiti di una classe politica bulimica, più interessata ad accumulare privilegi e prebende che a costruire solide basi alla democrazia. Una critica tutt'altro che immotivata, che giunge a prospettare una democrazia senza partiti per salvarla dalla loro inarrestabile ingerenza, arrivata ad occupare i gangli vitali dello Stato in un'ottica spartitoria che accomuna maggioranza ed opposizione. Ma non è sempre stato così, è quindi opportuno operare una breve rassegna della forma partito in chiave storico-cronologica per comprendere la sua evoluzione, dal dato di partenza a quello di approdo attuale al fine di intenderne i possibili sviluppi futuri.

Nel caso dei partiti si replica la medesima difficoltà che caratterizza la definizione della politica, il dato iniziale differisce significativamente da quello finale, si denominano allo stesso modo entità assai diverse, anzi totalmente opposte se si mettono a confronto le istituzioni dell'antica Grecia con la forma del partito novecentesco. A tal proposito giunge opportuna l'indagine linguistica sulla terminologia in uso nella Grecia antica per definire una realtà non dissimile dal partito che Damiano Palano premette alla sua opera, intitolata significativamente "Partito"<sup>149</sup>. Non esiste infatti un termine univoco nella Grecia delle origini atto a rappresentare ciò che ancora non esisteva nelle modalità attuali, tuttavia vi si

---

<sup>147</sup> Sergio Cotta, *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>148</sup> Aristotele, op. cit. V, 1302 – 1310.

<sup>149</sup> Damiano Palano, *Partito*, Bologna, Il Mulino, 2013.

possono ricondurre attività le cui sfumature ci rimandano ai termini di *stasis*, vero e proprio *nomen actionis*<sup>150</sup>, dal significato costitutivamente ambiguo, più noto come sinonimo di guerra civile, ma che si declina in *stasiotai* col significato di compagni di partito, *eteria* che indica l'associazione e anche la fazione politica, e infine *sinomosia*, la latina *coniuratio*, che, oltre al significato di cospirazione, sta ad indicare l'unione politica. Solo a prezzo di una forzatura o di un allentamento semantico i tre termini possono essere ricondotti al lemma partito, al suo significato e ai suoi contenuti attuali, senza contare che l'analisi condotta da Palano è assai più articolata di quanto ci conceda l'argomento e la struttura della nostra tesi. Ciò su cui tuttavia è necessario porre l'accento è che il carattere di divisione e di separazione comune ai predetti termini è fatto oggetto della critica unanime da parte di tutti gli autori contemporanei: sia il prodotto della pacifica riforma di Clistene, o il risultato della sanguinosa *stasis* di Corcira evocata da Tucidide, o più semplicemente l'antagonismo atavico che oppone i poveri ai ricchi in una stessa città, o la medesima città ad un'altra, come nel caso di Atene e di Sparta, lo schieramento di parte è sempre causa di discordia e di disordine. Al fine di limitare la radicalizzazione del contrasto su base economica nella lotta fra ricchi e poveri ed evitare una pericolosa sovrapposizione fra la dimensione socioeconomica e quella politica, nel tentativo di mitigare l'ostilità fra oligarchia e democrazia, Aristotele cerca una ricomposizione del conflitto nell'eliminazione degli eccessi da ambo le parti, riconducendo la divisione in fazioni all'unità del giusto mezzo, facendo ricorso al concetto di virtù. La posizione di Aristotele può essere assunta a modello dell'opinione comune di tutta la grecità che ravvisa nella divisione in parti antagonistiche il principale elemento di disgregazione della *polis*, ma tuttavia un fattore ineliminabile del vivere associati.

Il tema della partizione, già presente nella società greca, si ripresenta in quella di Roma antica con la differenza che qui le *partes*, pur differenziandosi dai partiti moderni, costituiscono già gruppi politici organizzati, di cui gli *optimates*, identificabili con l'aristocrazia, contro i *populares*, in rapporto con il popolo, costituiscono la prima macro suddivisione, tenendo presente che la *plebs* rimane sempre distinta dal *populus* che partecipa alla vita politica nei *comitia*, a differenza

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 18. «*Stasis* indica l'attività del piazzare, collocare, pesare, pagare o anche il fatto di essere in piedi oppure di levarsi e sollevarsi, e dunque l'attività stessa del sollevarsi, di cui è evidente la possibile accezione politica».

dei plebei che si radunano nei *concilia*. Degna di nota sul piano lessicale è l'introduzione del termine *factio*, nel significato principale di fare, ma denotante anche la fazione, inizialmente gruppo di amici, ma successivamente entrato nel lessico a contrassegnare un gruppo minoritario dagli esiti nefasti per l'ordinamento statale. La *factio paucorum* in Sallustio denota la fazione popolare coincidente con gli ottimati schieratisi col popolo e colpevoli di aver introdotto il seme della divisione nella repubblica. Nel lessico sallustiano il termine *pars* ha prevalentemente valenza positiva o quantomeno neutra, mentre quello di *factio* ha una connotazione negativa. Anche Cicerone si esprime in termini negativi nei confronti della divisione in *partes*, manifestando rispetto per i costumi antichi, egli prende a sua volta partito contro gli schieramenti antagonisti che danneggiano la repubblica e ne fiaccano il vigore. Verso la fine della repubblica, dopo l'età dei Gracchi, le *partes*, inizialmente conflittuali sul piano politico, diventano espressione di fazioni a sostegno di capi militari, segnatamente Cesare e Pompeo, in lotta per la conquista del potere. L'esito di queste lotte sarà ancora una volta la guerra civile, dal che si può desumere come anche nella sua versione romana la divisione in partiti-fazioni abbia come esito il conflitto nella forma della *stasis*, quanto di più deleterio possa accadere al tessuto organico di una società. Infatti, la *stasis*, conflitto interno, diversamente dal *polemos* che si sviluppa esternamente, contro lo straniero, l'*hostis*, non l'*inimicus*<sup>151</sup>, e che, in conseguenza di ciò, unifica e aggrega le parti al suo interno e convoglia l'ostilità verso l'esterno, è un fattore di disgregazione sociale e di disfacimento dello Stato. Diversamente, la guerra, come fattore di unità politica, trova conferma dal fatto che per tutta la durata del conflitto viene sospeso anche il diritto alla vendetta di sangue fra diverse famiglie o stirpi. Ne abbiamo conferma dallo stesso Platone che definisce guerra quella condotta contro i barbari, nemici per natura, mentre le lotte intestine si qualificano come *staseis*, tradotte da Otto Apelt con il termine di "discordie"<sup>152</sup>.

Nel mondo medievale, dopo l'incerta sopravvivenza delle *partes* in epoca imperiale, soggiogate dallo strapotere a base militare dell'imperatore e

---

<sup>151</sup> Il binomio *hostis/inimicus* e *polemos/echthros* sono evocati da Carl Schmitt a proposito del concetto di "politico": «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*), op. cit., *Il concetto di politico*, p. 111. La distinzione qui riportata, inesistente nella lingua tedesca, è significativa ai fini della definizione del lemma in termini di "nemico" privato (*inimicus-echthros*) o politico (*hostis-polemos*).

<sup>152</sup> *Ibidem*.

dall'evoluzione in senso autoritario del principato, si ha un ritorno a qualcosa di simile ai partiti nella competizione per l'elezione papale, esemplificata dalla lotta tra Damaso e l'antipapa Ursino<sup>153</sup>. Anche in questo caso la divisione della comunità nelle due *partes* che sostengono i rispettivi campioni è vista da entrambi gli aspiranti, ambedue convinti di essere dalla parte giusta, come una rottura dell'unità del *populus* cristiano. Nel IX secolo la dottrina dei tre ordini, *oratores, bellatores, laboratores*, riassume nella tripartizione diventata espressione dell'ordine divino-naturale-sociale e principio gerarchico universale il sempre risorgente particolarismo. Nella sua analogia con l'ordine naturale l'ordine sociale riflette quello divino, anche il potere politico si vi si uniforma in quanto *imitatio ordinis divinarum rerum*<sup>154</sup>. Con s. Tommaso la medesima concezione viene espressa nel rapporto esistente tra *lex eterna, lex naturalis e lex humana*, nel suo caso la condanna del particolarismo partitico si desume implicitamente dalla preferenza riservata alla monarchia, principio di unità, rispetto alla democrazia, fonte di discordia a causa dell'eccessivo frazionamento dei suoi costituenti. Nell'ordinamento civile le contrapposizioni partitiche si consolidano con la nascita del comune e acquisiscono una valenza politica più accentuata strutturandosi nella formazione di una *pars* popolare contrapposta ad una aristocratica. Damiano Palano fa risalire all'epoca comunale lo strutturarsi di una nuova organizzazione politica nella figura del "popolo". Diversamente dal *populus*, che anticamente designava l'assemblea dei cittadini, il lemma, in questa nuova accezione, contraddistingue un gruppo specifico, un ordine cetuale che comprende al suo interno artigiani e professionisti, ma anche salariati, una variegata compagine sociale con propri interessi e richieste di rappresentanza politica. Alla *pars* popolare si contrappone una parte aristocratica che raggruppa le singole consorterie nobiliari e che, al fine di contrastare le nascenti pretese popolari, variamente avanzate, tesse alleanze intercittadine, costituendo un gruppo sociale che oltrepassa la ristretta orbita locale. La divisione in due schieramenti avversi si replica anche con i partiti dei guelfi e ghibellini in lotta per lo scettro imperiale, tale denominazione, inizialmente riservata ai sostenitori delle casate antagoniste dei Welfen di Baviera e degli Staufen di Svevia, passa a designare rispettivamente la

---

<sup>153</sup> D. Palano, op. cit., p. 48.

<sup>154</sup> Ivi, p. 51.

*pars imperii* e la *pars ecclesiae* nella lotta per il potere temporale per poi definire le fazioni che sorgono all'interno delle città a sostegno delle rispettive rivendicazioni. In tutti questi casi la suddivisione in parti è considerata deleteria per le istituzioni a cui si applica, specialmente nell'ambito cittadino, ma cionondimeno accompagna tutte le manifestazioni in cui si esprime la politica che sembra rassegnarsi a rinunciare ad una visione comune per perseguire interessi particolaristici. Una ulteriore frammentazione degli interessi è ravvisabile all'interno stesso delle parti in conflitto, a dispetto di ciò, ogni singola parte tende a configurarsi come *universitas*, il bene particolare diventa allora comune all'interno di quella parte, diventata artificialmente totalità. Anche Dante, guelfo di parte bianca, nella Divina commedia, si produce in numerose invettive contro la divisione in partiti, che egli chiama fazioni, tacendo il fatto che anch'egli appartiene ad una di esse, seppur nell'esilio tornerà solitario a far "parte" con sé stesso<sup>155</sup>.

Potremmo continuare ad elencare le ulteriori divisioni che alimenteranno la vita politica dei secoli successivi senza trovare grandi differenze tra le forme che i partiti, considerati sempre alla stregua di fazioni, replicano con singolare regolarità per promuovere i loro interessi particolari. Così il principio della divisione non diventa meno deleterio con l'avvento degli Stati nazionali, passando attraverso la fase intermedia della signoria. L'intenzione di debellarne la perniciosa influenza, causa di guerre e di rovina, secondo Pio II, l'umanista Enea Silvio Piccolomini, mediante l'assimilazione del corpo mistico della Chiesa con a capo Cristo, con il corpo mistico dello Stato, con a capo il principe, si riconnette al tentativo di ricomporre ad unità il tessuto sociale statale, disgregato dalle formazioni particolari proponendone la lettura in chiave personalistica: lo Stato come *magnus homo*, persona morale unitaria *super partes*, nuovamente portatore del bene comune sulle rivendicazioni parziali ed esclusiviste delle fazioni.

Di Machiavelli abbiamo già segnalato l'ambiguità: contrario nella realtà contemporanea, «le città divise si perdono subito»<sup>156</sup>, la sua opinione cambia nel valutare nella Roma repubblicana i «tumulti intra i nobili e la plebe»<sup>157</sup>, in questo caso espressione e garanzia di libertà. In ultima analisi, pronunciandosi nelle Istorie fiorentine, Machiavelli condanna le sette che, ricercando unicamente il bene

---

<sup>155</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Paradiso, XVII, 52-69.

<sup>156</sup> *Il Principe*, XX, 3.

<sup>157</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4.

privato, svolgono un ruolo negativo per la salute e l'integrità dello Stato. Analoga condanna è espressa dal Guicciardini che, pur criticando per altri versi il conterraneo, si associa a Machiavelli nel condividere la sua contrarietà al sorgere delle fazioni e al loro particolarismo, pregiudizievole per il bene comune. Con il consolidarsi degli Stati nazionali si afferma il principio che ad essi unicamente compete l'esercizio del potere coercitivo, le parti sono considerate corpi sediziosi che intaccano la solidità dello Stato e perciò devono sottomettersi. Esse vengono parzialmente riabilitate da Jean Bodin, nell'assimilazione dei collegi, delle fratrie e di altre analoghe comunità, corpi civili, alla famiglia, corpo naturale, non necessariamente dannose, addirittura incentivate dalla tradizione, sempre che si sottopongano all'unico potere sovrano e vadano d'accordo fra di loro. Quanto siano pericolose le divisioni religiose con i loro risvolti in ambito politico è già stato evidenziato a proposito delle guerre civili seguite alla riforma protestante, con il proliferare di veri e propri partiti che nell'ottica dei belligeranti assumono la vicendevole connotazione e marchio infamante di sette. Al recupero, seppure parziale, dei corpi separati nella vita dello Stato nella visione di Bodin fanno da contraltare le opinioni di Botero, secondo il quale parti e fazioni ne minano invece la stabilità, e lo stesso Althusius che contribuisce alla chiarificazione del lemma dandone una definizione in termini generali e successivamente distinguendo due significati distinti. Per il giurista tedesco la fazione è «la cospirazione e l'aggregazione reciproca di poche e più persone, e l'espressione del dissenso con gli altri cittadini»<sup>158</sup>. Nel significato di difesa della legge e dei diritti dello Stato ha una valenza positiva, nel significato di sedizione e di rivolta è violenta ed ingiusta e «quando è confermata dal giuramento di parte, si chiama congiura», se invece «è fondata su di un patto, si definisce cospirazione»<sup>159</sup>. Nella loro espressione del dissenso, se non funzionali all'interesse dello Stato, le *fractiones* e le *partialitates* sono entrambe accomunate nel discredito che la codifica dei giuristi cinquecenteschi riserva al *crimen lesae maiestatis*, nella variante di *rebellio* e di *seditio*, azioni che rivelano il comune tratto distruttivo nel determinare la lacerazione della *concordia civium*. Il sedizioso viene definito *hostis* e *proditor*

---

<sup>158</sup> J. Althusius, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani* (1603), a cura di C. Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, p.1315, citato da D. Palano, cit., p. 100.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

anche dalla letteratura giuridica successiva<sup>160</sup>. La ragione dell'ostilità da parte della giurisprudenza contemporanea nei confronti delle fazioni è da ravvisarsi nel perseguimento di interessi particolaristici a danno del bene comune coincidente ora con quello dello Stato. Con la nascita degli Stati nazionali, il *bonum commune* di impronta medievale è stato sostituito dall'interesse statale, tutto ciò che insidia la sua unità, che provoca divisione, che non coincide con il suo rafforzamento viene visto come una forza ostile e una minaccia alla sua esistenza. Non vi è posto al particolarismo dei partiti, sette o fazioni che siano, né ha molto credito la loro suddivisione in *bonam* e in *malam partem*, perché il frazionamento di cui sono portatori può sempre mettere in pericolo l'unità dell'intero corpo politico. È questo il motivo che mette d'accordo personalità di paesi diversi, per cultura e per ordinamenti politici, uniti tuttavia dal medesimo interesse a conservare coesione e unitarietà al tessuto statale, così, dopo i giuristi francesi, non si esprimono diversamente gli scrittori politici d'oltremontagna. Bacone estende la sua critica alla faziosità delle parti a quella del principe, che vuole imparziale, a garanzia dell'equilibrio del sistema politico, dimostrando con ciò di aver ben compreso e fatto proprio il pensiero di Machiavelli. Di Hobbes e del suo orrore per le divisioni nella sfera politica abbiamo già detto, lo ricordiamo per ribadire la taccia di illegittimità che riserva alle corporazioni riunite sotto il comando di un'autorità estranea «al fine di propagare più facilmente dottrine e fare un partito contro il potere dello Stato»<sup>161</sup>.

Nonostante l'avversione per le divisioni che ancora evoca, è in questo periodo che comincia ad affermarsi l'uso del termine "partito", anche se soltanto a fini descrittivi, con accenti meno polemici. Si parla allora di un partito del re (*king's party*) con Hobbes, di un partito benedetto da Dio (*the Godly party*) con Cromwell a proposito del *New Model Army*, cui Mario Tronti riconosce «in germe, la forma del partito politico moderno»<sup>162</sup>, anticipatore non della sua versione parlamentare, ma di quella rivoluzionaria, partito di massa a forte impronta ideologica. Verso la fine del secolo XVII dunque, pur persistendo una diffusa diffidenza nei loro riguardi,

---

<sup>160</sup> Philip Andreas Oldenburger, *Tractatus iuridico-politicus de rebuspublicis turbidis in tranquillum statum reducendis*. Genevae, De Tournes, 1678, I, p. 7, citato da D. Palano, cit. p. 102.

<sup>161</sup> «I poteri separati si distruggono reciprocamente l'un l'altro, che cos'altro è dividere il potere dello Stato se non dissolverlo?», *Leviatano*, op. cit., p. 266.

<sup>162</sup> M. Tronti, *Hobbes e Cromwell*, in A. Piazzini, M. Segatori e M. Tronti (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 183-317. Citato da D. Palano, *Partito*, op. cit., pp. 116-117.



comincia a delinearsi uno spazio politico che sarà successivamente occupato dai partiti a pieno titolo. A dar consistenza alla loro affermazione contribuirà l'istituzionalizzazione nella rappresentanza parlamentare, anche se, in questa nuova veste, il loro ruolo non sarà né meno problematico né meno contrastato. Abbiamo già detto dell'ostilità di Bolingbroke nei confronti sia dei partiti che delle fazioni la cui condanna<sup>163</sup> mira a ristabilire l'interesse generale, troppo spesso piegato a favore delle parti in conflitto, nella persona di un re patriota che non abbraccia alcun partito e paternalisticamente incline a fare unicamente il bene del suo popolo. Voltaire distingue tra fazione e partito, condanna la prima come sediziosa e assolve il secondo<sup>164</sup>, invitando i sostenitori delle rispettive parti alla reciproca tolleranza. Anche James Madison distingue tra fazione e partito con ciò confermando, a distanza di qualche decennio e nella lontana America, l'affrancamento del partito dal novero dei fattori destabilizzanti dello Stato, riconoscendo all'istituto della rappresentanza il potere di mitigare lo scontro fra diversi orientamenti politici. Il partito inizia a configurarsi come un elemento di aggregazione e non più di divisione, in tale veste è riabilitato da Burke, nella sua espressione dei desideri del popolo, rappresentando una *honourable connection* nella misura in cui persegue l'interesse nazionale.

La Rivoluzione francese vedrà un incremento nella formazione di ciò che è giocoforza definire partiti, ancorché diversamente strutturati e lontani dalle forme e dai meccanismi della politica attuale, ma, giunta al suo culmine, anche la loro temporanea dissoluzione nell'idea rivoluzionaria e unitaria della volontà generale rappresentata dal popolo. Accomunate dalla medesima ostilità nei confronti del clero e della nobiltà, considerati elementi estranei e parassitari nel corpo statale, le forze vive e produttive della nazione, coincidenti con il terzo Stato, dirigono la loro azione contro il sistema verticistico e le sopravvivenze feudali dell'*ancien régime*. Esse troveranno nell'abate Sieyès e nella sua icastica formulazione<sup>165</sup> le ragioni della loro lotta comune, ma, unite sotto un medesimo ordinamento e dirette ad un

---

<sup>163</sup> «Una fazione è rispetto a un partito ciò che il superlativo è rispetto al positivo: il partito è un male politico, e la fazione è il peggiore di tutti i partiti». Citato da D. Palano, *Partito*, op. cit., p. 128.

<sup>164</sup> «La principale acception de ce terme (*faction*) signifie un *parti* seditieux dans un état. Le terme de parti par lui-même n'a rien d'odieux, celui de *faction* l'est toujours». Voltaire, *Faction*, in *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1756, VI, P. 360.

<sup>165</sup> «Che cos'è il Terzo Stato? Tutto. Che cos'è stato finora nell'ordinamento politico? Nulla. Che cosa desidera? Diventare qualcosa.» Emmanuel Joseph Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, 1789.

unico fine, si divideranno a proposito dei criteri da adottare nella costruzione del nuovo assetto politico. Dall'89 al '99 il tessuto sociopolitico del terzo Stato, inizialmente coeso nel presentare le proprie rivendicazioni, prima fra tutte la votazione per testa, conosce lo sfaldamento in innumerevoli schieramenti, ciascuno dei quali persegue un interesse che, a voler benignamente considerare generale secondo le intenzioni, tuttavia riveste le caratteristiche e le forme della parte politica di riferimento. Si formano così associazioni rivoluzionarie di varie tendenze, all'interno delle quali trovano espressione opinioni politiche ulteriormente diversificate. A tali suddivisioni della società civile, estremamente variegata, fanno riscontro gli schieramenti politici nelle assemblee parlamentari che si succedono rapidamente nell'agone rivoluzionario. Ecco allora la Montagna opporsi alla Palude, le nuove definizioni che contraddistinguono la sinistra e la destra rivoluzionarie, opposizioni che assumeranno via via la denominazione dei capipartito che provvisoriamente le guidano: hebertisti, dantonisti, robespierristi, tante quante sono le personalità che assumono temporaneamente la guida dell'azione rivoluzionaria e che saranno spazzati via in una incessante epurazione delle frange ritenute più morbide.

È difficile non riconoscere a queste formazioni la caratteristica di fazione, nella sua qualificazione più negativa, nonostante la comune matrice patriottica, che i più critici riservano alla pleora di movimenti sorti nel corso del periodo rivoluzionario. Ritenute, a torto o ragione, espressione delle ambizioni personali e delle pulsioni egoistiche dei loro associati, di cui sarebbero testimonianza le lotte intestine e le scissioni che avvengono al loro interno, sono avversate dagli elementi politicamente più intransigenti, cresciuti alla scuola di Rousseau e della sua concezione unitaria della sovranità. Il meccanismo è stato illustrato efficacemente da Gianfranco Miglio: «quando una semplice "frazione di classe politica" lotta *realmente* per il potere, si verticizza, si forma un gruppo ristrettissimo di *veri* capi politici (al limite di una sola persona)» relegando gli altri al ruolo di comprimari. Ogni qualvolta che forze più moderate cercano di impadronirsi delle redini della rivoluzione, per dirigerla secondo i propri criteri ritenuti particolaristici, vengono sopraffatte dal partito più radicale che rifiuta la definizione di parte, ritenendosi tutt'uno con la totalità del popolo e con la sua volontà. Robespierre, denunciato per appartenere alla fazione giacobina, respinge sdegnato l'accusa perché l'unica

fazione alla quale appartiene è quella del popolo, l'unica fazione che ha atterrato le fazioni<sup>166</sup>. Sulla stessa linea si dichiara Saint Just il quale, nel discorso a difesa del compagno accusato ingiustamente, ribadisce la sua avversione nei confronti di ogni divisione, partito o fazione che sia, entrambi criminali in quanto attentano alla sovranità del popolo. Secondo l'ottica rivoluzionaria più radicale e rinnovatrice, la minaccia è rappresentata da ogni organizzazione che insidia l'unità organica del popolo, di qui l'abolizione delle corporazioni e degli stessi club rivoluzionari, passati da iniziali strumenti delle rivendicazioni borghesi a potenziali nemici che tramano contro la nazione. L'esito finale della rivoluzione sarà la trasformazione del popolo nella nazione e di ogni altro elemento ad esso estraneo in nemico, tra i due estremi, nessun'altra partizione a comprometterne l'unità. L'estrema polarizzazione della lotta rivoluzionaria, che vede schierarsi su fronti opposti la *sanior pars* della nazione contro l'intera Europa controrivoluzionaria traduce in pratica l'assunto schmittiano<sup>167</sup> del significato *polemico* delle espressioni e dei termini politici, conferendo concreta realtà alla teoria che dal binomio *amicus-hostis* ricava il fondamento della stessa politica concepita come conflitto. Passati da una crescita esponenziale nella società civile, nella loro veste di club o di associazioni, all'eliminazione pressoché totale nella loro configurazione politica, divenendo tutt'uno con la nazione, quelli che per comodità didattica abbiamo definito partiti, con la loro scomparsa favoriranno la successiva evoluzione politica in chiave cesaristica, con il trasferimento della tanto auspicata unità dal corpo sovrano del popolo a quello di un dittatore.

## 2. La rappresentanza politica

Nel breve e forzatamente sintetico *excursus* che abbiamo riservato alle prime manifestazioni di ciò che andrà successivamente evolvendo nelle forme dei moderni partiti, siamo giunti al punto cruciale segnato dallo scontro rivoluzionario

---

<sup>166</sup> «la fazione a cui appartengo [...] siete voi, è il popolo», Robespierre nel suo ultimo intervento dell'8 Termidoro [26 luglio] 1794. Cit. in Hamel 1870; trad. it. 1870, 532. A sua volta citato da Piero Ignazi, *Party and Democracy: The Uneven Road to Party Legitimacy*, Oxford, Oxford University Press, 2017; trad. it. *Partito e democrazia, L'incerto percorso della legittimazione dei partiti*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 62.

<sup>167</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 110-120.

tra l'idea rousseauiana della democrazia diretta e quella rappresentativa proposta da Sieyès in cui si gioca la partita non solo della moderna democrazia, ma della politica tutta nelle sue forme attuali. È quindi opportuno riservare alcune considerazioni all'istituto della rappresentanza, alla lunga uscito vincitore dal contrasto rivoluzionario con l'idea radicale dell'irrapresentabilità della volontà generale, prima di riprendere l'esame delle forme assunte dai partiti moderni sulle quali si appuntano maggiormente le critiche dell'antipolitica contemporanea.

La rappresentanza, nella forma attualmente in vigore nelle democrazie parlamentari, è un dato, oltre che codificato dal diritto, entrato a far parte della vita dell'universalità dei cittadini i quali, nella veste di soggetti politici, sono chiamati periodicamente ad esprimersi mediante le elezioni a costituire l'organismo parlamentare, soggetto e luogo per l'appunto dove legiferano i rappresentanti del popolo. Questa formulazione, eccessivamente semplicistica nella sua totale assenza di riferimenti tecnico-teorici, se ha il pregio di riflettere l'opinione comune al riguardo, tuttavia nasconde la complessità e «la densità problematica ed aporetica»<sup>168</sup> che sottende<sup>169</sup>.

Tanto scontato quando misconosciuto nelle sue implicazioni meno note il concetto, per la sua adeguata comprensione, va scomposto nelle due articolazioni principali in cui sviluppa i suoi effetti: l'ambito giuridico e quello politico.

Se è vero che il termine trova la sua più pregnante caratterizzazione nella dottrina giuridica, non vi è tuttavia riscontro del suo uso nel diritto romano che, nello *ius civile*, non riconosce la figura del rappresentante, ma semplicemente quella del *nuncius*, organo di trasmissione di una dichiarazione altrui. Il *nuncius* si limitava a riportare la volontà di un altro soggetto, la formula che ne rivela il carattere di semplice messaggero, assimilandolo alla comunicazione di cui è latore, è «*per nuntium, quasi per litteras*». Sembra tuttavia che nella prassi si facesse uso di ciò che era vietato dai codici, la proibizione di *agere alterius nomine* trovava pertanto talune eccezioni nell'uso quotidiano. Tuttavia, le disposizioni allora vigenti, che stabilivano che «*per estraneam personam nihil adquiri possit*», circoscrivevano il

---

<sup>168</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica: Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli 2003, II edizione. I edizione, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, collana Filosofia, 1998.

<sup>169</sup> Se è consentito un riferimento personale relativamente alle problematiche insite nell'apparentemente innocuo concetto di rappresentanza, ricorderemo che Alessandro Biral le riservava l'aggettivo di «micidiale», con ciò lasciando intendere quali insidie si nascondessero sotto la superficie di un concetto diventato prassi consuetudinaria nelle moderne democrazie.

significato del verbo *rapraesentare* all'atto di sostituire, rendere presente, impersonare, raffigurare rendendo visibile, escludendo pertanto il mandato. La stessa figura del *procurator* inizialmente non lo prevedeva, tale ufficio consentiva ad una persona di fare le veci di un'altra, diventandone l'*alter ego*, mediante la procura, negozio giuridico unilaterale. Solo in seguito si distinguerà il *verus procurator*, dotato di mandato, dal *falsus procurator* che ne era privo, con tale distinzione si affermerà anche il significato della rappresentanza come l'azione svolta da un soggetto in favore di un altro, inizialmente in ambito processuale, per estendersi successivamente alle numerose necessità di una società sempre più articolata e complessa. Tralasciando le pur significative implicazioni del concetto nell'ambito religioso, è con il medioevo che il termine di rappresentanza si arricchisce di significazioni ulteriori che lo mettono in più stretta relazione con il tema della personalità giuridica degli aggregati collettivi, considerati persone unitarie, le *universitates* come i comuni o le città, ma anche, al loro interno, le articolazioni in cui si raggruppano le varie corporazioni che costituiscono la società civile. Gli organi di tali aggregazioni cominciano ad essere percepiti e a percepirsi come rappresentanti dei loro costituenti, sebbene tale tipo di rappresentanza debba intendersi ancora di tipo cetuale. A ciò non sono estranee le elaborazioni dottrinarie dei giuristi sia in ambito privatistico, con l'affermazione di Bartolo di Sassoferrato che il «*procurator repraesentat personam domini*», che in quello pubblicistico ad opera di Alberico da Rosate secondo il quale «*magistratus rapraesentat civitatem quem regit*». Rappresentanti sono allora quelli che Maurizio Cotta definisce «coloro che hanno l'autorità di agire al posto di chi non può agire»<sup>170</sup>, va notato tuttavia che questo tipo di rappresentanza si basa su una logica corporativa che non implica necessariamente un mandato, anche se non lo esclude, spesso è unicamente una finzione che consente di prendere una decisione in assenza della totalità dei membri costituenti la *universitas*, simulando una maggioranza che nel diritto medievale rappresenta a sua volta la totalità. Vi è un rapporto di identificazione simbolica tra il rappresentante e il rappresentato, tra la parte e il tutto, che consente di superare lo stallo in decisioni vitali per l'organismo interpellato, assimilando la maggioranza all'unanimità. È ancora all'interno di una

---

<sup>170</sup> Maurizio Cotta, *Rappresentanza*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani (1997), entrambe le citazioni latine precedenti sono tratte dalla medesima voce enciclopedica.

rappresentanza di questo tipo che si riuniscono i tre ordini in cui è articolata la nazione in occasione degli Stati Generali convocati da Luigi XVI alle soglie della rivoluzione. Una rappresentanza cetuale, dove ad essere rappresentata è la volontà degli stati, clero, nobiltà e terzo stato, con un mandato imperativo costituito dai *cahiers de doléances*, che incarnano gli interessi particolari e distinti degli ordini convocati. È questa una rappresentanza diventata obsoleta e incapace di corrispondere alle istanze di rinnovamento provenienti dal terzo stato che si percepisce come l'unico fattore produttivo della nazione e tutt'uno con il popolo. È il medesimo concetto di popolo, diventato nazione e unico depositario della sovranità, a mettere in crisi la rappresentanza di stampo medievale, con il richiamo al tema dei diritti individuali che fa giustizia della divisione in ceti per affermare il principio di uguaglianza della totalità degli uomini. Sono infatti i rappresentanti del popolo francese, come riporta il preambolo, costituiti in assemblea nazionale a dichiarare, al primo articolo, che «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits, les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune». In forza di ciò è ora il singolo individuo a dover essere rappresentato non in quanto appartenente ad un ordinamento preconstituito, ma in quanto soggetto autonomo e dotato di volontà propria. Quale sia questa volontà lo stabilisce a sua volta l'articolo VI che la pone in relazione diretta con la legge: «La loi est l'expression de la volonté générale, tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation...». Il cittadino possiede una volontà propria, ma per essere politicamente efficace deve forzatamente coincidere con la volontà generale, altrimenti rimane una volontà privata, non necessariamente negativa se rimane circoscritta alla sfera personale e non pretende di affermarsi in ambito pubblico. Secondo Sieyès l'interesse individuale non è da disprezzare, esso convive accanto a quello collettivo di cui costituisce l'altra faccia, a dover essere avversato è invece l'interesse di corpo, l'interesse particolare di gruppi preconstituiti che possono sostituire la propria volontà alla volontà generale e la cui forza di pressione è infinitamente più potente di quella dell'individuo isolato. Il tema centrale della moderna rappresentanza è allora ravvisabile nella forma della volontà che caratterizza sia l'ambito giuridico che quello politico, in quest'ultimo, nella formulazione di Sieyès, la volontà generale ha forma rappresentativa ed è dotata di un potere costituente. Con l'elezione avviene

la legittimazione del corpo rappresentativo, senza elezione non vi è rappresentanza, con il voto non si esprime una propria determinata volontà, ma unicamente si autorizzano i rappresentanti a dar forma alla volontà di tutto il popolo. Nel diritto moderno l'istituto della rappresentanza utilizzato nel negozio giuridico prevede invece l'espressione da parte del rappresentante di una volontà propria, sebbene nei limiti in cui gli è stata conferita la rappresentanza a mezzo del mandato, che a sua volta riproduce la volontà del rappresentato. Il rappresentante può agire in nome e per conto del rappresentato, nella rappresentanza diretta, o solo per conto del medesimo in quella indiretta, ma in entrambi i casi l'atto si perfeziona mediante la volontà del rappresentante: non c'è rappresentanza, in senso proprio, se non con la sostituzione della volontà del mandante con quella del mandatario. Questa precisazione è necessaria per chiarire che un medesimo concetto ha implicazioni diverse a seconda dei diversi ambiti in cui trova applicazione. Del resto, come anche ribadito da Gianfranco Miglio «diritto e politica sono da sempre due realtà autonome ed eterogenee»<sup>171</sup>, strutturalmente diverse anche se entrambe finiscono per sovrapporsi inevitabilmente, rimanendo tuttavia irriducibili ad un'unica forma a causa della diversità delle obbligazioni che comportano. La differenza viene espressa con maggiore chiarezza nella lingua tedesca che utilizza due termini diversi per definire la rappresentanza nei due ambiti distinti: *Repräsentation* in quello pubblico, *Vertretung* in quello privato. Non è quindi possibile assimilare la rappresentanza giuridica a quella politica, in quest'ultima è assente il mandato che caratterizza quella giuridica<sup>172</sup>, il mandato infatti è revocabile, mentre nel nostro ordinamento l'eletto rimane in carica per tutta la legislatura. Inoltre, la sua caratteristica precipua è di essere imperativo e vincolante, un mandato libero è una contraddizione in termini, mancando l'oggetto della volontà, una volontà senza disposizioni non è nemmeno tale. Diversamente dal contratto, regolato dal diritto, che quanto più determinato è il suo oggetto tanto più soddisfa al criterio di scambio cui è naturalmente legato, l'obbligazione

---

<sup>171</sup> G. Miglio, *Oltre Schmitt*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 41-47, ora in ID., *Le regolarità della politica, Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, Milano, Giuffrè, 1988, II, p. 755, citato da D. Palano, *Il segreto del potere, Alla ricerca di un'ontologia del "politico"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018, p. 175.

<sup>172</sup> Una voce di dissenso è rappresentata dall'opinione di Sidney Sonnino, sostenitore del suffragio universale, secondo il quale «il deputato è un vero e proprio mandatario» (*Del governo rappresentativo in Italia*, p. 27). Le ragioni a sostegno della teoria di Orlando appaiono più convincenti, oltretutto vincenti, nell'escludere il vincolo del mandato imperativo per i parlamentari eletti. Vedi S. Cassese, op. cit. p. 30.

sottintesa nella rappresentanza politica è indeterminata e globale e più che a garantire l'immediato è volta alla protezione futura. In aggiunta a quanto sopra precisato il concetto di rappresentanza politica non è univoco, essendo indissolubilmente legato al tipo di suffragio in vigore; nel passaggio dal suffragio censitario a quello capacitario e infine universale cambiano anche il significato e i contenuti della rappresentanza. Poiché quest'ultima implica dei diritti, non è affatto ininfluenza la quantità e la qualità dei soggetti riconosciuti depositari dei medesimi, essendo in relazione diretta con l'ampiezza del bacino elettorale. Alla fine, con l'allargamento della platea degli elettori e il passaggio al suffragio universale, si realizza il principio secondo il quale «*quod omnes tangit ab omnibus approbetur*». Tuttavia, questo principio trovava delle resistenze in chi riteneva che un suffragio ristretto fosse garanzia di una scelta migliore, secondo l'opinione che la consapevolezza e la competenza dell'elettore avrebbe avuto una corrispondenza nell'eletto. Tale teoria era implicita nella tesi di Vittorio Emanuele Orlando che negava il mandato nella rappresentanza moderna poiché l'elezione dei rappresentanti non era una delegazione di poteri, ma una semplice designazione di capacità<sup>173</sup> il che determinava l'autonomia dell'eletto rispetto alla volontà dell'elettore. Il mandato era invece implicito nell'antica rappresentanza di tipo cetuale nella quale il mandatario doveva uniformarsi alle disposizioni del mandante e agire conformemente alla sua volontà. La tesi di Orlando, corretta nelle conclusioni, non trova tuttavia corrispondenza nel criterio alla radice del nostro ordinamento basato sulla sovranità popolare. È vero infatti che il deputato non rappresenta unicamente chi lo ha eletto, bensì l'intera nazione, fin dallo Statuto albertino del 1848 (articolo 41), tuttavia la tesi di Orlando è diretta conseguenza della negazione della sovranità popolare: per il giurista siciliano solo sovrano è lo Stato. Poiché il popolo non è titolare del potere costituente, l'elezione ha unicamente il compito di scegliere tra i più capaci, i «*meliores terrae*» e «*legaliores, discretiores, probiores homini*<sup>174</sup>». La riprova di quanto fosse illusorio il criterio capacitario, nell'elettorato attivo e passivo, e di quanto poco abbia trovato applicazione nella realtà, è nella composizione del Parlamento attuale e di quelli delle precedenti legislature di cui abbiamo già dato conto. A poco o a nulla

---

<sup>173</sup> V.E. Orlando, *Principii di diritto costituzionale*, Firenze, Barbera, (I ed.), p. 70, citato da Sabino Cassese, *Il popolo e i suoi rappresentanti*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2019, p. 27.

<sup>174</sup> S. Cassese, *ivi* p. 28.



evidentemente era servito anche il richiamo alla vigilanza ad opera dei partiti da parte di Benedetto Croce, invitati, nella scelta dei candidati, a «fare che ne esca il migliore possibile»<sup>175</sup> al fine di colmare lo *hiatus* fra le masse e le classi dirigenti onde consentire l'ingresso in parlamento dei migliori. Croce definisce l'elettorato una *fictio iuris* che tuttavia non riesce ad eliminare lo scarto tra la volontà dei rappresentanti e quella del popolo chiamato ad elegerli. Del resto, la distanza tra le due è ineliminabile, la rappresentanza politica non comporta l'assunzione della volontà del rappresentato da parte del rappresentante, il rapporto che intercorre tra i due soggetti è di tipo fiduciario, non delegatario. Riprendendo l'immagine del cristallo nella quale Hobbes racchiude sinteticamente il suo sistema politico, Miglio definisce il sistema elettivo rappresentativo un cristallo impuro, perché contraddittorio e generatore di un sistema instabile. La contraddizione insita nel sistema è insanabile, nonostante tutti i tentativi di eliminarla, perché irriducibile è la distanza che separa le due volontà unite soltanto da un rapporto di fiducia. Un tentativo di superare il *gap* viene tuttavia esperito con l'introduzione del suffragio universale e con la funzione capacitaria<sup>176</sup> assegnata ai partiti, nel ruolo di mediatori tra la due volontà originarie, di modo che l'articolazione della rappresentanza, da carattere binario, assume quello di rapporto ternario. Tuttavia, il meccanismo elettorale è in grado di vanificare i pur buoni propositi di chi voglia dare maggior peso alla volontà popolare, se non nell'espressione della medesima, almeno nella scelta dei propri rappresentanti. L'attuale legge elettorale, invece di diminuire, aumenta il divario tra gli elettori e gli eligendi a causa dell'eliminazione del voto di preferenza con l'introduzione di liste bloccate che escludono l'elettore dalla scelta dei candidati per affidarla unicamente al partito. Senza entrare nel tecnicismo dei vari sistemi elettorali, tale circostanza conferisce ulteriore credito all'affermazione di Ortega y Gasset secondo il quale nel suffragio universale non decide il popolo, o le masse nel suo lessico politico, la cui funzione pertanto si riduce all' «aderire alla decisione dell'una o dell'altra minoranza»<sup>177</sup>. Se non bastasse la dottrina giuridica a chiarire che non vi è rappresentanza politica in

---

<sup>175</sup> B. Croce, *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, pp. 289-297, citato da S. Cassese, ivi p. 32.

<sup>176</sup> Il termine "capacità" va qui inteso non in senso assoluto, si tratta di "capacità politica".

<sup>177</sup> J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), trad. it, Milano, SE, 2001, P. 81, citato da S. Cassese, op. cit. p. 33.

senso proprio e quindi che il popolo non agisce mediante i propri rappresentanti neanche quando li indica direttamente<sup>178</sup>, è evidente che con l'introduzione della mediazione partitica lo iato si approfondisca ulteriormente, specialmente quando questi ultimi non godono più della fiducia degli elettori. È dal tradimento delle aspettative dell'elettorato e dall'allentamento del legame sociale che unisce quest'ultimo ai partiti che deriva la crisi di fiducia che caratterizza primariamente l'antipolitica odierna. Era forse con l'intenzione di evitare un esito analogo che la legge Le Chapelier del 1791 eliminava ogni mediazione tra l'individuo e la volontà generale, vietando l'organizzazione e la rappresentazione di corpi particolari, col rimando all'utopia ultrademocratica del popolo quale unico soggetto politico. In realtà, come per la rappresentanza, neanche il concetto di popolo ha significato univoco, esso presenta non poche ambiguità che consentono una sua definizione anche in senso restrittivo, come quella che lo considera una «moltitudine che non esiste come soggetto politico»<sup>179</sup>, in quanto non è personificabile, né è tantomeno rappresentabile una sua volontà, costituito com'è da entità plurime e da interessi divergenti. Una tale concezione non è nuova, essa informa anche la prospettiva di Althusius che rimane ancorato ad una visione di tipo identitario e cetuale, basata sull'ineguaglianza, non riconoscendo al popolo potere costituente, ma unicamente di essere una grandezza costituita, formata da diverse parti ciascuna con una propria volontà da armonizzare nell'opera di governo, ma essa è appunto una concezione arcaica, sebbene ripresa da alcuni ostinati epigoni moderni. Nel suo sviluppo storico, ad una concezione di tipo riduttivo delle capacità potestative del popolo ne è succeduta una che amplia a dismisura la potestà popolare fino ad assegnarle, unico soggetto, l'intera ed esclusiva sovranità<sup>180</sup>. Esaminarne lo

---

<sup>178</sup> S. Cassese ritiene che il lemma "democrazia" nel suo significato letterale di governo del popolo contenga un abuso linguistico e concettuale. Non è mai esistito, né al presente esiste, un vero e proprio autogoverno del popolo, democrazia «non indica un sistema politico nel quale il popolo governa, bensì un'organizzazione di potere di tipo oligarchico, corretta da periodiche elezioni, svolte con forze politiche in concorrenza fra di loro, con numerosi altri istituti e contropoteri diretti a rendere l'esercizio del governo temperato e riflessivo (o controllato)». Op. cit. p. 6. Il medesimo concetto è espresso da J.-J. Rousseau nel Contratto sociale: «Prendendo il tema nel rigore della sua accezione, non è mai esistita una vera democrazia e non ne esisterà mai.»

<sup>179</sup> G. Gemma, *Popolo: moltitudine che non esiste come soggetto politico*, «Rassegna parlamentare», CX (gennaio-aprile 2018), 1 pp. 85 sgg. Citato da S. Cassese, op. cit. p. 43.

<sup>180</sup> S. Cassese, op. cit. p. 8, fa rientrare quello di "sovranità popolare" nei quattro abusi linguistici di cui dà conto nella sua opera: «In realtà, più realisticamente, diritto e cultura inglesi parlano di *parliamentary sovereignty*». Si tratta di una differenza non da poco.

sviluppo ci allontanerebbe troppo dal tema della nostra tesi, ci limitiamo pertanto a prenderne atto quale portato incontrastato dell'idea rivoluzionaria.

Al popolo Sieyès riconosceva il potere committente<sup>181</sup>, di designazione dei propri rappresentanti per l'espressione della volontà generale, con l'intento forse di dare maggior consistenza alle rivendicazioni popolari passandole al vaglio di soggetti culturalmente più avanzati. In seguito, al fine di aumentare ulteriormente il livello di consapevolezza dell'elettorato, inversamente proporzionale all'ampiezza del suffragio, ed evitare l'adozione di decisioni non sufficientemente meditate, i partiti si sono inseriti quali intermediari tra il popolo e i suoi rappresentanti. Non è una concezione pregiudizialmente elitaria quella di Croce che, ravvisando i limiti fisiologici delle "masse elettorali", ne riconosce il diritto di manifestare i bisogni, «ma non certo» quello di «dirigere né suggerire l'opera dei governi»<sup>182</sup>. Il tipo di rappresentanza che ha luogo nelle elezioni moderne con la mediazione dei partiti, intervenuti a supplenza dei limiti costitutivi della base elettorale nel suffragio universale, è definita da Sabino Cassese una «rappresentanza di contenuto», limitandosi ad un riconoscimento dell'elettore nell'azione del rappresentante<sup>183</sup>. Tuttavia, la soluzione adottata non è meno aporetica: i moderni partiti sono diventati autoreferenziali, avendo sostituito il criterio della competenza con quello della lealtà nella designazione dei candidati, aumentando a dismisura le loro dimensioni e il loro attivismo, sottraendo il potere decisionale al Parlamento per concentrarlo nelle loro mani allo scopo di incrementare ulteriormente il proprio potere. È questa la condizione politica che è stata efficacemente definita col termine di partitocrazia, un neologismo dalla paternità contesa, ma divenuto il sintomo di una democrazia degenerata che trova unanime convergenza nella definizione di «eccessivo potere dei partiti che tendono a sostituirsi alle istituzioni rappresentative nella direzione e nella determinazione della vita politica democratica dello stato»<sup>184</sup>. Nei confronti di una tale ingerenza, vissuta come dannosa da buona parte del corpo elettorale, si sono levate le voci di protesta di

---

<sup>181</sup> Ecco un esempio di cui dar conto con il termine "decisione": il riconoscimento al popolo di un potere *ex novo* a partire da ciò che si ritiene debba costituire un suo diritto prima inesistente.

<sup>182</sup> B. Croce, *Ufficio ideale del suffragio universale* (1950), in Id. *Terze pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1955, pp. 289-297.

<sup>183</sup> S. Cassese, op. cit. p. 36.

<sup>184</sup> Treccani, vocabolario on line alla voce "partitocrazia".

coloro che rifiutano il ruolo di seguaci acritici imposto dalla deriva leaderistica imboccata dai partiti moderni. La crisi dei partiti rischia di tradursi in una crisi della democrazia o in una più radicale crisi della politica, date le implicazioni di carattere generale di cui è espressione il termine di antipolitica adottato per definire la contestazione al sistema nel suo complesso. In realtà tutto trae origine dalla crisi del rapporto rappresentante-rappresentato sul quale si è costruita la moderna forma democratica attraverso l'intermediazione partitica. Vi è chi ne ravvisa la causa nella deriva elitista imboccata dai partiti moderni che li ha trasformati in ristrette oligarchie sganciate dall'abituale tessuto sociale di riferimento, incapaci di interpretare i veri bisogni e le aspirazioni della base elettorale, e chi la imputa alla mancanza di democrazia interna, trasferendo all'interno del partito la problematica che ne determina la crisi all'esterno. Le cause sono molteplici, ma in tutte le ragioni addotte è sempre il medesimo concetto di rappresentanza ad andare in crisi e a subire un ridimensionamento sotto gli attacchi dei moderni teorici della democrazia diretta da parte dei pronipoti di Rousseau<sup>185</sup>. Quanto sia pregnante il concetto in questione, quali fraintendimenti nasconda e quali rischi, quali implicazioni sottintenda, abbiamo cercato di chiarire sfiorandone soltanto la superficie. Poiché esso trova la sua maggiore esplicitazione e diffusa applicazione nelle democrazie attuali nella forma assunta dai partiti moderni è ora opportuno, dopo aver esaminato i loro antecedenti, ritornare ad indagarne gli sviluppi nella forma attuale.

### *3. Il sistema delle elezioni e il partito moderno*

Il moderno partito è strettamente correlato all'istituto dell'elezione, ma il principio elettivo non è sempre stato l'unica modalità di selezione di coloro che devono reggere le sorti dell'organismo collettivo di riferimento, sia esso l'antica *polis* greca, o lo Stato moderno, terminali estremi e temporali di una vasta gamma di associazioni che necessitano della ristretta nomina di funzionari incaricati della gestione della cosa pubblica. In passato aveva luogo anche una selezione basata sul sorteggio che si vorrebbe replicare ai nostri giorni allo scopo di evitare il formarsi

---

<sup>185</sup> Il termine è usato da S. Cassese, op. cit. p. 8.

di consorterie interessate più alla promozione dei propri interessi che a quelli della collettività. In passato si lasciava alla sorte l'onere, assai di frequente si trattava di un peso reale, di indicare chi dovesse rivestire, per un tempo determinato, il ruolo vacante nella struttura da amministrare. La casualità era in parte mitigata dal criterio della rotazione, il medesimo che si vorrebbe introdurre ai giorni nostri ad evitare il cristallizzarsi in posizioni di comando<sup>186</sup> e di sfruttamento della relativa rendita, inoltre il sorteggio non impediva che vi fossero comunque dei candidati alla copertura della carica. Secondo Aristotele la turnazione era giustificata dal fatto che nessuno si dimostrava tanto superiore agli altri da dover rivestire il ruolo di governante indefinitamente o per un periodo troppo lungo, essendo inoltre opportuno che tutti si esercitassero a turno nel comando e nell'obbedienza. Nell'antica *polis* il sorteggio trovava inoltre giustificazione nella convinzione che la virtù politica fosse appannaggio di tutti gli uomini e non solo di alcuni e nella corrispondente sfiducia nei confronti della politica come professione, specie da parte dei fautori della democrazia. Nelle intenzioni di questi ultimi la designazione di dilettanti (*hoi idiotai*) alle cariche politiche era la soluzione al rischio di maneggi da parte dei professionisti della politica, assai più navigati ed esperti dei designati occasionali nel saper volgere l'assemblea a proprio esclusivo vantaggio. Il criterio del sorteggio ha avuto nel tempo estimatori e denigratori, presentando vantaggi ma anche inconvenienti, anche in relazione al sistema politico cui doveva essere di supporto: più consono il sorteggio in democrazia, maggiormente indicata l'elezione nell'oligarchia. Su questo convincimento, in epoca moderna, convergono sia Harrington che Montesquieu e Rousseau, ma alquanto paradossalmente le nuove democrazie adotteranno una forma, quella elettiva, che era considerata prerogativa del sistema aristocratico. La teoria della sua matrice religiosa che ravvisa nella sorte l'espressione del volere divino ha avuto per qualche tempo anche autorevoli sostenitori<sup>187</sup>, ma è stata sconfessata dalla critica anche in tempi non recenti<sup>188</sup>. Una ulteriore conferma può essere desunta dal fatto che la *sors*

---

<sup>186</sup> Vedi il Movimento 5 stelle con il limite di due mandati, un principio che comincia ad essere messo in discussione con l'introduzione del mandato zero.

<sup>187</sup> Tra i sostenitori Bernard Manin annovera N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1884) e G. Glotz alla voce *Sortitio* del *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (1907) e inoltre *La Cité grecque* (1928).

<sup>188</sup> Critico si rivela J. W. Headlam, *Election by Lot at Athens* (1891), Cambridge, Cambridge University Press, 1933. Entrambi i riferimenti alla presente nota e alla precedente (196 e 197) sono tratte da

*divinatoria* è stata rimossa, come criterio di attestazione della volontà divina, anche dall'ambito più propriamente religioso ad opera della stessa gerarchia ecclesiastica<sup>189</sup>, ma non è stato avversato il suo uso distributivo, come semplice prodotto del caso. Pertanto, la sua scomparsa nella designazione del personale politico e di quello ecclesiastico non è da attribuirsi al venir meno dell'afflato religioso, ma, assai più prosaicamente, all'affermarsi del principio di legittimità nel criterio del consenso che trova la sua più ampia corrispondenza nel sistema dell'elezione. L'estrazione a sorte non viene più considerata valida ai fini del conferimento della legittimità del governo rappresentativo, ciò che viene ora primariamente affermato col voto è il diritto di acconsentire ad un potere, non quello di ricoprire una carica.

Le prime elezioni moderne si basavano sul principio di distinzione che voleva gli eletti superiori agli elettori, sia per censo, al fine di evitare la corruzione, ritenendola più diffusa tra gli elementi meno abbienti, che culturalmente, per il grado di maggiore istruzione delle élites associata ad una più ampia esperienza e conoscenza delle tematiche politiche e non solo. Entrambi i criteri erano richiesti a garanzia dell'indipendenza degli eletti ed è questa la ragione che vede i primi rappresentanti scelti tra i notabili del luogo, indice che il criterio di superiorità sociale ha temporaneamente la meglio su quello della vicinanza al popolo. Il criterio censitario vigeva sia per l'elettorato attivo che passivo, sebbene fosse più restrittivo per gli eletti e più liberale per gli elettori. Il principio di distinzione comincia ad essere messo in discussione allorché si esamina più a fondo il tipo di rapporto che deve intercorrere tra elettori e candidati ai fini di una corretta rappresentanza, non solo riguardo alla proporzione numerica, ma soprattutto relativamente alla riproduzione degli interessi dei rappresentati. Sulla base di un tale principio si ritiene che vi debba essere una somiglianza o affinità del popolo con i suoi rappresentanti, intesi quali fiduciari ed esecutori della volontà popolare, teoria che trova maggior credito fra i sostenitori del mandato che in quelli fautori dell'indipendenza dei rappresentanti. I due criteri alla base della rappresentanza,

---

Bernard Manin, *The principles of Representative Government*, New York, Cambridge University Press, 1997, trad. it. V. Ottonelli, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 31. Per ulteriori conferme vedi note 46 e 47 alla medesima pagina.

<sup>189</sup> È Onorio III nel 1223 nella decretale *Ecclesia Vestra* a proibire l'uso dell'estrazione a sorte nelle nomine ecclesiastiche, pratica associata nel bando ad altre pratiche divinatorie considerate superstiziose, B. Manin, op. cit. p. 100.

mandato e indipendenza, vengono messi a confronto e approfonditamente analizzati nella serie di dibattiti originati dalla ratifica della Convenzione di Filadelfia del 1787 che pone le basi della Costituzione americana. In quell'occasione non furono poche le voci che si levarono a favore di una rappresentanza che riproducesse «un'immagine veridica»<sup>190</sup> del popolo, attribuendo al concetto il significato di "rassomiglianza" e a quello ad esso collegato di assemblea quello di popolo in miniatura. Il dibattito da circoscritto e interno alla situazione americana si è tuttavia ampliato all'intero mondo politico perché è alla base dello stesso concetto di rappresentanza democratica in tutti i casi ove viga il criterio dell'elezione. Si è lungamente dibattuto circa le risultanze delle elezioni, se esse producano o meno, loro malgrado, effetti distorsivi in senso aristocratico e inegualitario pur essendo espressione di un sistema democratico. Bernard Manin risolve la questione dichiarando che «le elezioni selezionano superiorità percepite e differenze reali»<sup>191</sup>, l'elettore crede che il candidato sia di una qualità superiore alla sua, si tratta di una percezione che troverebbe tuttavia un riscontro nella realtà. Secondo tale teoria, anche se i motivi che inducono alla scelta sono di carattere soggettivo e possono rivelarsi fallaci, si sceglie il candidato che possiede le qualità ritenute indispensabili a primeggiare nell'agone politico e in tal senso considerato superiore. Gli elettori agirebbero in conformità alla percezione della salienza dei candidati la quale, essendo una proprietà contestuale, varia in relazione al tempo e al luogo. Poiché il processo elettorale non è meritocratico la scelta può essere anche irrazionale (*stat pro ratione voluntas*), in questo caso anche la simpatia verrebbe ad assumere una connotazione politica. Gli eletti non sono i veri *aristoi*, ma soltanto quelli ritenuti tali, purtuttavia, secondo Manin, si determinerebbe un saldo attivo tra la base elettorale, considerata di livello inferiore, e gli eletti, percepiti come superiori, il che autorizzerebbe la definizione di aristocratico o elitista al sistema delle elezioni, pur in presenza di un meccanismo democratico. Una tale lettura del metodo delle elezioni e delle sue conseguenze impreviste è in grado di fornire una risposta indiretta alla pretesa teorica che i rappresentanti assomiglino il più possibile al popolo che li elegge. Secondo la teoria di Manin è vero semmai il contrario, anche se il meccanismo di

---

<sup>190</sup> M. Smith, *Speech at the New York Ratification Convention*, 20 giugno, 1788, in Storing, III, VI, 12, 15, citato da B. Manin, op. cit., p. 123.

<sup>191</sup> B. Manin, op. cit., p. 165.

investimento alla base dell'elezione è per lo più inconscio, l'eletto gode di una sopravvalutazione delle sue capacità che ne esclude la possibilità di identificazione con la base elettorale. Questa teoria ha il merito di fornire una risposta al sentimento di estraniamento e di distacco dalla politica che caratterizza l'elettorato al giorno d'oggi e che costituisce uno degli elementi dell'antipolitica odierna. Oggigiorno non c'è nessuna evidenza che gli elettori riconoscano una minima superiorità ai candidati dei partiti né agli eletti al Parlamento, anzi tutt'altro, a leggere le percentuali ovunque in calo degli elettori chiamati ad esprimersi attraverso il voto nelle varie consultazioni. Anche un'analisi superficiale permette di mettere in relazione la disaffezione verso la consultazione elettorale con il venir meno del rapporto di fiducia con i propri rappresentanti, non più sovraordinati rispetto al passato, anche a prescindere dal meccanismo elettorale che di fatto impedisce una scelta libera. Tuttavia, il rischio è quello di scambiare la causa per l'effetto: è indubbio che sia aumentata l'ostilità verso la politica, ma non è ancora del tutto chiaro se l'addebito vada rivolto ai suoi rappresentanti o se sia il discredito che l'ha investita a riversarsi su di essi. Una possibile risposta va ricercata nella successiva integrazione che Bernard Manin offre della sua tesi sulla valenza aristocratica e inegualitaria del sistema delle elezioni. Il nostro Autore riconosce al metodo elettorale «i vantaggi dell'ambiguità»<sup>192</sup>, connettendole alla figura di Giano, il dio bifronte: come quest'ultimo possiedono non una, ma due facce, essendo costituite da due principi opposti, il principio di rappresentanza e quello di identità<sup>193</sup> che danno origine ad effetti diversi al prevalere dell'uno sull'altro. I due principi forniscono esiti opposti, ma sono entrambi presenti nel sistema dell'elezione che, in virtù di ciò, può essere definita una istituzione mista e proprio a causa della sua ambiguità è in grado di accontentare, secondo Manin<sup>194</sup>,

---

<sup>192</sup> B. Manin, op. cit., p. 166.

<sup>193</sup> In estrema sintesi Schmitt riconosce al principio di identità di essere democratico e a quello di rappresentanza di essere aristocratico. Per giudicare nel merito bisogna rifarsi al significato che l'elezione assume nella realtà, in base allo scopo che si prefigge: se deve fondare una rappresentanza è aristocratica, se deve designare un deputato dipendente è democratica, ma una cosa esclude l'altra. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München, Dunker & Humblot, 1928, p. 257; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 338, citato da B. Manin, *ivi*, p. 167.

<sup>194</sup> La nostra conclusione è di segno opposto a quella di B. Manin. L'autore conclude il paragrafo con l'affermazione che «L'ambiguità delle elezioni potrebbe essere una chiave della loro eccezionale stabilità». *Ivi*, p. 174. Dovendo ricercare le cause del sentimento di avversione verso la politica, noi riteniamo invece che tale ambiguità ne costituisca il punto debole sul quale si appuntano le critiche dell'antipolitica. Tuttavia, per non sembrare irriverenti nei confronti del filosofo né troppo assertivi, useremo anche noi il condizionale.



ma anche di scontentare, aggiungiamo noi, chi è chiamato a parteciparvi per eleggere i propri rappresentanti. L'autore riconosce all'acume politico di Carl Schmitt di aver colto, pressoché unico tra i teorici politici moderni, «la duplice natura delle elezioni»<sup>195</sup>, ma di averla erroneamente connessa al rapporto costituzionale che si instaura tra eletti ed elettori. Per Schmitt le elezioni possono essere sia democratiche che aristocratiche, ma l'una possibilità esclude l'altra, mentre per Manin sono ambi-valenti. La possibilità è alternativa e legata al rapporto costituzionale in Schmitt, compossibile è invece, anche se apparentemente contraddittorio, lo *status* democratico/aristocratico delle elezioni nella concezione di Manin, ciò che, una volta di più, esclude che i rappresentanti possano essere «un popolo in miniatura, che pensa, sente e agisce spontaneamente come il popolo nel suo insieme»<sup>196</sup>. Se una tale tesi ha fondamento, e noi riteniamo che lo abbia, non è sull'aspetto democratico che si appuntano le critiche dell'antipolitica attuale, bensì su quello aristocratico. Tutto va per il meglio finché i rappresentanti sono percepiti come migliori degli elettori, anche se in realtà non lo sono, le cose si complicano quando la medesima percezione cambia di prospettiva e ne mette in luce i difetti, reali o presunti che siano. Essendo legati alla percezione, ad operare un discrimine tra la buona e la cattiva politica è sufficiente che gli esiti non siano quelli sperati, o siano anche solo percepiti come inadeguati, se non proprio fallimentari, per mettere in discussione le capacità politiche dei rappresentanti e il loro stesso ruolo e con esso l'intero sistema. È certo che un eccesso di investimento nelle virtù taumaturgiche della politica ne metta in luce i fallimenti e l'inadeguatezza quando i risultati sono inferiori alle attese, ma al suo ridimensionamento non sono estranee, oltre alle aspettative eccessive, gli investimenti sovradimensionati che gli elettori ripongono nei loro rappresentanti. Nel governo rappresentativo il giudizio sull'operato degli eletti è retrospettivo, è il loro comportamento passato ad essere usato come criterio di scelta per futuro. Si giudicano *ex post* le iniziative politiche, ma anche i comportamenti degli eletti e a considerare i dati percentuali di gradimento dei leader politici da parte degli elettori il giudizio non dev'essere molto lusinghiero. Se le aspettative sono deluse sono i rappresentanti ad essere messi in discussione assieme all'intera politica che

---

<sup>195</sup> Ivi, p. 166.

<sup>196</sup> Ivi, p. 169.

non garantisce i risultati promessi o solo sperati. La causa dell'antipolitica odierna è da ricercare in questa spirale dove causa ed effetto si confondono e si autoalimentano vicendevolmente. Per uscire dal circolo vizioso è necessario aprire il capitolo relativo ai partiti politici, giacché è per il loro tramite che avviene la selezione del personale politico e la designazione dei rappresentanti del popolo: quale responsabilità hanno in tutto questo?

Dalla seconda metà del XIX secolo i partiti non sono più considerati un elemento ostativo all'unità e all'efficienza del sistema politico, ma ne diventano parte integrante e costitutiva del governo rappresentativo. Una prima e immediata conseguenza è il declino del parlamentarismo vecchia maniera che dà luogo ad una nuova forma di rappresentanza universalmente nota come democrazia dei partiti. Nel parlamentarismo originario il rapporto di fiducia che lega l'elettore all'eletto è di tipo personale e diretto, a beneficiarne è inizialmente il notabile del luogo, conosciuto e votato per le sue qualità "superiori". Con l'avvento del partitismo invece è il partito a farsi garante della fiducia che l'elettore accorda all'eletto, non si vota la persona, ma il partito ed è quest'ultimo a scegliere chi rappresenterà l'elettore e i suoi interessi. Non è trascurabile infatti l'idea che alla base del costituirsi di partiti differenziati vi sia l'esistenza di visioni politiche e interessi diversi e che all'inizio l'adesione al partito sia pesantemente condizionata dalla stratificazione sociale. Il voto in questo caso è espressione di un'identità portatrice di interessi particolari, ma tuttavia legittimi, legati all'estrazione sociale degli elettori. Poiché la composizione sociale dell'elettorato non è univoca, nascono partiti diversificati con programmi alternativi, ciononostante gli elettori aderiscono alla parte politica più in base ai criteri di identificazione e di appartenenza alla compagine sociale che alla condivisione del programma la cui conoscenza è limitata al gruppo ristretto degli attivisti. A maggior ragione il rapporto che si instaura è di tipo fiduciario, a rinsaldare il quale si vincola il rappresentante alla disciplina di partito che di tale rapporto è ora il garante. È questa la ragione che fa dire a Karl Kausky che «il deputato socialdemocratico in quanto tale non è un individuo libero [...] ma semplicemente un delegato (*Beauftragte*) del suo partito»<sup>197</sup>. In epoca più recente un concetto simile viene

---

<sup>197</sup> K. Kautsky, *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung un die Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1893, p. 111. Citato da B. Manin, op. cit., pp. 234-235.

espresso con minore chiarezza, ma con maggiore radicalità e incisività, perché espresso in termini monetari, dal codice etico allegato allo statuto del Movimento 5 Stelle che punisce il dissenso politico che determini l'abbandono del movimento con una penale di 100.000 euro «quale indennizzo per gli oneri sopraindicati per l'elezione del parlamentare stesso»<sup>198</sup>. Nella versione socialdemocratica il rappresentante gode di un'autonomia limitata dalla disciplina di partito, ben più ampia è la concezione liberale, dove il principio della libertà dell'individuo si estende anche al concetto di rappresentanza, del tutto assente in quella della democrazia diretta e digitale dove il vincolo dei deputati ai dettami del movimento è totale e il dissenso non è semplicemente tollerato. Se è vero che nella democrazia dei partiti il rappresentante non è vincolato alla volontà del rappresentato, ma a quella del raggruppamento cui appartiene e della quale esso solo si fa interprete, tuttavia non può esserne neanche totalmente sganciato. Nonostante ciò è il partito a decidere fino a che punto e in che misura attuare il programma, a decidere le priorità e a stabilire i margini di manovra dei deputati. Invece di essere il partito a farsi carico dei desideri e della volontà degli elettori, sono questi ultimi a doversi uniformare alla volontà del partito. Nelle formazioni politiche ove vige una democrazia interna la discussione, fattore generativo della decisione, si sposta dal Parlamento all'interno del partito, il parlamentare diventa un attuatore della volontà della parte politica che la acconcia in base ai propri criteri, non più a quelli dell'elettorato. In questo caso si registra uno scollamento tra i *desiderata* dell'elettorato e le decisioni assunte a livello verticistico dalle segreterie o dal leader in carica, mentre il Parlamento viene esautorato del suo ruolo di formatore delle opinioni e spogliato della sua natura di supremo decisore. È forse questa la ragione inconscia, assieme a quella più consapevole determinata a combatterne i privilegi, che ha accompagnato, da parte dell'elettorato, la richiesta di una

---

<sup>198</sup> La logica che informa tale principio è di tipo risarcitorio: poiché le spese per le elezioni sono a carico del Movimento, in caso «di dimissioni anticipate dalla carica non determinate da gravi ragioni personali e/o di salute ma da motivi di dissenso politico [...] ciascun parlamentare sarà obbligato a pagare al Movimento 5 Stelle, entro dieci giorni dalla data di accadimento di uno degli eventi sopra indicati, a titolo di penale, la somma di € 100.000 quale indennizzo per gli oneri sopraindicati per l'elezione del parlamentare stesso». Gli altri casi che danno diritto alla pretesa risarcitoria sono l'espulsione dal Gruppo Parlamentare del Movimento e l'abbandono e/o iscrizione ad altro Gruppo Parlamentare. La fonte è il Codice etico del Movimento 5 Stelle, all'articolo 5: "Ulteriori obblighi specifici per i parlamentari italiani, europei e i Consiglieri Regionali eletti sotto il simbolo del Movimento 5 Stelle". Il medesimo concetto è ribadito nello Statuto del Movimento all'articolo 21, punto 5 che sanziona con la medesima penale le dimissioni determinate da dissenso politico.

consistente riduzione del numero dei parlamentari avanzata dal MoVimento 5 Stelle, alla quale la maggioranza dei partiti si è accodata, presentando, una volta tanto, il sentimento popolare, ma solo per perpetuare la propria sopravvivenza: si amputa un arto per salvare il resto del corpo. L'approvazione della legge è a nostro avviso una decisa affermazione dell'antipolitica anche se ha assunto l'aspetto della politica più tradizionale, nel luogo deputato al suo esercizio e nella forma di legge costituzionale. Le motivazioni addotte, e che hanno avuto maggior presa presso il sentimento popolare, sono di carattere economico alle quali si è aggiunta l'intenzione, non troppo nascosta, di colpire i privilegi immotivati di cui godono i nostri parlamentari se confrontati con il trattamento riservato ai parlamentari di altri paesi. A tali ragioni ne va aggiunta una meno evidente, ma a nostro avviso determinante: se le decisioni vengono prese dal partito e i parlamentari non rappresentano più le legittime istanze degli elettori, se ne può fare anche a meno, o quantomeno ridurre il numero al minimo indispensabile. A farne le spese è il criterio della rappresentanza nel suo significato tradizionale, peraltro già sacrificata all'indiscusso predominio dei partiti nell'interpretazione della volontà degli elettori.

La trasformazione del concetto di rappresentante, da portavoce a fiduciario e «agente»<sup>199</sup>, nel senso di creatore del bisogno politico, unitamente alla crisi di mediazione partitica, induce Bernard Manin a definire quella nascente dalle ceneri della democrazia dei partiti come democrazia del pubblico. In questo passaggio, alquanto turbolento come tutte le transizioni, prende corpo il tentativo di stabilire una comunicazione diretta dell'elettore con il leader politico, sempre più fatto oggetto di identificazione immediata, resa possibile dalle nuove forme di comunicazione di massa. Tale riappropriazione delle proprie prerogative da parte dell'elettorato e il reinvestimento in un soggetto alternativo è vista come una delegittimazione della politica in generale e bollata col neologismo di antipolitica quando suonerebbe più opportuno il termine di politica di protesta. Ad essere messa in discussione non è la politica ma soltanto il medium attraverso il quale ha trovato esplicazione sino a questo momento, vale a dire il partito come mediatore del consenso. Ciononostante, l'atteggiamento di sfida alla politica interpretata dai partiti viene visto come un attacco alla politica in toto, perché si crede che non

---

<sup>199</sup> B. Manin, op. cit., p. 251.

possa esservi politica se non attraverso la mediazione dei partiti. Assai illuminante al riguardo appare il discorso tenuto dall'allora Presidente della Repubblica Napolitano in occasione della Festa della Liberazione del 25 aprile 2012 a Pesaro. Il Presidente si scaglia contro i demagoghi di turno che credono che il rinnovamento passi attraverso l'eliminazione dei partiti: «Ci si fermi a ricordare e a riflettere prima di scagliarsi contro la politica». Riconosce che i partiti hanno commesso errori e ne auspica la rigenerazione morale, accompagnata dal riavvicinamento al sentimento popolare con il varo di una legge elettorale «che restituisca ai cittadini la possibilità di scegliere i loro rappresentanti, e non di votare dei nominati dai capi dei partiti [...] ma voler spazzare via *in toto* i partiti è un'altra cosa». La sua appassionata difesa prosegue: «Oggi cresce la polemica con rabbia e si prendono come bersaglio i partiti come se fossero un agente inquinante. Ma rifiutare i partiti in quanto tali dove può portare?». E termina con tono assertorio: «Nulla può sostituire i partiti!», prova ne sia che anche chi in passato si era scagliato contro di essi, per combatterli ha dovuto fondarne uno<sup>200</sup>, «un movimento che divenne naturalmente anche esso un partito e poi, in breve tempo, sparì». Nella visione del Presidente Napolitano la politica si sostanzia unicamente per il tramite del partito, è tale solo se è politica dei partiti. È ancora presto per sapere se le parole dell'ora Presidente emerito abbiano un valore profetico, ma gli ultimi avvenimenti inclinano a crederlo<sup>201</sup>.

Ma allora da dove viene l'ostilità verso i partiti? Che cosa ha determinato la loro messa in stato di accusa? È possibile una politica senza partiti? La causa della crisi attuale è forse da ravvisare nell'ipertrofia assunta dalle organizzazioni partitiche nell'epoca attuale, ma anche nelle nuove forme di comunicazione che hanno messo in contatto diretto il leader con il popolo. È questo il risultato finale, ma non definitivo, di una lunga evoluzione che ha trasformato il partito da costituente ontologico a semplice collettore di voti nella sua recente, ma non ultima, forma di partito di massa. Che cos'era il partito ai suoi esordi, che cosa è diventato e che cosa ancora potrà diventare in futuro è l'oggetto del prossimo paragrafo.

---

<sup>200</sup> Si tratta del Partito dell'Uomo qualunque, fondato da Guglielmo Giannini e di cui si parlerà più diffusamente in seguito.

<sup>201</sup> Di tono completamente opposto la risposta di Beppe Grillo ai risultati delle elezioni regionali di settembre 2020 che hanno visto un forte ridimensionamento del MoVimento 5 Stelle. Il fondatore del movimento ha dichiarato di non credere nel Parlamento ma nella democrazia diretta, in occasione del dibattito col Presidente dell'Europarlamento ha inoltre proposto l'estrazione a sorte dei deputati.

#### 4. Dal partito di massa al partito pigliatutto

Lo sviluppo dei partiti nella loro forma moderna non ha in Europa una storia omogenea, differenze culturali e istituzionali, il retaggio di ordinamenti e di tradizioni nazionali, le molteplici stratificazioni, i diversi livelli di sviluppo nel tessuto socioeconomico dei vari paesi, nonché un persistente monismo variamente declinato, ne hanno condizionato il percorso che ha infine portato alla loro affermazione sulla scena politica europea ed extraeuropea. Non è qui possibile seguire la storia del loro insediamento nei singoli paesi dove hanno trovato infine accettazione, superando non poche resistenze, e definitiva collocazione, entrando a far parte costitutiva e imprescindibile del meccanismo democratico. Quello che si può tentare in questa circostanza è di mettere in rilievo i fattori comuni che hanno contraddistinto la loro affermazione e successivamente i motivi che hanno condotto alla loro critica ed infine al loro rigetto.

Non tutti i partiti avevano inizialmente una rappresentanza in parlamento, il Labour ad esempio uscì «dalle viscere del movimento sindacale»<sup>202</sup> secondo l'affermazione di Ernest Bevin, il politico laburista che iniziò la sua carriera come sindacalista. È la ricerca di una rappresentanza nelle sedi politiche istituzionali ad aggregare forze differentemente attive a livello sociale. Questa precisazione ci permette di individuare l'emersione di una prima macro suddivisione di natura ideologica dal comune fondamento politico nelle due matrici socialista e cristiano democratica che, in virtù dei suoi legami con il mondo cattolico, si caratterizza come partito confessionale. A quanto sembra non vi è relazione diretta tra la nascita dei partiti socialisti, i primi a convogliare le aspirazioni politiche della classe lavoratrice in un partito di massa, e la diffusione del suffragio universale, essendo la loro formazione precedente di svariati anni dalla sua adozione<sup>203</sup>. Sorprendentemente, anzi, è proprio l'assenza di diritti politici, unitamente all'ostilità della politica ufficiale e delle élite dominanti, a rafforzare l'azione dei partiti socialisti che traggono forza ed energia dal coalizzarsi delle forze

---

<sup>202</sup> S. H. Beer, *Modern British Politics: A Study of Parties and Pressure Groups*, II ed., London, Faber & Faber, 1969, p. 113. Citato da Piero Ignazi, *Party and Democracy: The Uneven Road to Party Legitimacy* Oxford, Oxford University Press, 2017. Trad. it. *Partito e democrazia: L'incerto percorso della legittimazione dei partiti*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 114.

<sup>203</sup> La nascita del Partito socialista italiano risale al 1892, quello del Partito repubblicano italiano al 1895.

produttive, a prevalente trazione operaia, sotto la guida di riformatori illuminati. Sono le società di mutuo soccorso, le leghe operaie e sindacali, le cooperative a costituire inizialmente il bacino di raccolta del futuro partito socialista. Un analogo modello di evoluzione è quello che caratterizza i partiti confessionali, con la differenza che la loro nascita è anche una risposta alla dilagante cultura laicizzante. Singolare è quanto avviene in Italia dove, a causa della presenza del papato, la nascita di un partito cattolico subisce un rallentamento per l'ostilità delle gerarchie ecclesiastiche verso la politica che aveva condotto all'unità dell'Italia al prezzo della caduta della Roma papalina. Il *non expedit*<sup>204</sup>, la non convenienza, se non proprio la proibizione del coinvolgimento dei cattolici in politica, viene revocato nel 1919, lo stesso anno di costituzione del partito popolare sorto per contrastare l'affermazione dei partiti socialisti. Dopo le prime difficoltà iniziali, i partiti conoscono una piena legittimazione che si traduce in una loro supervalutazione negli anni compresi tra le due guerre. Autorevoli voci si levano a loro favore nel riconoscere ad essi una funzione essenziale per il sistema democratico, così Max Weber, come pure Hans Kelsen che li definisce i pilastri del sistema politico. Ormai l'identificazione partito - democrazia è totale, peccato che negli anni '20 l'itinerario verso la sua completa realizzazione si arresti proprio ad opera loro, nella duplice versione nazi-fascista e comunista. L'avvento del partito totalitario non può essere considerato un incidente di percorso nella marcia trionfale della forma partito verso la conquista del potere. Tutti gli inconvenienti che i suoi avversari gli riconoscono: irrazionalità, massificazione, dogmatismo e demagogia, sono presenti nella modalità del partito di massa, e sono abilmente sfruttati nel costruire sia la versione fascista che quella comunista. Nato con la promessa di contribuire alla diffusione della democrazia, il partito di massa, nella sua modulazione totalitaria, finisce col sopprimerla, aiutato da quei medesimi elementi strutturali che, lungi dal rappresentare la sua debolezza, costituiscono la sua forza. Sono questi elementi, gli stessi già operativi nella versione totalitaria e che i censori dei partiti hanno annoverato tra i difetti, unitamente al processo di penetrazione dello Stato, che si tenta di sfruttare nella versione democratica di conquista del potere da parte dei partiti attuali. Secondo un'acuta osservazione di Ignazi il partito contemporaneo avrebbe tratto insegnamento dall'esperienza totalitaria e si appresterebbe a

---

<sup>204</sup> Il Sant'Uffizio, nel luglio 1886, si espresse con la formula: «*non expedit prohibitionem importat*».

replicarla, «*inconsiamente*» afferma l'autore a parziale assoluzione dell'azzardo, «*in un contesto completamente diverso e tramite mezzi completamente diversi*»<sup>205</sup>. Ignazi ravvisa un tratto comune tra il moderno partito cartello, caratterizzato da una forte penetrazione nello Stato allo scopo di drenarne risorse e di trarne benefici, con le modalità attuate dal partito totalitario del ventennio, la cui sistematica occupazione dello Stato è giunta al punto di dissolverlo nel partito. Entrambi i partiti, il vecchio e il nuovo, vivono utilizzando le risorse pubbliche e statali per il loro sostentamento, fatto salvo il diverso orientamento politico, l'uno autoritario, l'altro democratico. Se il paragone può apparire azzardato, date le diverse finalità che le due forme partito si sono poste con la loro condotta, di carattere democratico l'una, di stampo totalitario l'altra, è tuttavia sulle medesime modalità di occupazione dello Stato che bisogna soffermarsi per trovare una risposta all'odierna diffidenza nei confronti dello strapotere dei partiti nella gestione della cosa pubblica. Tenendo conto che tutti i partiti desiderano impossessarsi del potere totale<sup>206</sup>, e che per farlo insidiano l'autonomia dello Stato, scientemente o meno, la loro penetrazione odierna al suo interno si è realizzata, diversamente dal passato, a spese di una perdita di contatto con la società. È questo il rimprovero che l'antipolitica avanza nei confronti del gigantismo dei partiti e della bulimia che li caratterizza e che aumenta col progredire della loro delegittimazione. Più il partito invade il tessuto statale e penetra al suo interno, più aumenta il distacco con il tessuto sociale e più ancora, al mancato riscontro della base elettorale, il partito cerca di compensare il suo deficit sociale con l'inasprimento della sua azione di penetrazione all'interno dello Stato. Tale processo ha assunto ai nostri giorni proporzioni macroscopiche, al punto da raccogliere le critiche di vasti strati della popolazione, a prescindere dall'orientamento politico, ma all'inizio della ripresa democratica, al termine del secondo conflitto mondiale, i partiti conoscono quella che Ignazi ha definito la loro età dell'oro<sup>207</sup>. Per un tempo seppur breve, seguito al blocco totalitario e alla

---

<sup>205</sup> Piero Ignazi, op. cit., p. 130, il corsivo è dell'autore.

<sup>206</sup> Quella di Salvini che in un'intervista reclamava pieni poteri per «fare quello che abbiamo promesso», seppure voce dal sen fuggita, è il desiderio inconscio e inconfessabile di ogni leader politico. ([youtube.com/watch?v=PxBd5gcz-J8](https://www.youtube.com/watch?v=PxBd5gcz-J8))

<sup>207</sup> P. Ignazi, op. cit., p. 145-146. L'età dell'oro del partito e il suo declino è il titolo del capitolo quarto, esso riprende una definizione di Katz e Mair (a cura di), *How Parties Organize: Change and Adaptation In Party Organisations in Western Democracies*, London, Sage, 1994, p. 2.



tragedia bellica, i partiti raggiungono la loro duplice *acmé*, sia nel senso dell'accoglienza da parte di una società che aveva riconquistato libertà e autonomia, che dal punto di vista organizzativo, alla riuscita del quale non era estraneo lo stesso modello totalitario preso a riferimento dal recente passato. La libertà riconquistata è allora messa in relazione diretta con il multipartitismo, il ripristino della democrazia non è pensabile se non per il tramite del pluralismo partitico, come riconosce lo stesso Schattschneider<sup>208</sup> che elabora le sue riflessioni in un contesto democratico e pluralistico, inattaccato dalla *reductio ad unum* del partito totalitario. Prima di lui James Bryce faceva derivare l'inevitabilità dei partiti dalla considerazione che «nessuno ha dimostrato come il governo rappresentativo potrebbe funzionare senza di loro»<sup>209</sup>. Ciononostante, all'iperpoliticizzazione postbellica e al rinnovato impegno dei partiti, rimasti per lunghi anni silenti nell'epoca del partito unico, fa riscontro un fronte avverso alla stessa politica. La ragione dell'emergere di un fastidio, se non di vera e propria ostilità, in alcune frange sociali, va ricercata nell'eccessivo impatto della politica nella nuova temperie democratica. La politica non era mai venuta meno neppure nella monocultura fascista, seppure declinata a senso unico, anzi ne costituiva il nucleo centrale al punto dal provocarne una sorta di "sacralizzazione". Proprio tale eccesso di investimento simbolico, peraltro artificialmente indotto, o per meglio dire, imposto, è ciò che provoca in una parte della società liberata dal giogo fascista una crisi di rigetto verso di essa e i suoi alfieri, i partiti. Alla rinnovata passione e all'impegno politico di una parte fa pertanto riscontro il disimpegno e il rigetto di un'altra, tutt'altro che residuale a considerare il successo editoriale ottenuto dal settimanale "L'Uomo Qualunque"<sup>210</sup> e dal libro "La Folla", edito nel 1945 e diventato presto il manifesto dell'antipolitica, usciti entrambi dalla penna del pubblicista Guglielmo Giannini. A dar corpo e consistenza al dissenso non doveva essere estraneo il sentimento «populista, antisistema e antipolitico tradizionalmente radicato nella cultura politica italiana»<sup>211</sup>, ma la disaffezione nei confronti dei partiti trova riscontro anche oltre i confini nazionali e si sostanzia in

---

<sup>208</sup> «La democrazia moderna è impensabile se non in termini di partiti politici» E. E. Schattschneider, *Party Government*, New York, Rinehart, 1942, citato da P. Ignazi, op. cit., p. 148.

<sup>209</sup> James Bryce, *Modern Democracies*, 1921.

<sup>210</sup> Il settimanale esce per la prima volta a Roma il 27 dicembre 1944.

<sup>211</sup> P. Ignazi, op. cit., p. 152.

una presa di distanza dalla stessa politica. Nell'immediato dopoguerra, in Germania con la *Stunde Null*, l'ora zero della rinascita tedesca pensata in chiave antipolitica, ma ancora in periodo bellico in Inghilterra e come abbiamo visto anche nell'Italia parzialmente liberata, il sentimento antipartitico trova accoglienza in una parte non trascurabile della società civile<sup>212</sup>. Ciononostante, appare subito chiaro che l'opera immane di ricostruzione morale e civile non può prescindere dalla presenza di una, seppur minima, struttura organizzativa e che gli unici in grado di assicurarla sono i nuovi partiti di massa visti ora come gli strumenti indispensabili alla realizzazione di una solida e duratura democrazia. Del resto, con la caduta del regime, la prospettiva di un ritorno alla democrazia appariva inevitabile anche a chi con esso aveva instaurato un rapporto di collaborazione e tratto indiscutibili vantaggi. In Italia il ruolo della Chiesa nel consolidamento del regime fascista era stato tutt'altro che secondario, venendo a mancare il vicendevole supporto, dei cattolici al regime e del regime alla Chiesa, ma non la pretesa da parte di quest'ultima di esercitare nei confronti dei fedeli un ruolo di direzione e orientamento, essa indirizzerà i propri "sudditi"<sup>213</sup> nelle schiere del partito confessionale per eccellenza, divenuto l'espressione della loro unità politica per oltre 50 anni: la Democrazia Cristiana. L'identità religiosa diventa pertanto un elemento fondante della politica, alla fondazione del partito cristiano fa riscontro, sul piano del laicismo più spinto, ma non per questo esente da slanci fideistici al punto da mutuarne la terminologia, un orientamento speculare a quello cattolico nelle forme del partito comunista. Come il partito cattolico quello comunista ha il suo vangelo, l'ideologia bolscevica e leninista, e i suoi martiri, i lavoratori sfruttati e sacrificati sull'altare della produttività e dei profitti borghesi. Fede e martirio sono il binomio che accomuna entrambi; se è chiara ed evidente la matrice religiosa del partito confessionale non lo è da meno quella sacrale implicita nel "partito nuovo", come lo definì Togliatti. Agli iscritti è richiesta un'adesione convinta e profonda, non un semplice sostegno elettorale, l'accesso è regolato da rigide procedure, sia allo scopo di evitare infiltrazioni, ma anche e soprattutto di saggiare la fede e le

---

<sup>212</sup> «Nel 1942 (in Inghilterra) il 48% dei civili aveva espresso mancanza di fiducia verso tutti i partiti», P. Ignazi, op. cit., p.151, che a sua volta cita S. Fielding, *the second World War and Popular Radicalism: The Significance of the «Movement away from Party»*, in «History», LXXX, n. 258, pp. 38-58.

<sup>213</sup> I cristiani sono definiti sudditi della Chiesa nel Catechismo per gli adulti del Cardinale Gasparri, un tale *status* presuppone evidentemente il dovere dell'obbedienza. P. Gasparri, *Catechismo cattolico*, Brescia, 1932, p. 120.

convinzioni dell'aspirante. L'identificazione col partito è totale, la fiducia che vi si ripone è tale da farvi completo affidamento, in risposta è il partito a farsi carico dei suoi proseliti, dalla culla alla tomba. Entrambi i partiti possiedono la verità, o credono di possederla, quello che si definisce cristiano perché la riceve dall'alto, attraverso la mediazione della Chiesa, tutt'una con la Verità, il partito comunista la ricava dalla dottrina marxista leninista insieme alla promessa che l'investimento della fede nel partito nel presente condurrà alla realizzazione del comunismo nel futuro. Il fedele comunista vive nell'attesa messianica dell'avvento della società nuova, come il suo antagonista del resto, ma il suo traguardo è saldamente ancorato a questo mondo. Il conflitto che si appalesa tra i due maggiori partiti del dopoguerra è uno scontro di fedi più che un confronto politico che vede fronteggiarsi due popoli in aperta opposizione, separati da visioni inconciliabili che non è eccessivo definire entrambe confessionali se non addirittura religiose. Dopo la breve stagione della Costituente, profondi solchi e alte barriere si levano tra i due schieramenti, nella Chiesa con la mobilitazione del clero e dell'associazionismo cattolico e la costituzione dei Comitati civici in funzione anticomunista<sup>214</sup>, nel partito avversario con la dipendenza dal modello sovietico e l'acritica adesione alla disciplina bolscevica in chiave anticattolica e anticlericale. Entrambi gli atteggiamenti, seppur caratterizzati dalla loro intransigenza ed esclusivismo, tuttavia hanno costituito la modalità attraverso la quale le masse hanno avuto accesso alla politica, «dando loro una cultura funzionale alle due istituzioni, la Chiesa e il Partito, cui facevano capo»<sup>215</sup>. La politica dell'immediato dopoguerra, nonostante qualche episodio di insofferenza di cui abbiamo peraltro dato conto, è ancora dominata dai partiti e la partecipazione degli elettori alla vita politica del paese è massiccia. La partecipazione alle politiche del 1953 registra un ulteriore aumento dal 92,23% della consultazione precedente, raggiungendo la massima espansione di sempre col 93,84% e si attesta per tutti gli anni 60/70 intorno al

---

<sup>214</sup> Il muro più alto e impenetrabile che rende impossibile il dialogo è costituito dal decreto della Congregazione del S. Ufficio del 1949 e approvato dal papa che infligge la scomunica a chi, iscritto o no al Partito comunista, ne ammette la dottrina marxista, atea e anticristiana e ne fa propaganda. È inoltre considerato «peccato grave: iscriversi al Partito Comunista; favorirlo in qualsiasi modo, specie col voto; leggere la stampa comunista; propagare la stampa comunista». Indicazioni tratte da un avviso pubblicato dalla Curia Vescovile di Piacenza, fonte ignota.

<sup>215</sup> Giovanni Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra: Memoria storica, ideologica e lotta politica*, Studi storici, anno 38, No. 4, Pubblico e privato nella storia americana novecentesca, ott.-dic. 1997, pp. 951-991, pubbl. Fondazione Istituto Gramsci.

93%. Solo a partire dagli anni Ottanta si registra un lieve ma costante calo sino a toccare il minimo nell'ultima consultazione del 4 marzo 2018 con il 72,94%<sup>216</sup>. La ragione sia dell'elevata partecipazione degli inizi, che del decremento successivo, va ricercata nel tipo di rapporto intrattenuto dagli elettori con i partiti che li rappresentano. Come abbiamo cercato di dimostrare, prendendo ad esempio i due maggiori partiti italiani del dopoguerra, il processo di identificazione elettore partito, agli inizi, è totale al punto che quest'ultimo diventa il suo costituente ontologico in chiave politica: si è comunisti, come si è democristiani, non semplicemente si vota il partito cui si appartiene. Il concetto trova una conferma nell'analisi che Colin Crouch riserva al «ruolo dell'affiliazione di partito ai fini dell'affermazione delle identità» significativa per la sua importanza «forse ancor più che della promozione degli interessi»<sup>217</sup>. L'appartenenza politica diventa un fattore identitario, con la conseguenza che l'ostilità non si limita alla competizione elettorale, ma l'avversario diventa il nemico da combattere nella vita quotidiana.

Lo sguardo insistito nei riguardi della situazione italiana non ci esime dal dare una rapida occhiata alla situazione europea che ci rimanda ovunque un ritorno dei partiti dopo l'interruzione bellica, sia nei paesi totalitari che in quelli occupati. Seppur con gradi diversi di intensità la loro rinascita è ovunque attestata dalla ripresa dell'attività politica, maggiormente condizionata dalle forze di occupazione nei paesi germanici dove più ampia era stata l'adesione al nazismo. Il modello vincente è quello del partito di massa che trova la sua maggiore esplicazione nella versione socialista e in quella confessionale. Entrambe le versioni si caratterizzano per l'opera di integrazione sociale svolta a favore delle masse, ma in seguito troveranno un ostacolo nel processo di secolarizzazione seguito al miglioramento delle condizioni socioeconomiche e al progresso tecnologico. Il processo di erosione del sentimento religioso è da considerarsi tra le maggiori cause del ridimensionamento dei partiti confessionali, ma provoca un corrispondente disincanto anche nei partiti della sinistra i cui valori, dapprima considerati non negoziabili, vengono messi in discussione dall'incipiente pragmatismo di una

---

<sup>216</sup> Alle elezioni politiche del 18 aprile 1948 su 29.117.554 elettori i votanti furono 26.855.741 con una percentuale dei partecipanti del 92,23. I due partiti presi a riferimento dello scontro ideologico furono i maggiori beneficiari dei consensi dei votanti, riportando la Democrazia Cristiana una percentuale del 48,51, il Fronte Democratico Popolare il 30,98%, terzo partito l'Unità socialista col 7,07%, residuali gli altri partiti.

<sup>217</sup> Colin Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 137.

classe operaia divenuta meno ideologica e maggiormente incline a identificarsi con i valori borghesi. La laicizzazione della politica in ambito cattolico e la deideologizzazione in quello comunista non provoca ancora una disaffezione nei confronti dei partiti che tuttavia rispondono alle trasformazioni sociali in atto con un cambio di strategia. La trasformazione da partito di massa a partito pigliatutto ha la funzione di recuperare quella parte di elettorato che non si identifica più col partito a livello ideologico o di classe, ma che tuttavia non può prescindere del tutto per la tutela dei propri interessi. Il processo di integrazione dell'elettorato alla nuova forma partitica avviene mediante l'allargamento della base dei referenti anche ai non iscritti e ai più tiepidi dal punto di vista ideologico, allo scopo di massimizzare il consenso ed ottenere maggior potere.

Il nuovo modello di partito nato dal dissolvimento del partito di massa è stato definito *catch-all*<sup>218</sup> o *big tent*, dove entrambi i termini ne definiscono le proprietà principali nell'allargamento della base elettorale, ottenuta mediante l'attenuazione o l'occultamento della componente ideologica, l'abbandono delle posizioni estremistiche e il diffuso proselitismo. Ciò avviene a spese della diversificazione dell'offerta politica, che in taluni casi porta a forme estreme di consociativismo, sebbene in Italia l'esistenza di un forte blocco comunista ritardi di molto una tale pratica. Fatte salve alcune caratteristiche basiche di tipo identitario ineliminabili, i partiti finiscono per assomigliarsi tutti nella proposta di programmi simili, al punto che potrebbero essere tranquillamente scambiati l'uno con l'altro. La mutazione genetica del partito di massa nel partito pigliatutti, secondo Kirckheimer, il suo analista più accreditato, non è da ascrivere ad una scelta consapevole da parte dell'élite politica, ma alle trasformazioni sociali che sono seguite al cambiamento del sistema produttivo. Inizialmente il processo di laicizzazione del pensiero, politico e religioso, ha condotto alla riduzione dell'impegno diretto dei cittadini in politica, successivamente, con la progressiva scomparsa della società industriale,

---

<sup>218</sup> Il termine *catch-all party*, assegnato dal politologo Otto Kirckheimer alla nuova dimensione ecumenica assunta dai partiti politici, è stato tradotto in italiano col neologismo "partito pigliatutto". Gianfranco Pasquino ne propone la resa dell'aggettivo al plurale "pigliatutti", ritenendo che sia maggiormente aderente alle intenzioni e allo spirito dell'organizzazione quella di intercettare il voto della più ampia platea degli elettori che non di occupare tutti gli spazi politici impossessandosi delle leve del comando, come può sembrare ad una prima distratta interpretazione. Non è escluso che ciò possa essere nelle intenzioni del partito, ma tale atteggiamento va ascritto al suo ulteriore sviluppo nel partito cartello. Per tale ragione preferiamo la traduzione "pigliatutti" a quella canonica al singolare, a nostro sommo parere fuorviante.

viene meno anche il contesto sociale e produttivo di riferimento del vecchio partito, conseguentemente è inevitabile il suo adattamento alla nuova temperie sociale rappresentata dalla società postindustriale, caratterizzata da una diffusa prosperità e dal minor impatto delle ideologie nella scelta elettorale.

«I cambiamenti nella società hanno modificato modi e comportamenti dei cittadini e di conseguenza le funzioni svolte dai partiti»<sup>219</sup>. Nel processo di trasformazione sociale subisce uno svuotamento il patrimonio culturale e storico del partito, diventa più importante intercettare il consenso e quindi il voto che l'adesione ai suoi principi costitutivi e l'identificazione con esso, pertanto l'attività del partito si concentra principalmente sul momento elettorale. Per compensare il calo degli iscritti, il diminuito coinvolgimento emotivo e una minore fidelizzazione, i partiti ingigantiscono la loro struttura interna e l'apparato burocratico con l'intenzione di recuperare il consenso perduto, ma in realtà scavano un solco sempre più profondo tra loro e la base sociale. Man mano che i partiti accrescono a dismisura le loro dimensioni interne, talvolta con l'aiuto di flussi di denaro di dubbia provenienza, la percezione di essi da parte dell'elettorato quali centrali di potere e dispensatori di privilegi per i propri dirigenti o sostenitori aumenta. Il partito, rafforzando in modo esponenziale i suoi apparati e allargando la sua influenza all'intero perimetro dello Stato e dell'intera società civile, occupando posizioni, distribuendo prebende e sinecure, aumentando *patronage* e clientelismo, diventa autoreferenziale e perde il contatto con i suoi referenti istituzionali, i cittadini: come ha sintetizzato, ma acutamente, annotato Piero Ignazi, intitolando così la sua opera, il partito diventa una «forza senza legittimità». Se al partito difetta la legittimazione è allora l'intera classe politica che in esso si compendia e riflette ad assumere agli occhi dell'opinione pubblica quelle caratteristiche elitarie in senso deterioro che ne fanno oggetto di critica e di rigetto. Fondamentale alla sua sopravvivenza diventa allora l'opera di ricerca del consenso attraverso vere e proprie strategie di *vote-seeking* e di *marketing*, mentre si tenta di compensare la diminuzione di *appeal* con il perfezionamento di strumenti volti a sondare le opinioni e le tendenze dell'elettorato, basando su di esse l'offerta politica. Sondaggisti e *spin doctors* sono le nuove figure incaricate di intercettare il voto di una platea elettorale fattasi più critica e disincantata, ma anche più manipolabile,

---

<sup>219</sup> P. Ignazi, op. cit., p. 183, il corsivo è dell'autore.

venendo a mancare solidi punti di riferimento ideologici, da parte dei nuovi mezzi di comunicazione, diventati mezzi di persuasione di massa. Il dibattito politico si riduce ad essere un mercato elettorale, pessima espressione, ma sintomatica dello stato dell'arte, dove si incrociano domanda e offerta, e dove si fronteggiano, da una parte, elettori sempre più disillusi, e dall'altra partiti sempre più agguerriti, decisi a colmare il *gap* comunicativo con l'offerta di programmi sempre più nutriti e sostanziosi, ma, proprio per questo, irrealizzabili. Le promesse elettorali si fanno sempre più mirabolanti, dal milione di posti di lavoro del 1994, alle dentiere per tutti del 2014, la politica dell'imbonimento televisivo elevata ad arte, nutrendosi di slogan, perde in profondità, ma guadagna in efficacia raccogliendo i voti di un elettorato rassegnato a votare il meno peggio<sup>220</sup>. In questa gara al rilancio, nel tentativo di perpetuare e rinsaldare la loro posizione di dominio, i partiti «offrono [...] denaro e potere»<sup>221</sup>, il primo proviene dai finanziamenti pubblici, ma non solo, anche e per un periodo non breve, da fonti alternative e non sempre legali o spontanee, il secondo dall'occupazione sistematica delle posizioni apicali nei gangli dello Stato e della società civile. La vecchia e romantica immagine del politico disinteressato al denaro e interessato soltanto alla causa viene sostituita dal politico di professione, lautamente retribuito per i suoi servizi e, dal partito di riferimento, premiato alla fine del suo mandato con qualche incarico ben remunerato nel consiglio di amministrazione di qualche società pubblica o di qualche partecipata. Per quanto possa apparire semplicistica, ma non scarsamente documentata, la risposta al senso di estraniamento dell'opinione pubblica verso la politica dei partiti è da attribuire a una tale prassi che li vede impegnati più sul fronte della propria autoconservazione e dell'allargamento dei propri privilegi che su quello dei cittadini e delle loro legittime aspettative. *Sic stantibus rebus* è da meravigliarsi non tanto del discredito di cui sono unanimemente circondati, quanto del fatto che continuano ad avere un seppur minimo consenso. Questo stato di cose induce a fosche previsioni per il futuro dei partiti e della democrazia, ma

---

<sup>220</sup> Montanelli alle elezioni del 1976 così invitava gli elettori a scegliere tra il "regime" comunista e la libertà: «Turatevi il naso ma votate DC». A distanza di più di quarant'anni Matteo Renzi, ancora segretario del Partito democratico, in un'intervista al Mattino del 18 febbraio 2018, invitava a fare altrettanto, sostituendo la DC col PD alle elezioni del 4 marzo 2018.

<sup>221</sup> P. Ignazi, op. cit., p. 273.

nel frattempo, come con felice metafora indica Ignazi, nonostante i fischi del pubblico «la rappresentazione continua»<sup>222</sup>.

### *5. La teoria elitistica alla base della crisi dei partiti*

Per ovvie ragioni di sintesi non è stato possibile in questa sede seguire l'intero sviluppo storico della forma partito dalla ripresa postbellica ai giorni nostri, si è cercato tuttavia di individuare le cause principali del loro iniziale successo, ma ancor più del recente declino nella considerazione degli elettori, i loro giudizi naturali, raccogliendo in un'unica visione d'insieme realtà assai diversificate. È del tutto ovvio che non si possono condensare esperienze tanto diverse in un unico modello di riferimento senza incorrere in qualche eccesso di schematizzazione o di involontaria semplificazione. Tuttavia, il panorama che ne è risultato è così desolante, e talmente diffuso, da risultare unitario pur nelle differenze, al punto di aver stimolato le riflessioni di studiosi di varia estrazione e provenienza, tutti convergenti nel registrare uno scollamento generalizzato tra i partiti attuali e i cittadini a livello globale. È legittimo chiedersi a questo punto se quanto è accaduto sia stato inevitabile e quanto di tale esito sia responsabile il partito e quanto invece l'elettore. La medesima domanda se la pone Piero Ignazi, seppur formulata in modo diverso: «chi è cambiato di più nel rapporto partito-membro? L'iscritto o il partito?»<sup>223</sup>. Se appare chiara la responsabilità dei partiti di aver imboccato una china che ha condotto al disamore per la politica, siamo certi che i cittadini siano esenti da colpe? I partiti e i loro dirigenti sono stati accusati di essere diventati una élite e di aver perso il contatto con i loro referenti istituzionali, ma il concetto di élite non è in sé necessariamente negativo. Alle élite Ortega y Gasset aveva affidato la responsabilità, da esse stesse accettata e condivisa, di elevazione del livello culturale della civiltà, messo in pericolo dalla ribellione delle masse. A distanza di tempo i termini della questione si ribaltano, a ribellarsi non sono più le masse, ma le élite. Christopher Lasch attribuisce la crisi delle moderne democrazie liberali proprio al loro disimpegno dal lavoro

---

<sup>222</sup> P. Ignazi, op. cit., p. 274.

<sup>223</sup> Ivi, p. 273.



produttivo in seno alla società e il loro isolamento in un'iperrealtà autoreferenziale, lontana dai temi e dai problemi della gente comune<sup>224</sup>. Va chiarito che con il termine *élite* Lasch intende i gruppi di potere che condizionano la politica e le impongono l'agenda. La valenza politica di tali gruppi di pressione, ancorché indiretta, è tuttavia determinante nel condizionare le scelte governative dei singoli paesi in un sistema globalizzato. Le élite contemporanee avrebbero perso «il contatto con la gente normale»<sup>225</sup> avendo «perso la fede nei valori dell'occidente»<sup>226</sup>, prodigandosi nella produzione di un unico elemento, che, a causa della sua ineguale ripartizione a livello planetario, è anche la causa della crisi democratica in atto: il denaro. Il tema è ancora una volta quello delle disuguaglianze, l'eccesso di denaro da parte delle classi privilegiate produce il loro isolamento dal resto della società, dalla vita comune, e compromette l'uguaglianza civica e sociale. Che cos'hanno in comune le élite, accusate da Lasch di aver tradito il loro mandato nei confronti della società civile di cui avrebbero dovuto essere la spina dorsale, con i partiti moderni, accusati dagli elettori di essere diventati per l'appunto delle élite, se non la medesima condizione di separatezza e perdita di contatto con i propri referenti istituzionali? Ciò è avvenuto per entrambi a causa del loro concentrarsi su un unico elemento, elevato ad obiettivo primario a discapito di tutti gli altri: il denaro per le élite sociali e il potere per i partiti. Entrambi gli elementi, denaro e potere, sono stati fatti oggetto di un super investimento che ha provocato la divisione in ciascuno dei rispettivi ambiti di riferimento con conseguente danno alla coesione sociale. La condizione di separatezza e di scollamento del partito moderno dalla società civile produttiva è stata paragonata a quella verificatasi durante l'*ancien régime* tra aristocrazia e terzo stato. Marco Revelli<sup>227</sup> accomuna la situazione dei partiti moderni al discredito che negli anni Settanta del Settecento aveva colpito l'aristocrazia francese, non in quanto tale, come corpo riconosciuto dello Stato, ma in quanto sterile sopravvivenza di prerogative e privilegi diventati odiosi perché ormai sganciati dalle funzioni che li giustificavano in passato. La colpa che accomuna

---

<sup>224</sup> Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York-London, W.W. Norton & Company, 1995, trad. it. *La rivolta delle élite: Il tradimento della democrazia*, Vicenza, Neri Pozza, 2017.

<sup>225</sup> Ivi, p. 11.

<sup>226</sup> Ivi, p. 33.

<sup>227</sup> Marco Revelli, *Finale di partito*, Torino, Einaudi, 2013, p. 94.

l'antica aristocrazia francese alla nuova *noblesse de court* partitica è l'incapacità di mediare tra passato e presente, facendo oggi pagare alla società civile i costi della propria organizzazione politica. È innegabile che i partiti siano diventati un'élite, come è naturale che sia, a dar credito alla tesi di Robert Michels della legge ferrea dell'oligarchia, sarà quindi opportuno spendere qualche parola per illustrare la controversa teoria della «classe politica» di Gaetano Mosca, alla base della teoria elitistica che condivide con altri autorevoli autori, segnatamente Vilfredo Pareto, con il quale ebbe una controversia relativamente alla sua primogenitura, e Robert Michels.

La teoria elitistica, per definizione avversa alla concezione democratica, viene giustificata dal suo precursore ed esponente di spicco, Gaetano Mosca, attraverso una semplice presa d'atto: indipendentemente dal regime politico vigente, il potere è saldamente nelle mani di una minoranza organizzata. Il principio di legittimazione del potere, nel lessico del nostro autore la "formula politica", dopo la lezione rousseauiana e la sua messa in pratica rivoluzionaria, è fatta risiedere nella sovranità popolare, dato acquisito e unanimemente accettato, ma inficiato di una componente mitica che non trova alcun riferimento nella realtà. Lo stato delle cose ci rimanda una situazione ben diversa: la realtà empirica è quella di una minoranza organizzata, la classe politica, che domina e dirige una maggioranza priva di organizzazione e di potere politico. Da ciò il nostro Autore deduce che «non è la formula politica che determina il modo di formazione della classe politica, ma al contrario è questa che sempre adotta quella formula che più le conviene».<sup>228</sup> Alla classe politica vera e propria e che trova diretta espressione nell'opera di governo, Mosca associa il concetto di classe dirigente. Accanto alle figure istituzionali, previste dall'ordinamento costituzionale e regolamentate dai principi statutari e del diritto pubblico, si collocano i detentori di un potere sociale e solo indirettamente politico in grado di condizionare altresì le scelte del governo. Ciò comporta una discrepanza nella distribuzione dei poteri tra la loro definizione *de iure* e il loro esercizio *de facto*, infatti «in ogni governo regolarmente costituito la distribuzione di fatto dei poteri politici non è sempre d'accordo con quella di

---

<sup>228</sup> Gaetano Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare*, ora in Sola G. (a cura di), *Scritti Politici di Gaetano Mosca*, Vol. I, Torino, Utet, 1982, p. 227.

diritto»<sup>229</sup>. Sono entrambe queste classi, la politica e la dirigente, separate a scopo didattico, ma accomunate nell'opera di guida sociopolitica delle masse, ad assumere la caratteristica di élite, ricevendo la propria legittimazione dal fatto di essere organizzate rispetto alla massa disorganizzata. Per Mosca è lo stesso carattere di sistema organizzato a conferire loro il principio di legittimazione, tuttavia, dal punto di vista soggettivo, la classe più propriamente politica tende a dare una ulteriore giustificazione di sé costruendosi una base morale e legale. È ciò che Mosca definisce la "formula politica", il principio cardine che giustifica l'esercizio del potere, il criterio di legittimità che ne sancisce l'autorità e che può assumere varie connotazioni, al presente è la sovranità popolare, ma in passato il diritto divino. Queste formule, che variano nel tempo col variare delle circostanze che le hanno promosse, sono utili al consolidamento del sistema nella misura in cui vengono percepite ed accettate come valide dalla classe subordinata. Quella del popolo è solo l'utopistica illusione di essere il supremo decisore, nella realtà ogni regime accorda il potere decisionale alla minoranza organizzata di una élite. Di una analoga illusione si nutre l'elettore allorché crede di avere piena autonomia nella scelta dei suoi rappresentanti, in realtà non sfugge alla capacità organizzativa della forza politica e all'abilità con la quale riesce ad imporsi nel mercato del voto. Un'altra conseguenza, tutt'altro che trascurabile, di quella che potremmo definire una rivoluzione copernicana in ambito politico e che fa sì che «non sono gli elettori che eleggono il deputato, ma ordinariamente è il deputato che si fa eleggere dagli elettori»<sup>230</sup>. La tanto decantata democrazia è un inganno, lo è sia quella pura o radicale, priva di intermediari, di stampo rousseauiano, che quella rappresentativa di tipo parlamentare, animata dai partiti. Della prima Mosca teme la deriva autoritaria e illiberale, della seconda paventa le degenerazioni clientelari e partitocratiche che non fa in tempo a vedere, ma che tuttavia presente con indubbio acume profetico e prospettico<sup>231</sup>. La sua analisi, bollata da alcuni come retriva e antidemocratica è, almeno in parte, condivisa da chi non può certo essere fatto oggetto della medesima accusa. Norberto Bobbio, commentando i potenziali

---

<sup>229</sup> Ivi, pp. 365-366.

<sup>230</sup> Ivi, p. 476.

<sup>231</sup> Per la ricostruzione del pensiero di Gaetano Mosca ci siamo avvalsi dell'approfondita riflessione di Claudio Martinelli, *L'organizzazione del potere nel pensiero di Gaetano Mosca*, «Giornale di Storia Costituzionale» n. 17, I semestre 2009, pp. 177-205. Dalla medesima pubblicazione sono state altresì tratte le citazioni delle opere dell'autore.

esiti futuri della democrazia diretta, resi possibili dallo sviluppo tecnologico, pur non avendo, all'epoca della sua osservazione, ancora la misura delle dimensioni che la rete avrebbe assunto nel futuro e della conseguente rivoluzione culturale ad essa connessa, tuttavia afferma: «La democrazia diretta aumenta il potere dei cittadini singoli di prendere decisioni che li riguardano, ma sarà pur sempre un insieme di professionisti della politica che avrà il compito prioritario di articolare le proposte»<sup>232</sup>.

Un ruolo che nella democrazia parlamentare è svolto dai partiti, quello della sovranità popolare sarà allora un mito, ma come dichiara un sincero liberaldemocratico come Einaudi, un mito necessario. Quello che allora conta nella rappresentanza politica non è tanto che il cittadino sia rappresentato, ma che ritenga di esserlo, essa è solo un'illusione ottica, ma non per questo meno efficace. Ciò che viene percepito è ancora una volta più importante della realtà fattuale e determina l'adesione del cittadino ad un modello teorico contrabbandato per reale, ma che è tuttavia apportatore di risultati positivi per la società. È a causa di una sensazione, ma potremmo forse meglio dire un sentire comune, che si realizza l'inclusione sociale del singolo nel collettivo e il sentimento di appartenenza individuale con il quale contribuisce *pro quota* alla decisione politica. Se questo è vero, è probabile allora che il cittadino della democrazia 2.0, se possiamo utilizzare una terminologia mutuata dal web, abbia squarciato il velo di Maya che lo separa dalla realtà, non si accontenti più della semplice apparenza e voglia conferire sostanza alla sua partecipazione politica. Di qui il suo scontento e l'emersione di un malessere diffuso che assai superficialmente si è definito antipolitica, quando la richiesta è di un maggior coinvolgimento, di diventare realmente, per usare un concetto caro a Mosca, classe politica. Non è detto tuttavia che tale richiesta possa trovare accoglienza, anzi, rischia di diventare una pretesa velleitaria in un contesto in cui la decisione politica è saldamente nelle mani di una minoranza e intenda detenerla. Anche un democratico come Einaudi riconosce che la guida del governo è sempre espressione di una minoranza, «di una classe politica, come la chiama il Mosca, di una eletta, come preferisce dirla il Pareto, la quale sola ha la forza e la capacità di guidare il paese». Si tratta allora non tanto di dare espressione a quella «astrazione inesistente che è la "volontà del paese"», ma di costruire una classe

---

<sup>232</sup> N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. IX.

politica in grado di formare un'opinione pubblica cosciente e di trascinarla verso il traguardo di «scopi degni, alti e vantaggiosi alle generazioni future»<sup>233</sup>. La maggioranza, per forza di cose, sarà sempre disorganizzata e lascerà il campo libero ad una minoranza organizzata che, nel migliore dei casi avrà il compito di guida dell'opinione pubblica, nel peggiore quello di sfruttarla a proprio vantaggio. Questo compito che il liberale Luigi Einaudi affida ad una minoranza, a un'élite, nei confronti di una maggioranza da formare e da modellare secondo elevati principi morali può essere svolto dai partiti? E se tale compito è stato loro affidato, con quali esiti è stato portato a compimento?

Una possibile risposta ce la fornisce la teoria della "legge ferrea dell'oligarchia" proposta da Robert Michels a spiegazione della costante evoluzione in chiave elitaria di ogni organizzazione complessa, costituita e indirizzata al conseguimento di un fine, qualunque sia, e alla quale non si sottrae neanche la forma partito in tutte le sue declinazioni. Studiando la socialdemocrazia tedesca, un partito di chiara impostazione democratica, che in base al programma avrebbe dovuto promuovere l'uguaglianza dei suoi membri, Michels rileva il distacco che invece si viene a creare anche in tale ambito una volta che alcuni di essi, provenienti dalla base, diventano classe dirigente. Michels ritiene che i membri del partito, non solo diventano diversi, ma lo sono già in partenza, e del resto è questa la ragione che consente loro la scalata sociale all'interno del partito. Il partito, non solo quello socialdemocratico, diviene allora il trampolino di lancio dei soggetti più intraprendenti e più capaci, nonché più ambiziosi; contemporaneamente il ruolo di guida, nel caso in esame, viene assunto da élite de-proletarizzate, affrancatesi dalla classe lavoratrice<sup>234</sup>. Ecco allora costituirsi quel gruppo dirigente minoritario alla nascita del quale non sono estranei fattori organizzativi e motivazioni psicologiche, che traggono dalla psicologia individuale e collettiva le loro ragioni. Il passaggio dalla considerazione del particolare alla legge generale avviene allargando la visuale dal singolo partito a ciò che li accomuna tutti: *in primis* il fattore

---

<sup>233</sup> Concetti espressi in una delle *Lettere politiche* firmate con lo pseudonimo di Junius e inviate al direttore del "Corriere della Sera", Luigi Albertini, successivamente raccolte e pubblicate presso Laterza (Junius, *Lettere politiche*, Bari, Laterza, 1920), ristampate in *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, vol. V, Torino, Einaudi, 1961. La lettera da cui è tratta la citazione è intitolata *I parlamenti espressione della volontà nazionale*, in "Corriere della Sera", 25 settembre 1917, ora in Junius, *Lettere politiche*, cit. p. 47.

<sup>234</sup> B. Manin, cit., p. 230.

organizzativo. È l'organizzazione che consente al partito di prosperare e di poter ampliare la sua influenza e la sua capacità di attrazione, specialmente nella sua nuova caratterizzazione di partito pigliatutti, ancora sconosciuta al Michels del 1911<sup>235</sup>, focalizzato sulla struttura del partito di massa, segnatamente quello socialdemocratico. Se il fattore organizzativo è l'artefice del suo potenziamento, rappresenta anche il suo limite intrinseco che contiene già i semi della degenerazione futura. L'organizzazione, da mezzo per raggiungere uno scopo, diviene l'unico fine; inesorabilmente il partito finisce per concentrarsi principalmente, se non esclusivamente, su sé stesso, in un ripiegamento interiore che limita al minimo indispensabile la sua azione all'esterno, a beneficio dei suoi elettori, sacrificandola a suo unico vantaggio. Dal punto di vista del partito il meccanismo è noto nella teoria di Michels con la denominazione di "sostituzione dei fini", ma ha una inevitabile ricaduta anche nei confronti degli iscritti e degli elettori che reagiscono diversificando gli interessi e aggiungendo aspettative proprie rispetto al programma ufficiale, il più delle volte disatteso. Al presente non è difficile attribuire lo scontento dell'elettorato nei confronti dei partiti, cresciuto in modo significativo negli ultimi tempi, all'aumentata ingerenza in ambiti e attività ad essi estranei.

A dare la misura della deviazione dallo scopo istituzionale per inseguire forme di potenziamento fini a sé stesse può essere utile ricordare la vicenda che ha visto l'allora segretario dei DS, Piero Fassino interessarsi al tentativo di acquisizione da parte di Unipol della Banca Nazionale del Lavoro. Per comprendere la commistione tra politica e finanza rimandiamo all'osservazione di Colin Crouch che denuncia come abituale la prassi che ha «condotto perfino governi di centro-sinistra a dedicare molto più tempo e molto più ascolto ai portavoce delle grandi aziende che a coloro che quei governi dichiaravano di rappresentare»<sup>236</sup>. Divenuta di dominio pubblico la vicenda, Fassino tentò di giustificare il suo interessamento con la difesa del movimento cooperativo e delle sue finalità solidaristiche, in linea con lo spirito

---

<sup>235</sup> La prima edizione de *"La sociologia del partito politico"* viene pubblicata nel 1911, a questa prima edizione ne segue una seconda nel 1925, assai diversa dalla prima che appare richiesta dalle «mutate circostanze» e da «alcune nuove importanti pubblicazioni pertinenti all'argomento trattato». *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig, 1911; 2. Überalb. Aufl., Leipzig/Stuttgart, 1925; 2. Ediz. Ital. *La sociologia del partito politico*, Bologna, il Mulino, 1966, p. 18.

<sup>236</sup> C. Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 65.

del partito, contro gli assalti della Confindustria. La vicenda e i suoi sviluppi ci illuminano relativamente alle modalità attraverso le quali avviene la lotta politica ai giorni nostri e della necessità con la quale i partiti cercano di giustificare la loro intromissione nei settori nevralgici della società civile. La politica non si fa senza mezzi e il loro potenziamento rientra nella logica del sistema, questa la scusante che i capipartito adducono a difesa della loro attività extra istituzionale, con ciò confermando indirettamente l'analisi michelsiana.

Quali che siano le reali motivazioni con le quali i partiti giustificano oggi la loro invadenza nell'acquisire il controllo di importanti settori produttivi, se realmente per combattere ad armi pari con i cosiddetti poteri forti e perseguire l'interesse degli elettori, o soltanto al fine di accrescere il proprio potere e con esso quello dei suoi dirigenti e burocrati, entrambe le motivazioni costituiscono una conferma della teoria di Michels. Non solo per motivi egoistici dunque, ma anche per poter perseguire correttamente il suo fine e attuare il suo programma il partito è costretto a incrementare i mezzi allo scopo di accrescere il potere negoziale nei confronti dei suoi avversari, altrettanto e più agguerriti di lui. Così facendo, anche se animato dalle migliori intenzioni, si allontana dallo scopo iniziale e concentra le sue energie migliori nell'opera di consolidamento e di burocratizzazione interna, operazioni che costituiscono l'anticamera dell'oligarchia. Questo nel migliore dei casi, quando il personale politico e il leader non utilizzano l'organizzazione partitica a proprio esclusivo vantaggio, ma sono ancora orientati a perseguire il suo rafforzamento a fini istituzionali. Nel caso peggiore, e purtroppo assai più frequente ai giorni nostri, non è raro vedere, nell'opera di attrazione di vasti strati della società civile nella sfera di influenza dei partiti, il tentativo di una pleora di burocrati di consolidare il proprio potere e di perpetuare la propria esistenza. In quest'opera di auto promozione il ricambio della classe dirigente avviene senza mettere in pericolo la struttura del partito, assicurandone la continuità attraverso l'inclusione di elementi ad esso organici, mediante la cooptazione di politici di professione che agli occhi dell'opinione pubblica vengono percepiti come una casta di intoccabili e l'intero sistema bollato come oligarchico. I dirigenti del partito, replicando al suo interno il meccanismo della democrazia rappresentativa e interpretando a proprio vantaggio il principio della delega, tendono a prorogarla indefinitamente, diventando inamovibili. È già molto se, nel tentativo di replicare

sé stessi all'infinito, non assoggettano il partito ai propri interessi, trascinando l'intero Parlamento ad occuparsi di leggi *ad personam*. Per rompere la ferrea legge dell'oligarchia Michels non trova di meglio che proporre una leadership carismatica in grado di rappresentare direttamente e senza intermediari degenerati una democrazia organica contro quella inorganica a base parlamentare e, nell'epoca in cui scrive, la individua nella figura di Mussolini. L'adesione al primo fascismo va pertanto inquadrata nel tentativo di rompere il circolo vizioso che contraddistingue la democrazia e che è riassumibile nel seguente sillogismo: chi dice democrazia dice organizzazione, chi dice organizzazione dice oligarchia, chi dice democrazia dice oligarchia. Il principio della democrazia per Michels è ideale e legale, ma non reale, quella parlamentare è una pseudo democrazia, «l'organizzazione è di per sé stessa la causa del predominio degli eletti sugli elettori, dei mandatari sui mandanti, dei delegati sui deleganti»<sup>237</sup>.

Il valore della teoria di Michels sta nel fatto che precorre i tempi, nel senso che ricava la sua validità non dalla realtà, all'epoca non ancora del tutto compromessa dalla degenerazione che il fenomeno ha acquistato ai nostri giorni e in grado di contrassegnarla in modo macroscopico<sup>238</sup>, ma da un'attenta analisi psicologica e sociologica di fenomeni «scientificamente constatati»<sup>239</sup> e delle dinamiche politiche ad essi connesse. Quello che forse non poteva prevedere è l'ampiezza che il fenomeno avrebbe assunto ai nostri giorni, ma che non fa che confermare la sua lungimiranza e il valore profetico della sua previsione.

Se la degenerazione dei partiti era largamente prevedibile a partire dalla loro costituzione, i cittadini sono del tutto innocenti, o condividono in qualche misura le colpe di cui li accusano oggi? Quale parte hanno avuto nell'assecondare un tale andamento o nell'accettare senza una vera opposizione la direzione da essi intrapresa, l'incorporazione di interi pezzi della società, al punto da poter definire la democrazia degenerata, impersonata dai partiti, una vera e propria partitocrazia? C'è un assunto che viene citato a proposito dell'analogia che corre

---

<sup>237</sup> Op. cit., p. 523.

<sup>238</sup> A dire il vero Michels giustifica la stesura della seconda versione della sua opera con il fatto che i fenomeni da egli stesso constatati «sono cresciuti quantitativamente fino alla mostruosità» (op. cit., p. 19), non era tuttavia ancora venuto a contatto con il sistema corruttivo che ha caratterizzato la prima Repubblica, Tangentopoli e la nascita del cosiddetto partito azienda che costituiscono una ulteriore conferma alla sua teoria.

<sup>239</sup> Op. cit., p. 19.



tra governanti e governati ed è quello che afferma che abbiamo i governanti che ci meritiamo, del resto siamo noi ad elegerli. Gli eletti non sono poi così diversi dagli elettori, entrambi sottostanno alla «naturale brama di dominio» che caratterizza l'essere umano, come ancora ci ricorda Michels. I partiti, soprattutto quelli di governo, nel tentativo di consolidare la propria presenza e la loro permanenza al potere, hanno fatto un uso disinvolto del meccanismo del *do ut des*, cedendo favori in cambio di consenso, largheggiando nella cessione di benefici, rivelatisi, a lungo termine, insostenibili. Con un uso sapiente dell'antica formula già in uso presso gli antichi hanno fornito alla cittadinanza *panem et circenses* di cui si sono largamente alimentati vasti settori della società civile, essendone i principali beneficiari. L'incremento del debito pubblico degli anni 70/80<sup>240</sup> è un sintomo indicativo di come i partiti al governo finanziassero con soldi pubblici la loro permanenza al potere. Di un dissennato uso della finanza pubblica è indicativo il DPR 1092 del 1973<sup>241</sup>, proposto dal governo allora presieduto da Mariano Rumor e costituito da DC, PSI, PSDI, PRI, che all'articolo 42<sup>242</sup> introduceva condizioni di favore in tema di pensionamento ai dipendenti statali, provvedimento noto, nella sua volgarizzazione da parte dell'opinione pubblica, come istitutivo delle "baby pensioni". Il provvedimento, largamente sperequativo nell'alimentare una disparità di trattamento tra lavoratori del settore pubblico e di quello privato, creò all'epoca qualche imbarazzo anche al sindacato, ma non alla vasta platea di beneficiari che, ancor oggi, dichiarano di non aver nulla di cui vergognarsi per averne usufruito. «È lo Stato che si deve vergognare di avercelo permesso»<sup>243</sup> è ancora adesso la giustificazione che i giovani beneficiari di allora oppongono a chi bolla il provvedimento come una vergogna di cui avrebbero pagato il prezzo le generazioni successive. A che vale indignarsi dei metodi dei partiti se gli elettori ne

---

<sup>240</sup> «Nei quattordici anni che sono fluiti dal 1974 al 1987 il debito pubblico complessivo è aumentato di diciassette volte in valore assoluto, e di circa 60 punti di prodotto interno lordo, di cui ben 40 punti soltanto nei sette anni 1981/87», dalla relazione del Direttore Generale alla Commissione Parlamentare di vigilanza, *Il debito pubblico in Italia 1861-1987*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988.

<sup>241</sup> Il decreto è intitolato "Approvazione del testo unico delle norme sul trattamento di quiescenza dei dipendenti civili e militari dello Stato" ed è stato pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale Serie Generale n. 120 del 09-05-1974 – Suppl. Ordinario.

<sup>242</sup> Il provvedimento riconosceva il diritto alla pensione normale al dipendente che avesse compiuto venti anni di servizio effettivo, ridotti a quindici se donna coniugata o con prole. Ai fini dell'anzianità erano considerati sufficienti rispettivamente 19 anni, 6 mesi e 1 giorno e 14 anni, 6 mesi e 1 giorno per acquisire il diritto.

<sup>243</sup> [ilrestodelcarlino.it/pesaro/cronaca/2011/12/07/633185\\_pensionate\\_baby.shtml](http://ilrestodelcarlino.it/pesaro/cronaca/2011/12/07/633185_pensionate_baby.shtml).

accettano le regalie, giustificando con il consenso elettorale una prassi che ha non solo la parvenza, ma anche la sostanza, di un voto di scambio istituzionalizzato? I partiti che hanno barattato la loro sopravvivenza con favori e provvedimenti interessati hanno comprato il consenso degli elettori pagandolo a basso prezzo per loro, ma il costo maggiore lo ha sostenuto la democrazia e il danno inflitto, non solo al tessuto economico, non è di poco conto. «Si comprava i voti degli italiani con i soldi degli italiani, tagliando le tasse a debito»<sup>244</sup> è il commento di un cittadino alla politica fiscale di Berlusconi. Se non si vuol dar credito al giudizio popolare, valga la seguente affermazione di Crouch a dare la misura della «cinica manipolazione dell'elettorato» operata dai governi di Grecia e Italia che hanno condotto i due paesi sull'orlo dell'uscita dall'euro: «In entrambi i paesi i governi si erano accollati forti debiti per rendersi popolari agli occhi degli elettori varando programmi sociali senza introdurre nuove imposte per finanziarli.»<sup>245</sup>

Gli elettori che criticano i partiti per i loro metodi, ma ne accettano le lusinghe con eccessiva credulità premiandoli con il voto, non sono esenti dalle colpe che intendono far ricadere su di essi per le conseguenze nefaste delle loro scelte. Essi ne condividono la responsabilità per aver concesso del credito a personaggi inattendibili. Seppur in un contesto diverso, quello economico, ma l'assunto vale a nostro avviso anche per la politica, Crouch richiama alla prudenza entrambi i soggetti, perché: «chi decide di credere viene ritenuto corresponsabile al pari della persona a cui dà credito»<sup>246</sup>. Il problema non è soltanto caratteristico di quella fase

---

<sup>244</sup> Quello riportato è un commento al confronto televisivo postato sul canale Youtube ([youtube.com/watch?v=Q18qF\\_xdP95](https://youtube.com/watch?v=Q18qF_xdP95)) e si riferisce alla richiesta di voto avanzata da Silvio Berlusconi in quella circostanza, accompagnata dall'abolizione dell'ICI sulla prima casa. La proposta fu reclamizzata con linguaggio e gestualità da imbonitore televisivo «La casa è sacra come la famiglia» e valse a limitare al minimo la sconfitta alle elezioni accreditata dai sondaggi che davano l'Unione avanti di un 5% rispetto alla Casa delle Libertà. La vittoria di stretta misura del centro sinistra fu la causa della debolezza del suo governo, caduto anzitempo dopo 722 giorni; le elezioni tenutesi nell'aprile del 2008 videro la vittoria del centro destra che mantenne fede alla promessa di abolizione dell'ICI con il D.L. del 27 maggio 2008 n. 93.

<sup>245</sup> Op. cit., p. 90.

<sup>246</sup> Ivi, p. 88. Il riferimento nel testo è al prestito che «è un rischio condiviso tra chi presta e chi riceve: e la teoria contabile ritiene responsabili entrambi i soggetti, incentivandoli così ad agire con prudenza». Il riferimento al "credito" che deriva dal latino *credo*, nel senso di prestare fede, accordare fiducia, ci autorizza ad estenderne la validità al caso in esame. L'atto del credere implica una responsabilità che in politica va di pari passo con la prudenza, virtù politica per eccellenza come ci ricordano S. Tommaso e Machiavelli. A supporto della nostra interpretazione riportiamo l'opinione di Benedetto Croce che in "Etica e Politica" cita l'episodio dell'incontro di Tegghiaio Aldobrandi con lo Spedito di porta San Pietro. Al rimprovero di Tegghiaio verso lo Spedito, colpevole di aver convinto i fiorentini a ingaggiare battaglia

politica che Crouch chiama “postdemocrazia”, ma assilla anche le democrazie di massa ancora sane dove «i cittadini tenderanno a votare per la botte piena e la moglie ubriaca»<sup>247</sup>. La promessa elettorale è uno degli elementi che favoriscono il consenso ed è considerata non solo lecita nel meccanismo democratico, ma parte integrante di esso. Quello che si è voluto far passare non solo per lecito, ma addirittura doveroso, è quel riconoscimento a posteriori, espresso solitamente in termini monetari, *vulgo* tangente, che i beneficiari delle leggi riconoscono ai loro promotori una volta approvate.

Nel 1974 l’Unione Petrolifera Italiana versò ai partiti di governo, nella persona dei loro segretari amministrativi, una somma gigantesca, 3.600.000.000 di lire, corrispondenti al 5% dei benefici economici derivanti dall’approvazione di quattro provvedimenti legislativi di cui si erano avvantaggiate le società aderenti all’UPI. Lo scandalo, che assunse la denominazione meno degradante e invasiva di “caso petroli” nei documenti parlamentari<sup>248</sup>, ebbe enormi ripercussioni nell’ambiente politico, sei ministri furono deferiti alla Commissione inquirente per i procedimenti d’accusa; per quattro di essi fu disposta l’immediata archiviazione per «manifesta infondatezza della denuncia», per i restanti due detta Commissione, presieduta dall’on. Mino Martinazzoli, decretò il non doversi procedere. I beneficiari della “gratitudine” per l’«emissione di provvedimenti recanti benefici a favore di operatori del settore petrolifero» (sic) erano stati i partiti di governo DC, PSI, PSDI, PRI, autoassoltisi per esser stati costretti all’approvvigionamento illecito di fondi dall’assenza di una legge che avrebbe dovuto disciplinare il finanziamento dei partiti. La legge fu fatta, ma la corruzione non venne meno, a distanza di quasi vent’anni da questo primo episodio, nel commentare gli scandali successivi, noti al largo pubblico con il nome di “Tangentopoli”, quello che era stato il procuratore che all’epoca ne aveva indagato il sistema corruttivo si lamentava che a distanza di tempo la malattia, non solo non era stata curata, ma si era andata allargando sempre di più<sup>249</sup>. Come non dedurre da questa pratica diventata istituzione

---

contro Siena, risoltasi a Montaperti in aperta disfatta per i guelfi, lo Spedito replica: «E voi perché ci credevate?». Colpevole è il demagogo, il «guidatore di popolo», ma anche chi lo segue.

<sup>247</sup> Ivi, p. 92.

<sup>248</sup> La relazione della Commissione inquirente per i procedimenti d’accusa, Documento III della VII Legislatura, fu presentata alle Presidenze delle Camere il 9 febbraio 1979.

<sup>249</sup> Mario Almerighi, *Vi ricordate lo scandalo petroli?* “La Repubblica”, 14 marzo 1993.

l'origine del sentimento antipolitico, già largamente presente nel patrimonio genetico degli italiani?

Lo scandalo ha sempre convissuto con la politica, spesso essa ne ha tratto alimento al punto che i pensatori neolibéristi hanno coniato il termine di “capitalismo clientelare” per definire i rapporti di potenziale corruzione tra governi e aziende privilegiate che hanno contraddistinto il capitalismo di Stato in Italia<sup>250</sup>. Tuttavia, in questa desolante panoramica delle abitudini della politica dell'epoca, non è il fatto corruttivo in sé ad essere di maggior rilievo quanto la difesa dei corruttori secondo i quali quelle tangenti avevano lo scopo di «rafforzare le tasche di quei partiti che garantivano la sopravvivenza della democrazia del nostro Paese»<sup>251</sup>. Se non proprio ringraziati per il contributo al mantenimento dell'assetto democratico del Paese, almeno che non fossero biasimati per l'irrituale modalità adottata, questa la pretesa giustificazione dei corruttori. Semplicemente stupefacente, quale democrazia è quella che pretende di reggersi sulla corruzione? Si badi, qui il rilievo non ha valenza etica, la corruzione in politica ha appunto un rilievo politico, quale violazione della libertà e dell'uguaglianza, è un'indebita influenza nei meccanismi regolativi della correttezza democratica, uno stravolgimento dei suoi principi costitutivi. Quale concezione dell'istituzione democratica possono avere i politici che accettano un tale mercanteggiamento? Per tale motivo dedicheremo il prossimo paragrafo a comprendere, nei limiti imposti dall'argomento della nostra tesi, che cosa si nasconda sotto il significato non univoco e talvolta ambiguo del concetto di democrazia.

---

<sup>250</sup> C. Crouch, op. cit., p. 37.

<sup>251</sup> Mario Almerighi, *ivi*.

## Capitolo VI

### Le forme della politica

#### *1. La Democrazia*

Dopo quello di “politica” e “rappresentanza” ecco profilarsi un altro termine che ancor più dei precedenti è entrato nel lessico quotidiano, ma il cui uso disinvolto è spesso degenerato in abuso e pertanto necessita, al pari di quelli, di un approfondimento al fine di chiarirne le implicazioni non sempre evidenti nel suo impiego corrente e comune. In tal senso non è infrequente sentire citare la democrazia a proposito di diritti consolidati, di cui la libertà, segnatamente quella di espressione, è la tipologia maggiormente evocativa del concetto. L’evocazione di diritti a proposito della democrazia è corretta, sempreché si abbia l’accortezza di ricordare che questi sono generati da quella; i diritti tutelati dalla democrazia nascono con essa e il loro consolidamento è legato allo stato della sua salute, non vi sono diritti politici anteriormente alla definizione di un ordinamento politico. L’associazione della democrazia con il diritto di esprimere liberamente la propria opinione è la prima e immediata significazione riconosciuta al termine dai più che la contrappongono ai regimi autoritari e autocratici dove vige il controllo delle opinioni, il dissenso viene represso e i diritti elementari negati. Quella che apparentemente è soltanto la credenza comune della maggioranza dei cittadini, perlopiù digiuni di questioni politiche, è anche la tesi di un’autorevole politologa che ne ha fatto il tema centrale della sua analisi: «la democrazia è un governo basato sull’opinione»<sup>252</sup>, e che una tale opinione debba essere libera di esprimersi è il corollario del teorema che definisce la democrazia. È questa una prima e assai scarna definizione di democrazia che tuttavia, pur nella sua genericità, contiene una verità che era nota anche agli antichi: la democrazia ha a che fare con la libertà ed è una tale consapevolezza a guidare anche la rivoluzione democratica di

---

<sup>252</sup> N. Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, 2014, trad. it. *Democrazia sfigurata: Il popolo fra opinione e verità*, Milano, EGEA, 2016, p. 2. Il concetto di *doxa* sarà esplicitato nel prosieguo in opposizione a quello di *aletheia* relativamente al loro uso nel contesto politico da parte dell’autore.

Atene<sup>253</sup>. Il nostro esame tuttavia sarà limitato alla sua manifestazione moderna, nel tentativo di comprendere se, e in quale misura, la sua mancata realizzazione nella prassi, o quanto meno il suo non completo dispiegamento nel tessuto sociopolitico, al di là delle forme che la caratterizzano, possa aver determinato la reazione antipolitica in atto.

Ad una prima ed istintiva definizione in connessione con il tema della libertà, chi ha maggiori e più approfondite conoscenze linguistiche e scinde il termine nei due lemmi che lo compongono, *demos* e *kratos*, lo riconnette correttamente alla forma di governo che riconosce la fonte del potere nel popolo, o, com'è in uso al presente, alla sovranità popolare. Detto questo, e pagato il nostro tributo all'etimologia, i problemi sorgono relativamente alla definizione dei contenuti che danno forma al concetto. Non vi è infatti unanimità da parte dei politologi, giuristi o studiosi della scienza politica, nel definire i criteri che caratterizzano un'istituzione, governo o Stato, come democratici, perché non esiste un concetto univoco entro il quale ricomprenderla, ma solo un'indicazione di massima, aperta a più di una interpretazione. Per cercare una definizione comune, o quantomeno non equivoca, si è tentato di individuare dei criteri minimi, qualitativi e quantitativi, al di sotto dei quali un regime non può definirsi democratico, ma anche una volta definiti questi criteri non sono tali da eliminare le ambiguità. Chi non assegnerebbe il titolo di democrazia alla civilissima Gran Bretagna "the mother of parliaments" secondo la definizione di John Bright, ma anche, e nella stessa epoca fino al più recente passato, una potenza imperialista il cui giogo gravava su milioni di individui privi dei più elementari diritti politici? Che cosa si intende allora per democrazia, quali sono i criteri che la informano, quali le attese implicite nella sua forma espressiva del potere di un popolo di autogovernarsi e anche, perché no, le promesse non mantenute di un assetto politico nato per garantire uguaglianza, libertà e prosperità? Quest'ultima domanda è quella che ci interessa maggiormente in quanto alle mancate promesse seguite alla degenerazione della forma democratica ideale vengono riconnessi i fenomeni originati dalla sua mutazione genetica, variamente caratterizzati, dagli autori che se ne sono occupati, con i termini di "controdemocrazia" e "postdemocrazia". La democrazia di cui ci occuperemo è quella rappresentativa e perciò parlamentare, tralasciando le forme di democrazia

---

<sup>253</sup> Ivi, p. 136.

diretta che, ancorché interessanti sul piano speculativo e meramente teorico, non hanno tuttavia avuto seguito sul piano pratico in epoca moderna, se si esclude il maldestro tentativo di contrabbandare come democratico il sistema gestito dalla piattaforma “Rousseau”. Come per ogni creazione umana anche per la democrazia si presenta il problema di una definizione che vada oltre i limiti angusti dell’etimologia per esplicitarne i connotati salienti, senza i quali il concetto rimane una formulazione vuota, priva di significato. Essendo una possibile variante delle modalità in cui trova esplicazione il naturale desiderio di associazione dell’uomo, una volta stabilito che la fonte del potere risiede nel popolo è giocoforza decidere in quale direzione e con quale finalità debbano essere assunte le decisioni che danno forma ad un governo democratico e quali caratteristiche debba avere per essere considerato tale. Un conto infatti è il processo decisionale e deliberativo, il potere di indirizzo, un altro lo *status* dell’organismo che prende le decisioni e che può configurarsi come democratico solo in presenza di determinate caratteristiche. Possiamo quindi operare una prima distinzione tra una democrazia ideale e una democrazia reale, operazione ancor più necessaria in una situazione in cui si rimprovera all’istituzione democratica di aver deviato dai suoi stessi presupposti ed imboccato una deriva elitistica o populistica, essendo entrambi presenti nel variegato panorama delle democrazie mondiali.

La maggiore o minore rispondenza di una democrazia al suo carattere ideale viene misurata dalla presenza di determinati criteri minimi che variano in relazione al tempo e al luogo, essendo flessibili e storicamente determinati, e naturalmente agli autori che ne trattano, a conferma del fatto che tali elementi non sono le tavole della legge. Leonardo Morlino<sup>254</sup> nella sua disamina sull’argomento ne conta quattro senza i quali il sistema non può dirsi democratico e segnatamente: *a)* suffragio universale, maschile e femminile; *b)* elezioni libere, competitive, ricorrenti, corrette; *c)* pluralismo partitico; *d)* informazione libera e alternativa. A questa elencazione possiamo accostarne un’altra stilata dal politologo R.A. Dahl che in parte concorda con i criteri di Morlino, anche se declinati in termini diversi, e li integra con l’inserimento di due ulteriori elementi non presenti nell’elenco precedente: autonomia associativa e cittadinanza allargata. Altri autori possono

---

<sup>254</sup> L. Morlino, *Democrazia e democratizzazioni*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 25, citato da D. Palano in *La democrazia senza qualità: Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Milano-Udine, Mimesis, 2015, p. 97.

aver individuato criteri alternativi o supplementari, rendendo così manifesta la difficoltà, se non l'impossibilità, di darne una definizione avalutativa, il più possibile asettica, scientificamente fondata e meramente descrittiva. La risposta ad una tale difficoltà è contenuta nella lettura che della democrazia dà Massimo L. Salvadori come «un insieme (di) un ideale e di una realtà», un principio ideale che nel suo tradursi in prassi si discosta inevitabilmente dal modello e assume le forme che le imprimono gli uomini soggetti alle passioni e che, nella sua applicazione alla realtà, inevitabilmente si altera e si deforma. La decisione di prescindere dai valori, generatori di conflitti, per definire il sistema democratico, operata dalla visione realistica e dal suo più autorevole esponente, Joseph Schumpeter, per limitare l'esame alla sua espressione concreta, meramente descrittiva contro la versione prescrittiva, elimina alla radice il problema della sua degenerazione, dandone una formulazione che ne contempla già dall'inizio l'inevitabile sviluppo in chiave elitista. In questa versione la democrazia non subisce uno svilimento nella sua applicazione pratica perché l'esito è già implicito nella sua forma costitutiva. Ecco allora apparire i limiti del modello democratico, uno «strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare»<sup>255</sup>. Una definizione minimale e riduttiva, ma non l'unica ad avere diritto di cittadinanza nella teorizzazione del criterio democratico. Nella concezione dell'economista austriaco, il *demos* ha unicamente il compito di fornire il suo assenso alle forze in competizione, la decisione che è demandata agli elettori non riguarda gli obiettivi, ma soltanto la scelta dei loro esecutori che detengono la capacità decisionale ultima. Gli elettori vengono defraudati della possibilità di decidere, relativamente agli interessi da perseguire e ai valori da promuovere, dal medesimo impianto democratico che riserva agli eletti l'ultima parola. Pertanto, quello che alcuni interpretano come un processo degenerativo non sarebbe altro che l'attuazione del metodo democratico nella sua cruda realtà. In questo senso non si può parlare di degenerazione se l'unico esito possibile del modello democratico è quello rilevato da Schumpeter e fatto proprio dalla dottrina realista. Se questo fosse vero, sulla base di quali variazioni rispetto ad un paradigma ideale

---

<sup>255</sup> J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, London, Allen & Unwin, 1954, trad. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Etas, 1994, p. 252, citato da D. Palano, op. cit., pag. 71.



inesistente prenderebbero corpo le deviazioni di cui si accusa la moderna democrazia e sulle quali si appuntano le critiche dell'antipolitica odierna? La critica alla teoria realistica riduzionista, che considera la democrazia un semplice metodo<sup>256</sup>, assegnandole un carattere puramente strumentale che esclude i valori dalla sua componente, si basa sull'assunto che essa è un prodotto culturale, figlia di una concezione connotata temporalmente che aveva fatto del liberalismo un principio immutabile, un concetto normativo, e non semplicemente il prodotto di un conflitto politico. In particolare, la visione schumpeteriana non terrebbe conto del contesto storico e delle varianti nazionali e tenderebbe a dare una rappresentazione monodimensionale e statica di un prodotto dinamico e perennemente *in progress*: in sostanza il suo sarebbe un realismo non reale. Inoltre, non terrebbe conto del fatto che alla base della concezione democratica vi è sempre una componente etica, l'*ethos* di un popolo, non valori morali superiori ed eterni, ma sensibilità storicamente definite, fattori contingenti e temporanei, tuttavia decisivi nell'imprimere il carattere ad un sistema in un periodo e luogo determinati. In ciò concordiamo con l'interpretazione che ne offre Damiano Palano nell'opera già citata<sup>257</sup> il quale definisce la democrazia non soltanto un metodo, ma anche un concetto politico che implica valori minimi che variano nel tempo. Valori che sono il risultato di un conflitto, e che escludono la possibilità di pensare una democrazia sempre uguale a sé stessa, un concetto rigidamente conformato su un ideale fisso e immutabile. Può essere utile, per un'analisi scientifica del fenomeno, escludere la componente valoriale e limitarsi alle manifestazioni che l'istituto democratico assume nella sua applicazione alla realtà concreta. È questo il metodo adottato da Sartori che, nella sua disamina del fenomeno, tiene distinti i due campi in cui si articola il concetto, quello prescrittivo e quello descrittivo, e si concentra sul secondo, facendo astrazione anche dai propri valori di riferimento per non inficiare il giudizio con criteri non scientifici e passionali. Nell'atteggiamento di Sartori emerge la differenza tra due modalità di approccio al tema della politica: filosofia politica e scienza politica sono due cose diverse e assai distanti tra loro, la prima ha carattere valutativo e valoriale, descrive il dover essere della politica, la

---

<sup>256</sup> «La democrazia è un metodo politico, uno strumento costituzionale per giungere a decisioni politiche - legislative ed amministrative - che non può diventare fine in sé a prescindere da ciò che quelle decisioni produrranno in condizioni storiche date», op. cit., p. 252.

<sup>257</sup> Ivi, pp. 103-104.

seconda com'è nella realtà. Tale distinzione dovrebbe sempre essere tenuta presente nel comparare le diverse opinioni che si confrontano relativamente all'indagine politica, Machiavelli *docet*, e ciò vale a maggior ragione per la tematica democratica. Ma questo non sempre avviene, come ci rammenta anche Dahl<sup>258</sup>, con il rischio di confondere i due piani intrecciati in un unico e indistinto aggregato, con relativo pregiudizio per la corretta comprensione del fenomeno.

Il riconoscimento di un duplice approccio alla tematica democratica ci porta a considerare non più arbitraria la distinzione, messa in discussione dalla teoria realistica eccessivamente formalista, tra un piano ideale, prescrittivo, e quello reale, descrittivo. La reintroduzione della componente valoriale nella valutazione delle caratteristiche che fanno di un regime una democrazia, oltre che caratterizzarla sul piano formale, consente di misurare il suo grado di aderenza al modello ideale. Sono quegli stessi valori che, estromessi da una eccessiva radicalizzazione del pensiero di Schumpeter<sup>259</sup>, ci consentono infine di distinguere tra una buona democrazia e una cattiva, rilevando il grado di corrispondenza della realtà ai criteri ideali posti a sua definizione. Ecco allora che ai già citati elementi che caratterizzano una democrazia sul piano della realtà, e che ne danno una lettura a posteriori, alcuni autori si sono spinti ad elencare i criteri che definiscono un sistema «compiutamente democratico», un modello ideale a cui fare riferimento e dal quale ricevere indicazioni per correggere gli errori o le deviazioni nella sua applicazione pratica. Il già citato Dahl propone<sup>260</sup>, in aggiunta al suo modello dei criteri minimi, quello prescrittivo, una definizione massima basata su principi difficilmente realizzabili, se non dichiaratamente irraggiungibili, ma tuttavia utili a definire uno standard qualitativo destinato a costituire il metro di giudizio del grado di democraticità dei sistemi in atto, ma utili anche a fornire le indicazioni per realizzare realmente un governo compiutamente democratico. Come già operato da Dahl, anche Morlino, dopo aver elencato i criteri minimi necessari alla

---

<sup>258</sup> «Quando parliamo di democrazia non c'è cosa che crei maggior confusione del semplice fatto che la parola 'democrazia' si riferisce sia all'ideale che alla realtà», R. Dahl, *On democracy*, New Haven, Yale University Press, 1998, trad. it. *Sulla democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 29.

<sup>259</sup> D. Palano assegna al rapporto redatto dalla *Trilateral Commission* del 1975 la causa della radicalizzazione del pensiero realista nel concetto di "postdemocrazia", inteso non come forma degenerata, ma come criterio guida di un programma e di una teoria politica.

<sup>260</sup> I criteri che definiscono un sistema compiutamente democratico sono: 1) la partecipazione effettiva; 2) la parità di voto; 3) il diritto all'informazione; 4) il controllo dell'ordine del giorno; 5) l'universalità del suffragio. Op. cit., pp. 41-44.

definizione di una democrazia come tale, fornisce le indicazioni per la costruzione di una «buona democrazia»<sup>261</sup>, tali criteri sono utili anche a misurare la corrispondenza dei singoli regimi democratici al modello ideale, preso come riferimento per saggiarne le qualità. Dei diritti di cui si fa portatrice la moderna democrazia, l'eguaglianza, nella sua triplice declinazione politica, sociale ed economica, è l'aspetto saliente e imprescindibile per la definizione di un regime come democratico. Non è infatti sufficiente che sia garantita l'uguaglianza politica che si esprime nel consentire a tutti i cittadini, uomini e donne, diritto di voto, attivo e passivo; se priva di contenuti, di programmi, di idee da realizzare la democrazia è un guscio vuoto, possono cambiare i valori che si intendono perseguire, ma non si fa politica senza di essi. Il timore che la democrazia diventi una parola nobile, ma svuotata di significato, dietro la quale si nasconde un regime antidemocratico, è ciò che paventa Sartori, ma che puntualmente si è già verificato nel corso del Novecento e che non è escluso possa accadere di nuovo, anche se non in termini altrettanto tragici. In passato sia Mussolini che Stalin si sono appropriati del termine per adattarlo alle loro esigenze, spogliandolo anche del significato letterale oltre che dei contenuti, per giustificare, con i paludamenti della democrazia, un regime autoritario e illiberale. Mussolini, nel respingere «l'assurda menzogna convenzionale dell'egualitarismo politico» definisce quella fascista una «democrazia organizzata, centralizzata, autoritaria»<sup>262</sup>; Stalin pone alla base della nuova Costituzione sovietica del 1936 non il democratismo in generale, bensì il «democratismo socialista». Una democrazia connotata ideologicamente è altamente sospetta, o è democrazia *tout court* oppure non è.

## 2. La postdemocrazia

Prescindendo dagli esempi citati a proposito del totale annichilimento della democrazia nell'epoca tragica della dittatura fascista e comunista, nonostante le

---

<sup>261</sup> 1) Rule of law; 2) *accountability*, orizzontale e verticale; 3) *responsivness*; 4) rispetto pieno dei diritti che possono essere ampliati nel realizzare le diverse libertà; 5) progressiva realizzazione di una maggiore eguaglianza politica, sociale, economica. Op. cit. p. 229. L'elenco è stato tratto, come pure quello della nota precedente, da D. Palano, op. cit., p. 122.

<sup>262</sup> B. Mussolini, *La dottrina del fascismo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1936, p. 16. Citato da D. Palano, op. cit., p. 132.

tranquillizzanti rassicurazioni dei rispettivi regimi, è possibile per l'epoca attuale individuare i sintomi di una malattia, quantomeno alla fase iniziale, o è soltanto una «retorica della decadenza» quella che evoca una democrazia sotto l'assedio dell'antipolitica? Quello che appare evidente alla totalità dei commentatori politici è la condizione di precarietà in cui versa l'istituto democratico, ma l'unanimità relativamente alla sua condizione precaria si incrina a proposito delle cause che l'hanno prodotta. Le critiche che hanno investito l'indirizzo assunto dalle moderne democrazie e che ne hanno rilevato lo scadimento, si sono orientate prevalentemente ad evidenziarne lo scollamento con la base popolare e la sua perdita di sovranità ad opera di gruppi di potere interni, ma anche esterni in un contesto globalizzato come quello attuale. Tali gruppi lobbistici di impronta liberista, mossi da interessi economici particolaristici, hanno assunto la supremazia nei confronti dei gruppi impegnati sul piano politico e, con il loro attivismo, ne condizionano l'operato, indebolendo le fondamenta del sistema democratico. Per caratterizzare un tale sistema degenerato si è coniato il termine di "postdemocrazia"<sup>263</sup>, una fase intermedia tra un grado massimo e la totale assenza di democrazia, indicativo di una parabola discendente che non ha ancora toccato il fondo, ma che dovrebbe comunque preoccuparci. Per tale motivo, un acuto osservatore dei processi politici, sociali ed economici quale è Colin Crouch, al suo grido d'allarme lanciato qualche anno fa col saggio del 2003<sup>264</sup> dal titolo emblematico, "Postdemocrazia", nel quale individuava le cause del problema, ha fatto seguire un aggiornamento che, già dal titolo, "Combattere la postdemocrazia", si pone l'obiettivo di contrastarla attivamente, non ritenendo più sufficiente la comprensione del fenomeno e la sua semplice gestione. I motivi che lo inducono ad una scelta di campo, per così dire militante a difesa della democrazia, si devono al fatto che gli strumenti tecnici messi a disposizione della società civile dalla rivoluzione tecnologica, e che avrebbero dovuto esserle di aiuto al suo consolidamento, sono stati utilizzati contro di essa. Oltre a ciò, in tutti i paesi democratici si assiste ad un rigurgito di pulsioni xenofobe che unitamente alla

---

<sup>263</sup> Il termine appare per la prima volta ad opera di Jacques Rancière nel suo *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Edition Galilée, 1995 (trad. it. *Il disaccordo. Politica e Filosofia*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 109 ss.). Dobbiamo a Luca Scuccimarra la precisazione.

<sup>264</sup> Un'edizione ridotta del saggio è stata pubblicata col titolo *Coping with Post-democracy* («Fabian Ideas» 598, London, The Fabian Society, 2000), per tale motivo consideriamo la versione del 2003 come la prima edizione del saggio nella sua interezza e versione originale.

crescita di un sentimento populista e sovranista, alimentato e potenziato dall'odierna massificazione dei mezzi di informazione, mette in serio pericolo l'ordinamento democratico vigente. I cambiamenti in corso sono evidenti a partire dal linguaggio il quale, unito alle tecniche di manipolazione desunte dal marketing, tende a riprodurre quello pubblicitario, riducendo l'offerta politica all'acquisto di un prodotto. L'analogia della nuova politica con il sistema produttivo-consumistico è messa in particolare rilievo dall'assunzione del paradigma aziendalistico come modello istituzionale, giustificato dalla sua flessibilità contro la rigidità dell'organismo statale. In ciò ha largo peso il deficit di autostima che il governo assegna nella valutazione delle proprie *performance*; ma il governo di uno Stato ha scopi diversi da quelli di un'azienda e dovrebbe prescindere da logiche di mercato. La sua funzione non dovrebbe limitarsi a garantire il regime di libera concorrenza dei mercati, cedendo ad una *deregulation* fin troppo spinta che ha come obiettivo, tra gli altri, la stessa commercializzazione del *welfare*. Settori quali istruzione, sanità e servizi assistenziali andrebbero svincolati da logiche privatistiche finalizzate alla massimizzazione dei profitti. Secondo l'opinione di Crouch, una delle conseguenze della rinuncia all'impegno in prima persona e dell'appalto ai privati di competenze statali riduce il governo alla condizione di «idiota istituzionale»<sup>265</sup>. La maggior abilità strategica e versatilità di gruppi economici organizzati lo costringe a limitare la propria gestione a servizi onerosi e non remunerativi, con conseguente perdita di abilità nei settori delegati, ma anche di autorità nel suo complesso. Le conseguenze nefaste della rinuncia dello Stato all'esercizio della sua sovranità, con l'abdicazione ai suoi doveri istituzionali, non si limitano all'ambito economico; lasciando il campo libero alla grande imprenditoria multinazionale le ripercussioni investono anche la sfera politica. Quello che viene meno è lo spirito della democrazia creativa ed egualitaria che, a sua volta, consente l'ulteriore proliferazione di élite sempre più agguerrite e invadenti. Il processo inizia con il declino della classe operaia e l'incoerenza delle altre classi sociali, disperse in mille rivoli e orfane di un programma comune, che svuotano di rappresentatività i vecchi partiti di massa: i partiti sopravvivono, ma nel vuoto, subito riempito da lobby organizzate che traggono dal capitalismo la loro forza incontrastata. L'insistenza sul tema economico da parte di Crouch è giustificata

---

<sup>265</sup> C. Crouch, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 53.

dalla valenza politica che l'economia ha assunto nell'epoca contemporanea e che si traduce nella trasformazione di aziende globali in soggetti politici occulti in grado di condizionare le politiche governative. Oltre all'economia è la stessa finanza ad essere diventata un fattore di condizionamento della politica. In un mondo governato dai potentati economici e finanziari quale ruolo hanno i cittadini? In un primo momento Crouch, non potendo abolire il capitalismo, ritiene di dover venire a patti con esso, ricercando una soluzione di compromesso che ristabilisca l'equilibrio troppo sbilanciato a favore delle élite e dei gruppi lobbistici. In questo tentativo di riequilibrio delle sorti democratiche una parte sostanziale è ancora affidata ai partiti, ai quali vanno però associati gruppi di pressione alimentati da una cittadinanza attiva per «lavorarli dall'esterno», allo scopo di risvegliarne le potenzialità sopite, si rende pertanto necessario costruire nuove identità politiche che vadano oltre il partito tradizionale.

Circa il ruolo movimentista da assegnare ai cittadini nella costruzione di tematiche politiche innovative conviene anche Mark Lilla, nella sua visione il riconoscimento delle capacità performative dei movimenti si associa tuttavia all'avvertimento a non enfatizzarne troppo il potere: «Una legge granitica della democrazia dice che tutto ciò che viene conquistato da movimenti di protesta può essere revocato dalla politica istituzionale»<sup>266</sup>. Di qui la necessità di convertire l'azione di protesta in azione politica, attraverso il sistema democratico elettivo ancora rappresentato dai partiti. Il suo è un invito ai *liberals* americani, ma estensibile a tutti i cittadini onesti, senza limiti di nazionalità, a rigettare i principi dell'exasperato individualismo che hanno caratterizzato, ben oltre il suo mandato, la non-politica di Reagan e tutte quelle politiche individualiste che hanno sostituito l'io al noi. La sua perorazione si inserisce pertanto in quel filone di pensiero che vede l'istituzione democratica ovunque messa in pericolo dal populismo demagogico, ma che negli USA ha ricevuto anche un riconoscimento ufficiale con l'elezione di Trump alla presidenza. La tesi di Lilla è particolarmente interessante dal nostro punto di vista perché assegna alla politica reaganiana, ed ora anche a quella trumpiana, il ruolo di antipolitica, benché istituzionalmente fondate, e all'universo movimentista di reazione un genuino carattere politico, in un totale sovvertimento

---

<sup>266</sup> Mark Lilla, *The Once and the Future Liberal*, New York, Harper, 2017, trad. it. *L'identità non è di sinistra: Oltre l'antipolitica*, Venezia, Marsilio, 2018, p. 110.

di significato del binomio politica-antipolitica nel tentativo di ristabilire, al di là e oltre il relativismo terminologico che le definisce, il vero significato di entrambe, e ridare dignità ad un concetto chiave svilito da una prassi egoistica ed egocentrica. Alla lettura del fenomeno in chiave involutiva della democrazia operata da Lilla si riconnette nuovamente Colin Crouch che ritorna sull'argomento già oggetto della sua precedente analisi con un nuovo saggio, nell'intento di rimediare ad un errore di prospettiva commesso allorché si era limitato ad evidenziare alcune tendenze senza prevedere la dimensione macroscopica che avrebbero assunto quelli che all'epoca erano soltanto i prodromi del suo decadimento e che, alimentato dai mezzi tecnologici abilmente sfruttati a proprio vantaggio dalle élite, sarebbe infine sfociato nella situazione attuale, ben più grave e preoccupante della precedente. Dei tre errori che dichiara di aver commesso, quello che caratterizza maggiormente le sue preoccupazioni e il desiderio di porvi rimedio, è l'aver sottovalutato l'impatto del populismo xenofobo nel dare spessore politico al «pessimismo nostalgico» quale argomento polemico da utilizzare in chiave anti postdemocratica. Per contrastare la versione neoliberista che caratterizza l'attuale democrazia dominata dalle élite, quella che l'autore chiama l'*alt-right*, la destra alternativa, fa riferimento a una mitica età dell'oro trascorsa, ad un «passato che scompare» sotto il peso degli invasori: i migranti principalmente, ma anche le istituzioni internazionali regolative e le forze economiche transnazionali. Il passato metastorico guardato con nostalgia al quale si richiamano le destre conservatrici per proporre un rimedio alla degenerazione in chiave elitista della democrazia attuale, dà fiato alle pulsioni xenofobe in tutta Europa e rischia di essere peggiore del male che intende sanare. Queste forze di opposizione ai partiti politici *mainstream*, accusati di inerzia e incapacità nel fronteggiare l'onda lunga dell'invasione, assumono la forma di movimenti populistici che appaiono credibili nell'opera di contrasto della postdemocrazia in forza della loro estraneità al sistema politico vigente, ma, nel tentativo di risollevarne le sorti, nella realtà contribuiscono a corromperlo ulteriormente. Questa deriva è particolarmente avvertibile nelle formazioni suprematistiche di matrice razziale negli USA, ma è riconoscibile anche in Europa dove partiti xenofobi ed eurofobici sono determinanti nella ripresa dei sentimenti nazionalistici nei singoli paesi. Per l'Italia Crouch cita la Lega Nord anche come esempio di identità nazionale vissuta come

identità sociale e della xenofobia come forza politica, ma in tale raggruppamento essa è in buona compagnia. È del tutto evidente che una tale impostazione, pur nel tentativo di sovvertire a beneficio del “popolo” la piega postdemocratica assunta dagli ordinamenti statuali a livello globale ad opera della politica neoliberista, non può essere la soluzione del problema. Ad una postdemocrazia fondata più sul liberismo che sul liberalismo e a beneficio esclusivo delle élite se ne sostituirebbe una di ben peggiore, alla quale forse bisognerebbe sostituire il prefisso “post” con “anti”, basata com'è sulla discriminazione e sull'esclusione. Il neoliberismo ha estromesso i valori dal dibattito politico, riducendo le decisioni a mere scelte tecniche, ma una politica ha a che fare con i valori e non può fare a meno di essi.

I neoliberisti vogliono la postdemocrazia, istituzioni formali, svuotate di energia democratica; brandendo l'arma dell'antipolitica il populismo nostalgico che vuole sostituirsi ad essa a sua volta attacca le istituzioni che proteggono la democrazia, sfruttando gli strumenti messi a disposizione dai nuovi social media, non rifuggendo dal manipolarli secondo la propria convenienza. Quella attuale è una società che basa le proprie convinzioni non sui fatti, ma sulle narrazioni che vengono confezionate allo scopo di stimolare risposte emotive e non razionali. Un mondo di post verità dove «Truth isn't truth»<sup>267</sup>, secondo la rivelatrice formula di Rudolph Giuliani del 2018 e che illustra, oggi più che mai, nell'inedita situazione seguita alle elezioni americane del 2020, il grado di degenerazione raggiunto dallo spirito democratico in una nazione che aveva ricevuto l'incondizionata ammirazione dell'aristocratico, ma liberale, Alexis de Tocqueville. A leggere in chiave politica gli avvenimenti che sono seguiti alla sconfitta di Trump, forse si è già superata la soglia della postdemocrazia e ci stiamo dirigendo verso l'ignoto, di sicuro l'ambito al quale ineriscono tali manifestazioni non appartiene più alla politica, ma alla patologia, quella umana e istituzionale. I pericoli di una deriva antidemocratica non sono poi così remoti, anche se non nelle forme estreme del passato, il rischio di un'involuzione antidemocratica non può essere escluso, di qui l'auspicio e l'invito che il sociologo britannico rivolge a tutti i cittadini a non abdicare ai loro doveri e ad utilizzare le proprie facoltà di giudizio e di riflessione nella lotta di tutti i giorni contro le manipolazioni dell'informazione asservita ai cosiddetti poteri forti. Convinto che solo l'educazione possa contrastare l'azione di

---

<sup>267</sup> C. Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 160.



destabilizzazione democratica portata avanti, consapevolmente o meno, dall'*alt-right*, Crouch assegna il compito di educare, fino a poco tempo fa svolto dai partiti, oltre che alle strutture deputate, scuola e università, a chiunque di occupi di comunicazione. Ma una tale opera rischia di rivelarsi infruttuosa e sterile se ciascuno, limitandosi ad operare nei riguardi altrui, non effettua anche una profonda revisione critica nei confronti di sé stesso. La conoscenza di sé e l'autoeducazione che ne consegue è anche l'invito implicito contenuto nella lettura che Alessandro Biral fa della politica, sotto la suggestione di Platone e che contiene una possibile risposta alla sua degenerazione. Quella che viene, talvolta riduttivamente e sbrigativamente, definita antipolitica da una politica degenerata, intenzionata a ricavare il massimo dei benefici per i suoi accoliti, se alimentata da un intento palingenetico frutto di una revisione critica, ne ripristina invece il valore e ne restaura il significato iniziale ed è perciò degna di essere evocata senza il prefisso oppositivo. Colin Crouch affida la difesa dell'ordine democratico dagli abusi degli eletti, oltre che ad istituzioni non democratiche, magistratura, servizi statistici, banche centrali, agli stessi cittadini. Anche senza il richiamo ad una profonda revisione critica interiore dei propri principi nel senso indicato da Biral, il compito di ravvivare la democrazia e di difenderla spetta a costoro, ma sarebbe meglio dire a noi tutti. Tra le responsabilità che l'Autore assegna, se non a tutta cittadinanza, quantomeno a ristretti gruppi organizzati maggiormente consapevoli, vi è quella del controllo del rispetto delle regole democratiche, in ciò trovando più di un'analogia con la visione suggerita da Pierre Rosanvallon con il suo saggio, diventato un classico, "Controdemocrazia". Che cosa si intenda con questo neologismo, quali procedure sottintenda e quali prospettive contempli sarà l'oggetto del prossimo paragrafo.

### *3. La controdemocrazia*

Dal folto gruppo degli studiosi dal quale si leva unanime il grido di dolore per le sorti della moderna democrazia, associato ad una terminologia che ne rivela l'attuale carattere di «crisi» e di diffuso «malessere» se paragonata ad una

fantomatica età dell'oro di piena e incontrastata fioritura, la lettura offerta da Rosanvallon si discosta già dall'inizio, allorché dichiara che «noi non abbiamo, in un certo senso, mai conosciuto dei regimi pienamente democratici»<sup>268</sup>. Questa affermazione, all'apparenza del tutto ovvia, fa giustizia, una volta per tutte, della pretesa di giudicare la democrazia sulla base di un ideale, che invocherebbe a propria giustificazione il richiamo alla già trattata contrapposizione tra essere e dover essere. Rosanvallon scioglie il nodo gordiano della questione semplicemente eliminando il dover essere e facendo riferimento al dato concreto: «La storia delle democrazie *reali* è inseparabile da una tensione e da una contestazione permanenti»<sup>269</sup>. Il carattere della legittimità, che abbiamo seguito nel suo percorso accidentato per trovare infine applicazione nel moderno concetto di rappresentanza attraverso il meccanismo elettorale, e quello della fiducia, anch'essa alla base del sistema democratico, non sono «della stessa natura»<sup>270</sup> e tale diversità è ciò che impedisce il completo e incontrastato dispiegarsi dell'ideale democratico. Basterebbe la semplice presa d'atto della dissociazione di queste «qualità politiche» per comprendere che siamo di fronte ad un problema comune alle diverse esperienze democratiche che fondano su di esse il proprio assetto istituzionale. Quello che i moderni e apocalittici cantori della democrazia in pericolo sembrano ignorare è che il tema del suo carattere incompiuto e contrastato assilla la democrazia, nelle sue forme attuali, sin dalle sue origini. Il problema non è nuovo e non può essere limitato alle più recenti manifestazioni di disagio espresse in forme talvolta violente e ricondotte al montante individualismo o a un più generico e vago declino della politica. Il conflitto è interno alla democrazia e non esterno ad essa e quindi ineliminabile, quello che si vorrebbe espellere come un corpo estraneo è la sua stessa ragion d'essere, va eliminata la protesta sterile e violenta, ma non la conflittualità che è alla base del principio democratico. Il contrasto tra la legittimità, qualità giuridica procedurale, e la fiducia, elemento invisibile della costruzione democratica, lungi dal comprometterne la solidità è ciò che la anima e la mantiene in un, seppur instabile, equilibrio. Come la colomba di Kant che crede di poter fare a meno dell'aria che

---

<sup>268</sup> Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, trad. it. *Controdemocrazia: La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi, 2012, p. 26.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

invece la sostiene, la democrazia non può fare a meno del conflitto sul quale basa la sua instabile, precaria e incerta esistenza. Anche per la democrazia, come per la politica, vale l'assunto di Carl Schmitt, perché conflittuale è la stessa natura umana che ha dato origine a entrambe. Il prodotto di un processo, a maggior ragione uno così complesso e articolato quale quello che ha condotto alla temporanea definizione della sovranità popolare quale elemento fondante e distintivo della democrazia, non è mai un risultato definitivo e una volta sancito ha bisogno di un continuo lavoro di sostegno, ma anche di revisione, perché è la mutazione il suo carattere ordinario. Quello sortito dalla lenta e contrastata elaborazione di principi teorici e di azioni pratiche, il principio democratico rappresentativo, è il risultato contingente e transeunte di un processo storico, non un idealtipo al quale fare riferimento una volta per tutte ed eretto a dogma. È conformemente a tale prospettiva che Rosanvallon legge la trasformazione del concetto e dei contenuti della democrazia, trasformazione, non decadenza, né disamore o disaffezione, ma, potremmo azzardare, adeguamento, precisando tuttavia che tale lemma non appare nel lessico dell'autore.

Delle due componenti l'istituzione democratica, legittimità e fiducia, è quest'ultima, o meglio la sua versione negativa, la sfiducia, a caratterizzare l'analisi di Rosanvallon che intende recuperare in senso positivo quelle manifestazioni che taluna critica attribuisce invece alla sua decadenza. In questo senso, anche per la più recente scienza politica, la diminuita partecipazione alle votazioni sarebbe unicamente il sintomo di un diverso orientamento della cittadinanza che intende in tal modo esprimere il proprio dissenso: anche l'astensionismo ha una valenza politica. Nel caso specifico, l'erosione della base elettorale attiva con la conseguente diserzione di una percentuale consistente di elettori dal diritto-dovere di esprimersi mediante il voto può essere ricompresa, per assurdo, tra le forme di partecipazione non convenzionali. Tale manifestazione di disagio prende le mosse dall'affermarsi di una «società della sfiducia»<sup>271</sup>, un concetto che Rosanvallon accosta a quello di Ulrich Beck che parla di una «società del rischio» e alla formula di Michel Walzer di una «società dell'esclusione»<sup>272</sup>. La trasformazione sociale ha perciò un impatto politico, il cittadino si ritrae dalla sfera della politica

---

<sup>271</sup> P. Rosanvallon, op. cit., p. 30.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

attiva, dalla quale lo isola il sentimento della sua impotenza e dell'inadeguatezza della politica dei partiti, per intraprendere una forma di protesta civile di tipo movimentista che può anche diventare militante, ma che ha in profonda avversione le forme istituzionali dell'elezione e della rappresentanza. Abitualmente la sovranità del popolo si esprime attraverso il suffragio, ma tale procedura non ha il potere di scongiurare «l'entropia rappresentativa»<sup>273</sup>, pericolo che è insito nella stessa forma democratica e che può essere, se non evitato, almeno ridotto attraverso la pratica della «sorveglianza». Tale pratica, che affonda le proprie radici nella temperie rivoluzionaria, si è nel tempo irrobustita e consolidata e viene da Rosanvallon scissa nelle tre moderne modalità della vigilanza, denuncia e verifica della «reputazione» del potere. Con il loro esercizio, i poteri, ma sarebbe meglio dire i contropoteri, di controllo, di sanzione e di interdizione, che corrispondono alle tre modalità in cui si è declinata la pratica della sorveglianza, hanno dato luogo ad una forma di democrazia che si discosta da quella attiva e partecipativa del popolo elettore per assumere i connotati di una democrazia negativa, più orientata all'accertamento *ex post*, o come si preferisce al presente, all'*accountability*. A seguito di questa mutazione genetica, la democrazia del confronto ha assunto la condizione dell'imputato, sottoposta ad indagine e infine giudicata, al punto che Rosanvallon parla di «giudiziarizzazione» del politico; anche gli attori principali, gli elettori, cambiano natura e diventano controllori o, in ultima istanza, giudici. Tutto ciò anche a prescindere dal rilievo che l'attività di sorveglianza e di controllo ha assunto nel nostro paese, dove la funzione giudicante è stata esercitata, oltre che dalla cittadinanza, nei termini indicati da Rosanvallon, dalla stessa magistratura, conformemente al suo ruolo istituzionale, costretta ad intervenire dall'ampiezza del fenomeno corruttivo dell'intero sistema politico noto come Tangentopoli.

L'episodio dal quale prese inizio la stagione di Tangentopoli nel 1992, e che pose fine alla prima Repubblica e alla prassi tangenzia sulla quale si basava, era di una banalità sconcertante, ma ebbe un effetto devastante sull'intera classe politica. Fu la classica goccia che all'epoca fece tracimare il vaso della corruzione sulla quale avevano costruito le loro fortune i partiti della prima Repubblica, tanto era diffuso e articolato il meccanismo del *do ut des*. Che una tale prassi non fosse del tutto

---

<sup>273</sup> «il degradarsi del rapporto tra eletti ed elettori», *ivi*, p. 32.

ignota vale a testimoniare un episodio che, a distanza di anni, connota il successivo impegno politico di Beppe Grillo come il prodotto di una nemesi. Nel 1986, il comico genovese fu estromesso dalle trasmissioni Rai in seguito a una sarcastica affermazione a danno del PSI; fingendo stupore circa il fatto che in Cina erano tutti socialisti si chiedeva: «ma allora a chi rubano?», la domanda non era priva di fondamento, era solo intempestiva. Si può forse datare a partire da quell'episodio, e dall'epurazione che ne seguì, l'inizio della carriera politica del comico genovese che, a distanza di anni, ha ottenuto la sua vendetta sull'intera classe politica. All'inizio quella di Grillo era solo la satira dissacrante di un comico al quale non mancavano gli argomenti per dileggiare i politici di ogni colore, accomunati dalla medesima ingordigia e brama di potere. La sua vena dissacratoria si è infine saldata con la critica spontanea di una parte della popolazione che, inizialmente priva di direzione e di coordinamento, aveva assunto una decisa piega qualunquista e inconcludente. Nel tempo, sotto la guida di Grillo, la creatura uscita dal connubio tra il funambolico attore con il suo pubblico, ampliandosi a dismisura e divenuto una parte consistente dell'opinione pubblica, ha assunto le caratteristiche di quei gruppi di pressione ai quali Rosanvallon ha demandato l'azione politica di controllo, senza peraltro dismettere del tutto la vena populista delle origini. La caratteristica di queste organizzazioni, variamente denominate (*watchdog committee, whistle blowers, advocacy groups*)<sup>274</sup>, forme politiche prive di funzioni di rappresentanza, non è quella di prendere il potere, ma di influenzarlo attraverso un'azione contestatrice, resa ancora più efficace dall'utilizzo della rete globale<sup>275</sup>. Per tale motivo, queste forme che taluni hanno sbrigativamente ricompreso nella definizione di "antipolitica" sono, al contrario, estremamente politicizzate, e se a definirle con il prefisso "anti" vale a caratterizzarne il senso critico, esso si esplica nei confronti del potere e non della politica, pertanto esse si costituiscono interamente nell'ambito dei contropoteri democratici di cui ci narra Rosanvallon.

Ma per tornare all'episodio di Tangentopoli, a dimostrare che la misura era colma, fu l'azione della magistratura che, sovrapponendosi a quella dell'opinione pubblica fattasi più matura, e ancorché non coordinata con essa, fu determinante nel

---

<sup>274</sup> P. Rosanvallon, op. cit., p. 67.

<sup>275</sup> Il carattere "politico", oltre che sociale di Internet è stato giustamente rilevato da Rosanvallon il quale, tra l'altro, ne stigmatizza il presunto carattere democratico: la democrazia non può essere solo un processo di decisione immediato.

provocare la crisi che portò alla dissoluzione dei partiti della prima Repubblica. La vicenda di Tangentopoli è la plastica dimostrazione di quanto il potere privo di controllo possa compromettere il carattere democratico di un'istituzione e di quanto l'azione di sorveglianza auspicata da Rosanvallon sia necessaria alle moderne democrazie per conservarne lo spirito e le caratteristiche.

Proprio per evitare l'intervento sanzionatorio a posteriori di un corpo estraneo alla politica per fatti corruttivi, che all'epoca di Tangentopoli si erano ampliati ben oltre il livello fisiologico, si è resa indispensabile, ed ha preso forma, un'attività di controllo preventivo e di giudizio a posteriori esercitata dalla cittadinanza che, se non lo escluderà del tutto, eviterà almeno che il fenomeno assuma dimensioni incontrollate. All'epoca di Tangentopoli la magistratura si limitò a perseguire degli illeciti, ma il malaffare era talmente diffuso e radicato che la sua azione ebbe una straordinarietà e un'invasività tali che parve voler assumere un ruolo di supplenza nei confronti della politica, e come tale fu anche interpretata da una parte della popolazione che sostenne l'azione dei pubblici ministeri e prese parte attiva nel difenderli dagli attacchi provenienti dagli stessi settori della politica messi sotto accusa. Per un certo periodo, loro malgrado, i magistrati sono diventati «attori politici di primo piano», a causa di un super investimento da parte della cittadinanza della funzione giudiziaria che li ha trasformati, da garanti della giustizia, in giustizieri. Per tale motivo, Ilvo Diamanti, citando Rosanvallon, in un articolo del 2015 ha definito l'Italia «un caso esemplare di contro-democrazia», dove l'esercizio della sfiducia, desunto dal detto popolare che “fidarsi è bene, ma non fidarsi è meglio”, ha assunto la dignità di principio democratico e rappresenta la quintessenza della cosiddetta “democrazia della sorveglianza”. Sempre Ilvo Diamanti ci ricorda che Benjamin Constant già nel lontano 1829, forse ispirato dalla medesima saggezza popolare, dichiarava che «ogni buona costituzione è un atto di sfiducia nei confronti del potere» e chiude l'articolo con malcelata ironia, affermando che «se la sfiducia è una “virtù democratica”, l'Italia dovrebbe essere una democrazia particolarmente virtuosa»<sup>276</sup>. Prima di lui, già Robespierre si era prodotto in una lode ancora più esplicita della sfiducia, lo cita Rosanvallon a proposito della democrazia della sorveglianza: «Legislatori patrioti, non calunniare

---

<sup>276</sup> [repubblica.it/politica/2015/11/03/news/titolo\\_non\\_esportato\\_da\\_hermes\\_-\\_id\\_articolo\\_1682479-126511352/](http://repubblica.it/politica/2015/11/03/news/titolo_non_esportato_da_hermes_-_id_articolo_1682479-126511352/)

la sfiducia. La sfiducia, checché possiate dirne, è custode dei diritti del popolo; essa sta al sentimento profondo della libertà come la gelosia all'amore»<sup>277</sup>.

Forse anche a causa delle ripercussioni internazionali che ebbe il fenomeno italiano, che portò alla ribalta osannate figure di magistrati come quella di Antonio Di Pietro, ma che dalla parte avversa fu invece bollato come "giustizialismo", da allora si sono accentuate le manifestazioni di sfiducia nei riguardi dell'azione dei partiti e della politica in generale. Ad accelerarle e a dar loro maggiore consistenza sono stati gli ulteriori episodi di corruzione che non sono mancati nel corso degli anni, al punto di poterla considerare la malattia endemica della politica, determinante nel dar consistenza ed argomenti alla reazione antipolitica. Al termine del lungo processo di formazione che ha condotto allo stato attuale, sotto l'impulso dell'azione giudiziaria, ma anche di un'opinione pubblica sempre più disincantata, la democrazia elettorale e rappresentativa delle origini si è trasformata in quella che Rosanvallon ha definito una contro-democrazia nella quale i poteri di verifica e di controllo hanno maggior peso dei voti. Di certo nella trasformazione in senso "negativo" della democrazia avrà pesato il differenziale tra le promesse e la realtà, come pure il venir meno del sentimento di appartenenza al partito, passato dal conferire identità sociale ai suoi sostenitori alla raccolta indiscriminata di voti nella sua versione "pigliatutti". Tuttavia, senza voler negare le trasformazioni avvenute, e quelle ancora in atto, ci chiediamo anche noi, come Rosanvallon, se sia corretto parlare di crisi della democrazia, di una sua fine imminente sotto i colpi dell'antipolitica, o bisogna prender atto che anch'essa, come tutte le cose di questo mondo, è soggetta a mutazioni e che, lungi dal costituire dei difetti, quelli che danno corpo alle sue manifestazioni attuali, sono invece tentativi di porre rimedio al suo difetto congenito, all'originario conflitto legittimità - fiducia. Il tema dei limiti e del controllo del potere è stato l'assillo di ogni studioso che si sia cimentato con la politica dalla notte dei tempi, è Montesquieu a rammentarcelo ne "Lo spirito delle leggi": «È un'esperienza eterna, che ogni uomo che ha potere è portato ad abusarne; va finché trova dei limiti», l'unica soluzione possibile è che «il potere limiti il potere»<sup>278</sup>. Ma cosa accade quando il potere di controllo del potere, ci si perdoni il bisticcio, diremo allora il

---

<sup>277</sup> Op. cit., p. 45, che a sua volta cita Lucine Jaume, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, Fayard, Parigi, 1989, p. 197.

<sup>278</sup> Montesquieu, 1758, *Lo spirito delle leggi*, libro XI, cap. 4.

contropotere di vigilanza e controllo, eccede da quelli che dovrebbero essere i suoi limiti? Rosanvallon sembra accorgersi dei pericoli insiti nella piega accusatoria implicita nell'atteggiamento che adotta il modello processuale nella sua lotta contro le deviazioni del potere. La contro-democrazia ha un carattere ambiguo, le attività di controllo e di vigilanza civica infatti non hanno sempre un valore positivo di rafforzamento dell'istituto democratico, essa sembra riprodurre le caratteristiche del *pharmakon* platonico, rimedio, ma anche veleno, per il corpo fisico, come per quello politico. Egli infatti distingue tra un'azione positiva di stimolo e di rafforzamento della democrazia da una sempre possibile caduta nell'antipolitica sterile che aggraverebbe, invece di ridurre, lo iato sempre presente tra politica e società civile, tra il potere e i suoi sottoposti. In un'intervista apparsa sul quotidiano "La Repubblica", lo storico francese, nel precisare il suo pensiero, accosta i due poli estremi in cui si può tradurre l'opera contro-democratica di sorveglianza e controllo alle figure di Condorcet e di Marat citati come espressione, positiva l'una e negativa l'altra, delle modalità che può assumere l'attività di vigilanza sul potere vigente. Citando Condorcet, chi governa deve essere sottoposto ad un continuo monitoraggio, perché la bontà del potere non è garantita esclusivamente dalla sua legittimità, un potere non è buono solo perché frutto di elezioni democratiche: per Rosanvallon «La democrazia esiste solo nell'interazione continua tra le istituzioni che governano e le procedure che ne controllano le attività»<sup>279</sup>. A fronte di questa funzione di controllo che ha effetti positivi nei confronti dell'istituzione democratica, di rinnovamento e consolidamento, la visione di Marat, pregiudizialmente ostile alla politica nella sua versione governativa vista come l'incarnazione del male, è invece orientata in funzione antipolitica, riconoscendo al potere comunque esercitato un ineliminabile carattere dispotico e oppressivo. Di contro, la figura del popolo risalta nella sua purezza in totale contrapposizione alla corruzione della politica, messa in particolare rilievo dall'appellativo di "Amico del popolo" con il quale Marat era noto per le sue simpatie verso la *sans-coulotterie*. Il pericolo di un eccessivo investimento nelle potenzialità della società civile che ne proclama l'autosufficienza rispetto alla politica, è messo in rilievo da Rosanvallon che ritiene

---

<sup>279</sup> <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/12/15/democrazia-il-paradosso-dell-antipolitica.html>.



illusoria una tale pretesa e tanto più pericolosa per le sorti democratiche nella misura in cui le due forme di populismo, quello tradizionale e quello nato con la controdemocrazia, si sovrappongono a costituire una miscela esplosiva della quale la prima vittima è proprio il popolo, venendo escluso dalle decisioni collettive: «il populismo espropria sempre il popolo di tali decisioni»<sup>280</sup>.

Il pericolo di una caduta nell'eccesso opposto, nell'esercizio dell'attività di vigilanza e controllo a causa del populismo, ci impone ora di comprenderne le caratteristiche salienti, pur nella consapevolezza che un fenomeno di tale portata esigerebbe da solo un'indagine assai più approfondita di quanto non consenta il suo inquadramento nel più vasto repertorio dell'antipolitica.

#### *4. La democrazia populista – Ernesto Laclau*

Abbiamo trattato in modo certamente non esaustivo una tematica che meriterebbe ben altro approfondimento, cercando tuttavia di illustrare le sue caratteristiche al fine di inquadrarla in una possibile variante dell'antipolitica odierna, a cui appartiene, a nostro parere, di diritto pur facendo parte a pieno titolo anche della politica tradizionalmente intesa e della democrazia quale suo naturale sviluppo. Il motivo di questa apparente contraddizione ce lo hanno spiegato Margaret Canovan e Beniamin Arditi che associano al principio democratico la naturale derivazione di una sua figurazione ambigua, dalle molte facce e dalle numerose varianti. Tra i molti contributi dei vari autori che abbiamo vagliato al fine di ricavare un profilo del populismo, molti ne abbiamo inevitabilmente trascurati, tuttavia, sarebbe stata una colpevole negligenza includere tra questi Ernesto Laclau, per la singolare lettura che offre del fenomeno che si discosta da quella della quasi totalità dei commentatori in quanto calibrata su un orizzonte esclusivamente filosofico.

Tra le possibili cause del ragguardevole sviluppo conosciuto dal populismo negli ultimi anni a livello mondiale i maggiori studiosi hanno individuato di volta in volta temi più propriamente politici e altri di natura economica e sociale. Tra i primi, la crisi di rappresentanza innescata dallo scarso *appeal* dei partiti, a causa della loro

---

<sup>280</sup> Ivi.

progressiva perdita di identità; l'inefficienza e la corruzione che ne ha contraddistinto l'azione; la diffusa delusione per i risultati della politica, giudicati inadeguati, conseguenza anche della sua ridotta incisività e indipendenza a livello nazionale, sacrificata alle decisioni di organismi sovranazionali, quali l'Unione Europea, ma anche di organismi tecnici non eletti, quali la Banca centrale europea o il Fondo Monetario Internazionale. Tali istituzioni, alle quali andrebbero aggiunte molte altre, riducono ulteriormente i margini di manovra degli stati aderenti e delle loro politiche economiche, contribuendo ad alimentare la diffidenza nei confronti della politica, costretta a subirne i *Diktat*. A questi motivi vanno aggiunti quelli di carattere più squisitamente economico, partendo dal diffuso pauperismo di vasti settori della popolazione che hanno costituito il serbatoio del populismo latinoamericano e che abbiamo volutamente trascurato nella nostra disamina. Tra le cause di ordine economico non scarso peso hanno gli effetti della delocalizzazione e della deregulation, con la rinuncia della politica al controllo sull'economia e la conseguente delega del controllo agli stessi mercati che hanno preso il sopravvento e la costringono a giocare di rimessa, relegandola ad un ruolo ancillare. A queste va aggiunta la globalizzazione che impone le sue leggi su scala planetaria, incurante dei tentativi nazionali di imporre le proprie visioni economiche di scarsa incidenza e di corto respiro. Per tacere infine dell'ultima crisi economica del 2008, iniziata nel 2006 dai mutui subprime; è questa l'ultima crisi in ordine di tempo che si inserisce tuttavia in un tessuto economico già largamente deteriorato dalla precedente crisi di carattere più generale del modello economico fordista che Marco Revelli ha dettagliatamente illustrato e che ha profondamente inciso nel depauperamento di ampi strati della popolazione mondiale. Come non bastassero motivazioni di carattere oggettivo, a dar fiato alle trombe populiste si sono aggiunte le crisi migratorie che hanno ingenerato in larga parte della popolazione un sentimento di inquietudine per i rischi di trasformazione della società in senso multiculturale.

Diversamente dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati del populismo adottando una prospettiva sociologica indagandone la causalità esogena, Laclau opera più in profondità, ricercandone la motivazione endogena, l'origine interna, la fonte prima e caratteristica della sua manifestazione, rinunciando alla lettura in negativo proposta dalla critica che ne ha stigmatizzato

la vaghezza, il vuoto ideologico, l'antiintellettualismo e la transitorietà. Per Laclau il populismo è una logica politica, il suo scopo è di comprenderne lo sviluppo, ritenendolo la costante di ogni sistema ideologicamente fondato: si tratti della democrazia come del totalitarismo, il populismo «potrebbe rappresentare alla fine la strada maestra per comprendere qualcosa circa la costituzione ontologica del politico in quanto tale», altro che antipolitica! Nel suo tentativo di comprensione del fenomeno, Laclau che, giova ricordarlo, è uomo di sinistra che rielabora Marx in chiave post-marxista, si avvale degli strumenti della psicanalisi lacaniana e della linguistica strutturale saussuriana. In qualità di postmarxista, definizione che non rigetta, ma di cui precisa i contorni in termini di riappropriazione e superamento, oltrepassa i limiti angusti della visione politica incentrata sull'economia e sui tradizionali e ormai consunti concetti di classe, e del proletariato come unico soggetto di emancipazione, non più in grado di compiere la loro funzione liberatoria in un contesto sociale altamente differenziato e ad elevata complessità quale quello attuale. I limiti della visione marxista, che assegnava al proletariato il diritto-dovere dell'azione rivoluzionaria, in quanto depositario, quasi per diritto proprio, dell'universale, sarebbero stati evidenti già allo stesso Gramsci che nella sua teoria dell'egemonia assegna ai contenuti particolari, espressione della volontà collettiva, il compito di costruire l'universale. Quest'ultimo non si troverebbe già bell'e formato nella classe proletaria e nei suoi interessi corporativi, ma sarebbe oggetto di costruzione comune, non un dato precostituito *una tantum*, ma variabile e indefinibile a priori. È la costruzione dell'universale derivato dalle singole particolarità a determinare il suo peso politico e la sua razionalità, è quindi il politico a costituire il sociale e non viceversa, infatti la società non esiste anteriormente allo scontro politico che la costituisce. A farne le spese sono le obsolete categorie economiche, tra cui il proletariato, alle quali attingeva la teoria marxista, sostituite dallo scontro egemonico tra i vari interessi in gioco, ma anche tra le diverse rappresentazioni della realtà. La società non preesiste a questo scontro, è il prodotto del conflitto tra visioni politiche opposte; questa prospettiva è stata definita costruzionista nella misura in cui non riconosce nel sociale un *datum* oggettivo, anteriore, ma il risultato, il prodotto discorsivo di forze antagoniste. Per Laclau ogni realtà ha natura discorsiva, anche la costruzione politica di un popolo che si avvale della retorica ed è perciò «catacrestica», nel

senso che l'oggetto di cui si parla è contemporaneamente impossibile e necessario e non può essere nominato diversamente se non come contraddittorio: la cataresi consente ciò che la logica esclude.

Laclau riprende in qualche misura il processo costitutivo gramsciano per dar conto della sua teoria che associa il politico con il populismo: «Il populismo è [...] un modo di costruire il politico»<sup>281</sup>, è bene evidenziare il fatto che è “un” modo, non “il” modo, perciò non l'unico, ma come tale anch'esso va ricompreso a pieno titolo nella politica e non nella sua variante degenerare, l'antipolitica. Per lo sviluppo della sua teoria Laclau si avvale della linguistica strutturale di Saussure che gli fornisce la base operativa per intrecciare tutte le relazioni ontologiche successive. Un altro e formidabile aiuto gli viene dalla psicanalisi lacaniana con la categoria, intraducibile per espresso desiderio di Lacan, del “*petit object a*” che rappresenta l'irraggiungibile oggetto del desiderio, successivamente diventato la fonte del desiderio (*object-cause*), e che si manifesta come un vuoto, una mancanza, un'alterità paradossale, in rapporto con l'ego, ma da esso inattuabile. Nella sua applicazione alla tematica del populismo, questo vuoto è ciò che raccoglie, nella sua funzione di significante, il complesso delle richieste, delle aspettative, delle domande di una parte che si percepisce come una totalità una volta che tali desideri hanno raggiunto la massa critica e la trasformano da agglomerato informe a soggetto politico, da *plebs* a *populus*. La nozione di popolo non rimanda a un'unica raffigurazione, la storia ce ne offre varie interpretazioni: può assumere le caratteristiche della classe operaia nel marxismo o dei *sans coulottes* della Rivoluzione francese, entrambe costruzioni storiche e non naturali, prodotte dal coagularsi di interessi particolari confluiti in una visione generale attraverso quello che Lacan definisce il “*point de capiton*”, che unisce il significante al significato. È questo il punto chiave di fissaggio che consente di annodare e riassumere il significato dei vari significanti di una catena, altrimenti slegati, in un'unità stabile, dotata di senso e fornita di valore. Le domande sociali che vengono avanzate hanno infatti carattere differenziale, come nella linguistica dove esistono solo differenze, se inascoltate possono raccogliersi assieme alle altre richieste inavase a costituire un tutt'uno equivalenziale, pur nella loro diversità e,

---

<sup>281</sup> Ernesto Laclau, *On populist Reason*, Verso, London 2005; trad. it. *La ragione populista*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. XXXIII.

da particolari che sono, acquistano significato universale, ciò che Laclau definisce come "egemonia". Tuttavia, la totalità è presente solo come orizzonte, non è mai raggiunta, è l'impossibile oggetto del desiderio che rimane irrisolto nella tensione continua tra differenza ed equivalenza. L'eterogeneità iniziale delle domande si ricompatta e omogeneizza in una pseudo uguaglianza attraverso una catena equivalenziale; le singole domande sociali possono dar origine all'universale indeterminato solo se ciascuno sacrifica la propria visione singolare e determinata. Tanto più le singole domande perderanno in specificità, tanto più la catena acquisterà in solidità e conferirà coesione al gruppo che necessita sempre di identificarsi con un leader o un oggetto ideale. Il contenitore che raccoglie tutte le domande sociali insoddisfatte è quel significante vuoto che dà loro significato politico una volta che diventano il patrimonio di una parte che si percepisce come il tutto perché è, o crede di essere, in possesso dell'universale. Il significante è vuoto non perché il populismo sia qualcosa di vago e indeterminato, ma perché deve accogliere l'eterogeneità delle domande sociali, le *issues*. Il politico allora è la rappresentazione di una parzialità come totalità impossibile che assume, o quantomeno rivendica, un ruolo egemone, il riferimento è alla figura retorica della *sineddoche* che indica la parte come il tutto. La loro omogeneizzazione avviene attraverso un procedimento di esclusione, infatti le domande accolte non rientrano nel processo e non danno luogo ad alcuna reazione, sono le domande lasciate senza risposta ad attivare il meccanismo che genera il politico, anzi talvolta accade che le domande siano parzialmente accolte allo scopo di scardinare il fronte comune da queste costituito e scompaginare il complesso egemonico antagonista. La catena equivalenziale è sempre esposta ad un doppio rischio, quello della disgregazione, al prevalere delle differenze, e quello dell'omologazione se sono le equivalenze ad avere il sopravvento. Quando la catena è troppo eterogenea, c'è il rischio che la coesione sia garantita unicamente dall'identificazione totale con il leader che diviene l'unico depositario del Verbo e anche l'unico collante sociale, come nel caso del peronismo. Ma può anche accadere che non sia sempre possibile alla catena equivalenziale generare il significante vuoto in grado di estrarre l'universale dal particolare; non sono poche le iniziative di gruppi eterogenei abortite quasi sul nascere per non aver saputo tradurre le proprie rivendicazioni particolari in un significato universale. Il processo attraverso il quale si costituisce un "popolo" è

sempre frutto della contingenza e della storia, è questa la ragione dell'indicibilità del concetto di populismo che lo rappresenta. Esso si propone sempre come l'unico detentore dell'universale che oppone alla controparte antagonista e a sua volta egemonica, vista come il nemico, perché basa la propria egemonia sul sopruso, siano le élite, gli emigranti, o le istituzioni europee, ma questa è soltanto un'autorappresentazione, non la realtà. Questo universale può assumere varie forme, è un «significante fluttuante», che può essere anche rivendicato dalla parte avversa, ed è questa la ragione dell'indefinibilità e indecidibilità della collocazione del populismo che può essere inserito indifferentemente tra le manifestazioni politiche di destra o di sinistra.

Ciò che abbiamo brevemente riassunto dell'articolata e problematica teoria di Laclau gli permette di escludere il populismo dal novero dell'antipolitica, anzi, come riassume efficacemente Giorgio Casarale: «La ragione populista è la ragione politica *tout court*»<sup>282</sup>. Quello che Cas Mudde ha descritto come un contagio per Laclau è invece la risposta, verrebbe da dire l'unica possibile in un mondo atomizzato quale il nostro, per costruire una comune unità semantica partendo da posizioni differenziate e non più garantite da alcun soggetto politico preesistente. È perciò necessario creare, assieme al soggetto, anche il campo politico in cui quest'ultimo farà valere le sue istanze e che emerge contestualmente a quello, nel momento in cui le domande sociali acquistano spessore politico in virtù del significativo vuoto che le riassume. Nella riabilitazione del populismo come espressione politica, Laclau immette la sua precedente esperienza di attivista politico che ancora permea il suo essere filosofo, simpatizzando apertamente per le soluzioni che hanno caratterizzato in senso populistico l'azione dei governi dell'America latina. La sua teoria offre infatti anche un modello pratico per i movimenti populistici, come ha acutamente evidenziato Nadia Urbinati, ed è senz'altro questa la ragione della corrispondenza di molti modelli sudamericani alla tesi del filosofo.

---

<sup>282</sup> Giorgio Casarale, *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Bari-Roma, Laterza, 2019, p.149.

## 5. La democrazia procedurale – Nadia Urbinati

Nadia Urbinati definisce la teoria laclausiana come massimalista, nel senso che costituisce un modello di riferimento in grado di creare e di «tenere insieme» un soggetto collettivo capace di conquistare il potere e governare e fa di Laclau, oltre che il suo teorico di punta, lo stesso fondatore della medesima teoria che viene denominata anche “spessa”, in opposizione all’altra grande famiglia delle teorie sul populismo, denominate minimaliste o sottili. Nella lettura di Urbinati la creatura generata dal meccanismo laclausiano interpreta al meglio sia la politica che la democrazia, ispirata com’è al volontarismo, volontà di potere sovrano, che fonda sulla persuasione la costruzione del mito del popolo. La democrazia promossa da una tale teorizzazione si ammanta di un radicalismo che si pone in diretto contrasto con la democrazia procedurale, della quale Nadia Urbinati è convinta sostenitrice, e questa è anche la ragione per la quale abbiamo accostato le due concezioni al fine di dar conto dei rischi connessi all’avvento del populismo che l’autrice sintetizza anche nel titolo di un suo saggio, «Democrazia sfigurata»<sup>283</sup>. Se la democrazia significa uguaglianza di tutti cittadini, la pretesa di una parte di essere il vero popolo contro degli usurpatori ne accentua il radicalismo e mette in pericolo la sua stessa sopravvivenza. La critica che Urbinati muove ad un pensatore di sinistra, quale è il Nostro, tuttavia va oltre i pericoli di uno scadimento democratico e intacca le possibilità di successo di quel medesimo campo politico che la sua teoria dovrebbe o vorrebbe agevolare, quella sinistra popolare che è da sempre l’oggetto delle sue attenzioni. Infatti, la tesi di Laclau apre ad esiti aleatori, che possono premiare indifferentemente sia la destra che la sinistra, essendo, secondo la politologa italo-americana, semplicemente una tattica per la conquista del potere. Ma anche a prescindere da chi alla fine risulterà vincitore, è una concezione assai limitata della democrazia quella che la riduce alla conquista di una posizione egemonica. La politica pensata come conflitto, senza prevedere le conseguenze della vittoria del populismo pone l’autrice di fronte a «interrogativi inquietanti». Che ne sarà, si chiede, dei perdenti? L’identità sociale uscita vincitrice dal conflitto, secondo Laclau, espelle (*expel*) ed esteriorizza

---

<sup>283</sup> Nadia Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, 2014, trad. it. *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2014.

(*externalize*) i valori antagonistici, ma dove finiscono le élite una volta sconfitte? Sono reimmesse nel circuito democratico o sono espulse definitivamente perché l'unico soggetto legittimo è quel popolo uscito vincitore dal conflitto e che tenterà di mantenere la sua posizione egemonica a tutti i costi? Sono domande alle quali il populismo deve rispondere per poter essere inquadrato nell'alveo della democrazia alla quale forse aspira, così come la sua risposta sarà utile anche ad annoverarlo tra le forme della politica o dell'antipolitica.

Nadia Urbinati nel suo già citato "Democrazia sfigurata" illustra i tre casi in cui la democrazia si deforma, assumendo i caratteri di: epistemica, populista e plebiscitaria. L'autrice, respingendo la visione epistemica in politica, ribalta l'assunto che vale per la filosofia, incentrata sulla ricerca della verità (*aletheia*), e sul sapere incontrovertibile che la caratterizza, e assegna alla *doxa*, l'opinione, un ruolo fondamentale nella definizione della democrazia e della stessa politica. Ciò che per la filosofia è il suo oggetto e la definisce nella sua ricerca, in politica è quanto di più dannoso possa insidiarla; in questo ambito la ricerca della verità, che ingenuamente si crede possa essere posseduta da esperti, saggi o strutture tecniche altamente specializzate, è destinata al fallimento perché la politica è il luogo della *doxa*. Definita in termini negativi in filosofia, dove ha valore cognitivo, l'opinione, nella concezione platonica, è parimenti considerata pericolosa in politica, perché soggetta alle emozioni, ma in tale campo ad aver la meglio è la concezione aristotelica che ne fa il processo dialogico attraverso il quale si prendono decisioni. Diversamente dal maestro, Aristotele riabilita l'opinione che ritiene non solo compatibile con la vita nella *polis*, ma ne fa l'attività dialogica per eccellenza dei cittadini, promuovendo la verosimiglianza che la caratterizza, e che in Platone è la sua connotazione negativa, a fattore costitutivo della stessa politica. Se per Platone dal punto di vista epistemico la *doxa* è disordine, per Aristotele, dal punto di vista sociale, è la creazione di un foro che consente lo scambio di idee e che consente la diffusione di informazioni. Per lo Stagirita il disaccordo fa parte della politica, l'*ethos* della *polis* è il prodotto del dialogo e la decisione che interviene a fissare la legge è collettiva. Per la concezione procedurale, che si richiama ad Aristotele contro Platone, le decisioni politiche non sono giuste o sbagliate a priori, la questione attiene alla verosimiglianza (*verum similes*), non alla verità. Sarà questa la formulazione vincente di cui si avvale la democrazia



rappresentativa per costruire la sua struttura diadica, basata sulla volontà e l'opinione che considera un vero e proprio bene pubblico, contrariamente a Platone e ai filosofi a lui fedeli che la avversano proprio a causa della sua variabilità, principale responsabile del deficit di autorità che, a loro parere, la caratterizza. Entrambi gli elementi, volontà e opinione, costituiscono i due poteri della sovranità democratica che valgono a qualificarla come una diarchia. Considerate queste premesse si comprenderà il valore delle procedure nel garantire la libertà delle scelte, dato che le opinioni possono variare nel tempo in considerazione di molteplici fattori. Le procedure consentono la modifica delle decisioni attraverso il voto potenziale, rappresentato dall'opinione pubblica, e il voto retrospettivo, espresso in occasione delle elezioni. Una concezione procedurale della democrazia riconosce i beni primari non nei risultati, ma nelle stesse procedure, le decisioni democratiche sono legittime anche se non sono buone. È questo il cosiddetto immanentismo della democrazia, essa è valida per sé, non per il risultato prodotto, sono le sue procedure ad avere valore normativo e data la loro importanza dovrebbero essere soggette ad una manutenzione continua dall'interno. Per Urbinati è importante che il processo democratico si svolga in modo corretto, non che produca risultati corretti, se si pone il risultato al di sopra delle procedure il rischio è quello di una evoluzione in senso tecnocratico.

Una concezione epistemica, invece, ricerca "la" verità, quand'anche non pretenda di possederla, aumenta il peso della razionalità e della competenza a danno dell'opinione che, nel populismo, scade a demagogia. Se nella sua versione epistemica la ricerca della verità è lo scopo della politica, essa è già data e posseduta dal popolo nella sua versione populistica che se ne considera, *pars pro toto*, l'unico detentore. In questo caso la concezione epistemica confluisce nel populismo, saldandosi con esso in un'unica configurazione. Le procedure danno alla democrazia rappresentativa un aspetto formalistico che tuttavia è vitale per la sua sopravvivenza e che va ben oltre l'aspetto strettamente formale, mai come in questo caso la forma è sostanza. Come evidenzia ancora Urbinati, i voti pesano più dei numeri e sono un tentativo di dar consistenza alle idee, e le stesse idee trascendono gli esiti elettorali: le opinioni pesano, sono queste a conferire spessore alla democrazia. La concezione epistemica rifiuta le opinioni, e con esse il dialogo, perché le reputa incompetenti, assegnando il diritto di parola e di decisione a chi

sia in grado di dimostrare la propria competenza che diventa perciò l'unica discriminante politica. La diarchia che si instaura nella democrazia epistemica mantiene ferma la volontà, ma sostituisce l'opinione con la verità, in questo caso si assiste ad una sua depoliticizzazione che dà luogo ad una democrazia impolitica, che riserva al cittadino il ruolo di giudice e gli assegna l'esercizio di un potere negativo. Una democrazia di tal fatta rischia di diventare una presenza passiva, esercitando principalmente una funzione di controllo sull'azione politica degli esperti; venendo meno il ruolo di partecipazione attiva dei cittadini il rischio è quello di generare apatia, o peggio, disgusto per la politica, sentimenti anticipatori della reazione populista e antipolitica.

Nel dar conto dei vantaggi della democrazia procedurale che oppone alla sua versione epistemica, Nadia Urbinati tesse l'elogio dell'opinione e della connessa libertà di espressione quali costituenti democratiche alle quali riconosce un ruolo attivo, non solo negativo di protezione dal potere, ma anche uno positivo di indirizzo. Nella democrazia moderna l'opinione è una forza politica e la stessa politica è libertà in quanto vi opera l'opinione; siamo liberi anche di prendere decisioni sbagliate, è l'errore la costante della democrazia, più che la verità<sup>284</sup>. Sarà sempre possibile rettificare quello che si credeva giusto e che si è rivelato sbagliato, nessuno possiede la verità, la politica procede per tentativi e il suo concreto, la democrazia, non è mai data nelle sue forme una volta per tutte. Ma se le opinioni sono il fondamento della democrazia e sono all'origine delle domande sociali che infine si concentrano nel significante vuoto della teoria di Laclau, dov'è la *quaestio*? In che cosa il populismo procura un *vulnus* alla democrazia? «Il populismo è per la democrazia rappresentativa ciò che la demagogia era per la democrazia diretta dell'antichità»<sup>285</sup>, la risposta di Urbinati è ben sintetizzata nell'accostamento delle due democrazie al rispettivo fattore di degenerazione; in maniera ancora più esplicita, subito dopo descrive il populismo come «l'uso militante dell'ideologia del popolo per superare il pluralismo delle visioni

---

<sup>284</sup> A supporto della propria tesi Nadia Urbinati cita Robert Dahl, *Controlling Nuclear Weapons: Democracy vs. Guardianship*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1985, trad. it., *Democrazia o tecnocrazia? Il controllo delle armi nucleari*, Bologna, il Mulino, p. 77; e Albert O. Hirshman, «On Democracy in Latin America», in *New York Review of Books*, 10 maggio 1986, citato in *Democrazia sfigurata*, p. 129.

<sup>285</sup> N. Urbinati, op. cit., p. 142.

partigiane»<sup>286</sup>. Mentre i teorici della democrazia epistemica conferiscono alla folla la saggezza del giudice, i teorici del populismo attribuiscono all'unità della sua opinione egemonica la volontà di tutta la nazione. Tuttavia, per Urbinati non è sufficiente l'uso di una retorica populista per qualificare un'iniziativa o un movimento come tale, bisogna distinguere tra la forma che esso assume e il suo contenuto che per il populismo è sempre il potere, è quest'ultimo, la sua conquista, a definire il populismo. Le categorie che entrano in gioco nella sua definizione sono quelle della semplificazione e della polarizzazione che, associate nell'azione politica, creano una verticalizzazione del consenso, in seguito alla quale il "popolo" - l'attore del populismo non è il cittadino - è in grado di spacciare la propria opinione come quella maggioritaria e di imporla all'intera società. È il pluralismo la prima vittima del populismo, che subito dopo si sbarazza anche della rappresentanza, inutile orpello in un rapporto diretto con il leader. Se a questi sfregi si aggiunge la circostanza non rara che associa al populismo i rischi di una deriva totalitaria, favorita dal processo di condensazione e concentrazione del potere, come ci ammonisce Claude Lefort<sup>287</sup> con il costituirsi del Popolo-Uno, non è difficile comprendere le preoccupazioni di Nadia Urbinati. E che siano fondate lo ammette lo stesso Laclau quando non esclude che «alcuni movimenti populistici possono diventare totalitari»<sup>288</sup>, ma subito dopo respinge la riduzione dello spettro delle articolazioni possibili alla «semplice dicotomia totalitarismo/democrazia». Nonostante le rassicurazioni fornite da Laclau, Urbinati rimane scettica circa le buone intenzioni del populismo che associa al governo epistemico nell'azione di contrasto e di svalutazione delle procedure democratiche e del parlamentarismo. Al populismo Urbinati associa la demagogia di cui è parte inseparabile e che lo stesso utilizza per la costruzione del consenso; pur non essendo di per sé contro la democrazia, finisce ugualmente col trasfigurarla con il passaggio dalla regola della maggioranza al dominio della maggioranza e per tale motivo viene dall'autrice considerata l'anticamera della tirannia. Sia l'uno che l'altra, populismo e demagogia, si basano sull'uso scaltro della parola, ma la tecnica da sola non è sufficiente a garantire il successo, bisogna che sia disponibile un clima di ascolto,

---

<sup>286</sup> Ivi.

<sup>287</sup> Claude Lefort, «The Question of Democracy», *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 13, 19-20, citato in N. Urbinati, op. cit., pp. 182-183.

<sup>288</sup> E. Laclau, op. cit., p. 157, il corsivo è nostro.

un clima sociale di crisi che lasci irrisolte questioni ritenute vitali per la sopravvivenza della società. Quando il popolo si raccoglie intorno ad un nucleo solido di rivendicazioni è pronto ad accogliere una leadership demagogica, ma questo non ha nulla a che fare con la democrazia. Anche senza arrivare all'estremo del populismo demagogico, che si autoesclude dal novero della democrazia per affidarsi alla leadership carismatica, Urbinati rifugge dal tentativo di una certa critica di distinguere un populismo buono da uno cattivo. Per la politologa la polarizzazione non è mai inclusiva, ma, al contrario, escludente e l'incorporazione non è una uguaglianza isonomica, quanto basta per definire il ruolo del populismo nel governo rappresentativo come devastante. Nella sua pretesa di restituire la parola al popolo finge di ignorare che nella democrazia il popolo è già sovrano, quello che il populismo propone non è l'idea del popolo, ma, come afferma Canovan, la sua ideologia: l'unificazione della molteplicità in una certezza monolitica che funge da base alla costruzione di un'identità politica, come assai efficacemente rileva Michael Freedon<sup>289</sup>.

Nel riassumere i danni che possono derivare dal populismo, Urbinati ne propone una rassegna desolante: dissolve la dialettica, rifiuta la mediazione delle istituzioni politiche, opprime le minoranze e mette a repentaglio il pluralismo. Infine, divenendo una totalità onnicomprensiva e mitica, aspira ad un decisionismo politico senza opposizione. La sua avversione per quello che ritiene un fattore destabilizzante per la democrazia non potrebbe essere più esplicita, addirittura, riportando l'autorevole testimonianza di Norberto Bobbio e Pierre Rosanvallon, si spinge a dichiarare che «il populismo è la corruzione più devastante delle procedure democratiche»<sup>290</sup>. Con un felice neologismo Nadia Urbinati definisce provocatoriamente il populismo «una correzione mono-archica della democrazia»<sup>291</sup>, non appare strano quindi che, passando ad esaminare la posizione di Laclau, alla quale non a caso abbiamo opposto la sua, la politologa si dichiari in totale disaccordo circa la pretesa funzione emancipatrice svolta dal popolo sostenuta invece dal filosofo argentino. Secondo Laclau populismo e politica sono termini intercambiabili, perché entrambi producono il consolidarsi delle

---

<sup>289</sup> Michael Freedon, *Ideologies and Political Theories: Conceptual Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 76-77, citato da N. Urbinati, op. cit., p. 207.

<sup>290</sup> N. Urbinati, *ivi*, p. 209.

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 210.

rivendicazioni sociali in un nucleo che tenta di diventare egemonico per affermarsi nei confronti del suo antagonista, riscrivendo la realtà secondo la sua visione e le sue aspettative. L'opinione di Urbinati è che questo «progetto unificante» nella lettura che Laclau fa del populismo conduca al cesarismo. Il suo errore sarebbe quello di assegnare al concetto di egemonia in Gramsci un ruolo che non ha perché nel teorico comunista essa viene posta sotto il rigido controllo del partito, a direzione collettiva, ad impedire che possa diventare uno «strumento retorico di persuasione» nelle mani di un singolo leader. «La politica egemonica è pericolosamente incline a diventare un veicolo di cesarismo reazionario che usa il populismo per affermarsi»<sup>292</sup>, sono le parole con le quali Urbinati liquida le pretese democratiche del populismo, e, nell'espone il suo pensiero, riassume anche quello di Gramsci. Nel politico sardo il riferimento all'egemonia sarebbe legato al momento della «guerra di posizione», che persegue cambiamenti graduali e di piccolo momento, il cesarismo subentrerebbe successivamente, insieme a quella «guerra di movimento» destinata a provocare un cambiamento totale, la rivoluzione, appunto. L'analisi di Urbinati è assai articolata e si spinge in profondità ad esaminare la teoria rivoluzionaria del politico, ciò che a noi preme evidenziare è che l'analogia tra le due concezioni di egemonia, quella gramsciana con quella laclausiana, è dall'autore di quest'ultima forzata e viziata anche dall'intento, secondo Urbinati, di giustificare il regime di Peron in quanto basato sul consenso (egemonia) e non sul suo potere personale (cesarismo). Per Laclau il populismo è azione politica, egualitaria e democratica, per Urbinati, al contrario, «il populismo è tutt'uno con il personalismo cesarista di chi lo rappresenta»<sup>293</sup>. In definitiva quello che rende Urbinati refrattario ad accettare l'inclusione del populismo tra gli strumenti democratici è la convinzione che in esso la personificazione della politica non sia accidentale, ma il suo destino, con tutti gli inconvenienti del caso, tra i quali ricomprende l'evoluzione in senso plebiscitario della democrazia e la conseguente trasformazione del popolo in seguace del leader. L'opinione, che ha un ruolo chiave nella democrazia rappresentativa, assume nel plebiscitarismo, successiva evoluzione in senso antidemocratico del populismo,

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 211.

<sup>293</sup> Ivi, p. 216.

una funzione meramente teatrale o estetica, che dir si voglia, e si riduce ad essere semplice approvazione dell'azione solitaria del leader.

Il plebiscitarismo sostituisce la via procedurale con la popolarità, se il populismo attribuisce al popolo una presenza politica, il plebiscitarismo gli assegna una partecipazione visiva, una funzione spettatoriale e passiva nella quale un ruolo egemonico viene esercitato dalla televisione nei confronti della nuova rappresentazione dell'umanità nella figura dell'*homo videns*<sup>294</sup>. Come riassume ancora una volta in modo convincente Nadia Urbinati: «La democrazia dell'audience è la forma plebiscitaria nell'epoca della comunicazione di massa»<sup>295</sup>. Nel dar conto delle caratteristiche del plebiscito, Urbinati si rifà all'uso che l'istituzione conservava presso l'antica Roma di strumento di ratifica di una proposta presentata dai tribuni della plebe. Dato il carattere alternativo, di divisione netta tra il sì e il no, senza alcun'altra possibile mediazione, l'istituto può essere più propriamente definito un pronunciamento che una decisione, «l'opposto della cittadinanza attiva»<sup>296</sup>. Per questa caratteristica e il forte significato simbolico di atto di fede nel leader di cui si ammanta è riservato all'approvazione di eventi e circostanze straordinarie e non può diventare l'abituale strumento di consenso democratico. In una democrazia il consenso si esprime con il voto e con elezioni rinnovate a scadenze regolari, il meccanismo che con esse si instaura è quello di una «fiducia aperta alla sfiducia»<sup>297</sup>, che sottopone a verifica attraverso l'*accountability* l'azione politica del vincitore, diversamente dal plebiscito che sancisce una fede cieca e totale nel leader. La concezione plebiscitaria incontra il favore di autorevoli nostalgici della politica praticata nell'antichità a Roma e ad Atene, quali sono Weber e Schumpeter, sostenitori della teoria elitista, e più recentemente Carl Schmitt, propugnatore di una democrazia pubblica, e perciò contrario al voto segreto, e convinto assertore della funzione plebiscitaria del voto palese con il quale la massa esprime il suo consenso nella forma dell'acclamazione. Il significato che Schmitt assegna al pubblico rimane confinato alla

---

<sup>294</sup> Giovanni Sartori così definisce l'umanità soggiogata dal mezzo televisivo il quale fa valere il predominio dell'immagine sulla parola e che, a lungo andare, conduce ad una regressione dell'individuo, rendendolo incapace di distinguere il virtuale dal reale e il vero dal falso, e, aggiungiamo noi, preda degli imbonitori politici più smaliziati. *Homo videns: televisione e post pensiero*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

<sup>295</sup> N. Urbinati, op. cit., p. 243.

<sup>296</sup> Ivi, p. 248.

<sup>297</sup> Ivi, p. 251.

rappresentazione teatrale, il lemma rimanda allo spettatore, non corrisponde a qualcosa di definito in senso giuridico-normativo. La sua concezione del pubblico richiama in qualche misura il ruolo del popolo nel foro romano, dove era la folla ad esprimersi, non i cittadini, popolo che parla ma non decide, attraverso la reazione collettiva espressa dalle modalità del grido, del rumore e del silenzio. Paradossalmente, in chiave moderna, il plebiscito è ripreso nella pseudo democrazia diretta del web, nelle votazioni on line del Movimento 5 stelle.

In aperto dissenso con le tesi su esposte, Nadia Urbinati rigetta il plebiscitarismo che considera una degenerazione del populismo e un ulteriore sfregio alla democrazia rappresentativa. Alla base della diversità di vedute tra le due concezioni vi è una diversa valutazione del ruolo e delle capacità dell'opinione pubblica e del suo valore, che nel caso di Urbinati è positivo e si incarna nel cittadino che esprime la sua voce attraverso le procedure, e nel caso dei pensatori elitisti assume una valenza negativa, tant'è che riveste i connotati di una massa irrazionale che deve forzatamente essere guidata e condotta per mano nelle sue scelte, ma che per contro è facilmente manipolabile e può produrre notevoli distorsioni al processo democratico fino a sfociare nel totalitarismo.

Con ciò crediamo di aver dato conto, sebbene in termini sicuramente non risolutivi, di quelle che crediamo due concezioni politiche opposte della democrazia che meritavano di essere entrambe esposte a titolo esemplificativo delle diverse posizioni che la riguardano, quella populista espressa da Laclau e quella procedurale di Urbinati, ma che certamente non si esauriscono nelle due prese in esame. Se il populismo possa ancora essere inquadrato in una visione politica o appartenga alla sua antagonista, l'antipolitica, dipenderà dall'idea che ciascuno si è fatto della democrazia; forse non sarebbe fuori luogo rivendicare, anche in questo caso, l'appello alla *doxa* piuttosto che all'*aletheia*, rifugiandosi, in caso di dubbio, in una forzata *epochè*. Per quanto ci riguarda, non tanto per non prendere partito in una *querelle* che è destinata a continuare nel tempo, riconosciamo al fenomeno del populismo quell'ambiguità che gli consente di essere ricompreso in entrambe le sfere del politico, quella della politica vera e propria e quella della sua perenne antagonista, l'antipolitica, alla quale tuttavia appartiene di diritto quale sua immagine speculare e cattiva coscienza.

## Capitolo VII

### Le forme dell'antipolitica

#### 1. Il populismo e il concetto di popolo

Una delle difficoltà nell'approccio al tema del populismo, se non la maggiore, è rappresentata dal fatto che il fenomeno è difficilmente caratterizzabile concettualmente in modo esauriente ed univoco, dal momento che il lemma comprende manifestazioni assai diverse tra di loro di cui l'unico tratto comune è rappresentato dal riferimento al popolo. «Una delle parole più confuse del vocabolario della politologia» secondo l'autrice di una delle più citate e autorevoli indagini su di esso, Margaret Canovan<sup>298</sup>, che ne fornisce un'interpretazione classica, distinguendo tra un populismo agrario e uno politico e che respinge una lettura in chiave idealtipica a favore di un approccio descrittivo. Altri, e non meno autorevoli autori, ne hanno messo in rilievo le radici protestatarie e identitarie come pure i diversi orientamenti, distinguendo tra populismi di destra e di sinistra. Non a caso Revelli definisce la parola una “*catch all word*”<sup>299</sup>, una parola contenitore nella versione di Diamanti-Lazar<sup>300</sup>, che ricomprende sia una ricca varietà di atteggiamenti che una vasta gamma di significazioni. Il problema si acuisce ancor più nel momento in cui si tratta di inquadrare il fenomeno in un ambito ben definito. Qui le cose si complicano ulteriormente, venendo definito di volta in volta come ideologia, mentalità, mood, sindrome, patologia, orientamento psicologico, stato d'animo, forma mentis e così via. Tutte queste definizioni si riferiscono al medesimo fenomeno, ma davvero esso ha talmente tante facce da poterle contenere tutte e non essere tuttavia definito da nessuna? Loris Zanatta, a causa dell'ambiguità che lo caratterizza lo definisce un concetto inservibile<sup>301</sup>, prima di lui Isaac Berlin, per metterne in risalto la vacuità ha evocato il “complesso di Cenerentola: come nella fiaba c'è una scarpa che attende invano di essere calzata

---

<sup>298</sup> Margaret Canovan, *Populism*, New York e London, Harcourt Brace Janovich, 1981.

<sup>299</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2017, p. 4.

<sup>300</sup> Ilvo Diamanti – Marc Lazar, *Popolocrazia*, Bari-Roma, Laterza, 2018, p. 6.

<sup>301</sup> Loris Zanatta, *Il populismo*, Roma, Carocci, Roma, 2013, p. 16



alla perfezione, da qualche parte c'è un concetto, il populismo puro, che attende di essere scoperto. Non è certo nelle nostre possibilità dar conto di tutta la sterminata letteratura<sup>302</sup> al riguardo, cresciuta in consistenza negli ultimi anni con l'aumentare dell'interesse legato al suo eccezionale sviluppo, ma tutti gli studi da noi consultati sull'argomento convergono in merito alla difficoltà di inquadrarlo in un paradigma fisso e circoscritto che ne riveli l'essenza. Il motivo della difficoltà del suo inquadramento per Diamanti e Lazar risiede nel fatto che la sua natura è ibrida, perché la sua anima è pragmatica e non ideologica. Di parere opposto è Loris Zanatta per il quale la sua essenza è difficile da determinare, ma è tuttavia certa, egli è infatti risoluto nel definirlo un'ideologia a carattere antipolitico. Di diverso parere ancora, Paolo Pombeni per il quale, ad impedire la sua iscrizione nel complesso delle ideologie, è la mancanza del libro sacro di fondazione che ne fissi i parametri e che possa essere individuato come il "Verbo"<sup>303</sup>. Roberto Biorcio, pur discostandosi dall'opinione di Zanatta, non se ne allontana troppo, definendolo non un'ideologia precisa, ma una matrice d'idee e quindi di ideologie diverse, in ogni caso una patologia della democrazia elettorale rappresentativa<sup>304</sup>. Damiano Palano, nel riportare l'opinione di altri ed altrettanto autorevoli studiosi, mette in dubbio proprio la possibilità di determinarne l'essenza per le sue caratteristiche ambigue e poliedriche. Infine, Marco Tarchi, al termine della sua ampia rassegna delle opinioni degli autori che si sono occupati dell'argomento, conclude attribuendo al populismo le caratteristiche di una mentalità, un modo di pensare emotivo e non razionale alla quale fa comunque seguito l'elaborazione ideologica. Damiano Palano<sup>305</sup> esplicita in modo assai convincente la difficoltà di cogliere il nucleo del populismo collegandola alla scala di astrazione da adottare per la definizione del concetto. È il problema metodologico che assilla tutti gli studiosi di scienze sociali e che in questo caso è reso ancora più difficoltoso dal fatto che il populismo sembra riprodurre le fattezze dell'Idra dalle molte teste. Dato un

---

<sup>302</sup> «La quantità e la qualità di quanto è stato scritto recentemente sul populismo intimidiscono chiunque decida di imbarcarsi nell'impresa di scriverci un libro». Nadia Urbinati, *Me the People. How Populism Transforms Democracy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2019; trad. it., *Io il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Bologna, il Mulino, 2020, p. 52.

<sup>303</sup> Paolo Pombeni, *L'appello al popolo*, in «Ideazione», VII, 2, marzo-aprile 2000, pp. 35-36, citato da Marco Tarchi, *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 39-40.

<sup>304</sup> Roberto Biorcio, *Il populismo nella politica italiana. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano – Udine, Mimesis, 2015, p. 21.

<sup>305</sup> Damiano Palano, *Populismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017, p. 107.

potenziale grado massimo per entrambi gli aspetti del fenomeno, che ne metta in risalto l'estensione o denotazione (il numero di oggetti) oppure l'intensione o connotazione (le caratteristiche), nel tentativo di descriverlo o concettualizzarlo bisogna scegliere quale dei due elementi privilegiare dato che all'aumento dell'uno corrisponde una diminuzione dell'altro e non è possibile raggiungere in entrambi il grado massimo. È quanto anche Nadia Urbinati rileva a proposito dell'analisi del fenomeno in termini storico-sociali: quello che guadagna in profondità nello studio di esperienze particolari, lo perde in termini di definizione concettuale, col risultato che si individuano «molti *populismi*, ma nessun *populismo*»<sup>306</sup>. Pertanto, una ricerca idealtipica è destinata a rimanere infruttuosa e sta alle intenzioni dello studioso operare una scelta: ricomprendere nella ricerca fenomeni assai diversi tra loro, allargando il campo a dismisura, o concentrarsi nelle particolarità di singoli aspetti caratteristici, escludendo buona parte delle sue manifestazioni. Per parte nostra cercheremo di trattarlo nella misura in cui è inquadrabile nelle manifestazioni dell'antipolitica, pur nella consapevolezza che anche in questa formulazione le sue sfumature consentono una vasta gamma di interpretazioni.

Quando mancano solidi appigli per la definizione di un fenomeno se ne ricerca la nascita in qualche luogo e in qualche momento della storia. Nel caso in esame il lemma che definisce il populismo si riferisce ad un episodio ben definito e circoscritto al suolo russo e identifica il movimento di liberazione dei contadini promosso dagli intellettuali e dagli studenti, denominato per l'appunto in russo *narodničestvo*, da *narod* col significato di "popolo", e tradotto con il termine, in seguito divenuto onnicomprensivo, di populismo. Il popolo che dà il nome per la prima volta al fenomeno è quello dei contadini, o per meglio dire dei servi della gleba in lotta per l'emancipazione dalla loro condizione servile. Successivamente l'identificazione con una particolare condizione sociale cade e il lemma passa a identificare tutto un universo indefinito che di volta in volta prende forma colorandosi di significazioni e attributi diversi in base alla natura dei suoi componenti, ma che sempre assume la figura e le caratteristiche del popolo, ogni volta contrapposto ad un antagonista, anch'esso mobile e mutevole come il suo avversario. Il meccanismo che si instaura e che dà origine al fenomeno è la divisione manichea dei contendenti, giacché il populismo implica sempre una

---

<sup>306</sup> Nadia Urbinati, op. cit., p. 53.

contesa, per non dire una lotta, di una metà buona, impersonata dal popolo contro un'altra cattiva che di volta in volta assume le connotazioni più varie, ma il cui torto è sempre quello di godere di un'immotivata condizione di privilegio. Di contro al corpo ristretto delle élite che con i loro maneggi tramano alle spalle del popolo "vero" e reale, benché paradossalmente frutto di astrazione, si erge il corpo unico e monolitico della maggioranza che, ricompresa sotto tale denominazione, combatte sotto l'ala protettiva e la guida del leader carismatico per la tutela dei propri diritti. A qualificare il populismo è infatti il popolo, un elemento ectoplasmatico, talmente indefinito e privo di forma da poterle, all'occorrenza, assumere tutte; si parla correntemente del popolo delle partite iva, dei vacanzieri, della famiglia, ultimamente delle "sardine" e così via. Nella sua forma pura, senz'altra caratterizzazione, il popolo *tout court* è la parte buona della società che ricava la sua legittimità dal fatto di essere la maggioranza contro una élite minoritaria, ma agguerrita, la quale, avendo assunto il carattere di establishment, è in grado di imporsi sul numero, adducendo a pretesto la supremazia della qualità sulla quantità. La pretesa superiorità delle élite sul popolo è ciò che gli fornisce il motivo e le armi per reagire ai suoi soprusi e riappropriarsi delle prerogative che gli spettano di diritto in quanto maggioranza e parte migliore. In realtà i concetti di maggioranza e minoranza nel pensiero populista non hanno un valore assoluto, ma relativo, variano in relazione alle circostanze e ai piani a cui si applicano, quello simbolico e quello reale. Il lemma evoca sempre una folla sterminata, una moltitudine innumere, anche quando si tratta di aggregazioni settoriali con obiettivi limitati e talvolta implausibili, ma sempre e comunque schierata dalla parte del giusto e del diritto contro le soperchierie e le angherie degli avversari.

La parola popolo, così evocativa nel lessico del populismo da rivelarne una sorta di essenza mistica, ne replica a sua volta l'ambiguità concettuale, riferendosi a concezioni assai diverse tra loro e non tutte riconducibili alla matrice populista. Roberto Biorcio ne mette in rilievo le possibili declinazioni nell'idea del popolo come *demos*, più conforme al concetto di cittadinanza, contrapposta a quella di *ethnos*, quest'ultima maggiormente rispondente ad una visione nazionalistica e patriottica, espressa dal concetto di *Heimat*, senza perciò implicare necessariamente lo scadimento nella xenofobia razzista del *Blut und Boden* di sinistra memoria. In questa accezione il richiamo è ad una comune radice culturale

ed è espresso icasticamente dal motto che campeggia sul Reichstadt: “Dem deutsches Volke”. Nel contesto in esame tuttavia, il popolo assume primariamente le caratteristiche dell’antica *plebs* romana, il popolo degli esclusi, senza le connotazioni negative che lo caratterizzava nel passato come *turba* o *vulgus* e, al presente, nell’accezione dispregiativa di folla e massa, comune a Freud e a Canetti. Esso rappresenta la gente, come la definiva Mélenchon, populista di sinistra, in ogni caso il popolo in questa formulazione è tutt’uno con la nazione. Nel 1936 Maurice Thorez poteva orgogliosamente rivendicare che il Pcf era «il partito del popolo»<sup>307</sup>, cosa del resto già affermata dall’inno “Bandiera rossa” col suo *incipit* già nella sua versione socialista del 1908 che lo associava al proletariato. Per un certo periodo in Francia, partiti politici schierati su fronti opposti, facendo leva sul medesimo sentimento di appartenenza, fanno a gara per rivendicare il diritto di incarnare il popolo. Entrambi desiderano non tanto di assumerne la direzione, ma di entrare in simbiosi con esso; Marine Le Pen e Jean-Luc Mélenchon usano un frasario che sorprendentemente potrebbe essere intercambiabile, condito com’è della medesima retorica che nell’esponente della sinistra arriva ad attingere all’epica rivoluzionaria<sup>308</sup>. Naturalmente il popolo che hanno in mente i leader del Front National e quello della France insoumise non possono essere più diversi, pur avendo in comune tutti i pregi del *citoyen*, tranne la caratteristica del meticcio che contraddistingue il solo Mélenchon di contro alla xenofoba Le Pen. In Francia sembra essersi affermata la convinzione che per battere il populismo sia necessario il populismo, è questa la variante aggiornata del più noto assunto *à la guerre comme à la guerre*, tuttavia questa consapevolezza si è talmente diffusa da superare i confini nazionali, diventando il patrimonio comune di tutte le democrazie, ma in particolare di quella italiana, come rilevano Diamanti e Lazar

---

<sup>307</sup> Denis Peschanski, *Et pourtant ils tournent. Vocabulaire et stratégie du Pcf (1934-1936)*, Klincksieck, Paris, 1988, p. 169, citato da Diamanti-Lazar, op cit., p. 72.

<sup>308</sup> Si ritiene opportuno riportare alcune delle frasi utilizzate dai due esponenti politici nei loro discorsi, tutte tratte dal saggio *Popolocrazia* di Diamanti-Lazar, op. cit. pp. 94-96, al quale si rimanda per la loro corretta collocazione:

Marine Le Pen: «Noi siamo il popolo»; «[Io sono] la candidata del popolo»; «...si, sono populista»; «Se la definizione di populismo è il governo del popolo, da parte del popolo e per il popolo, allora sono populista»; «In nome del popolo» è stato il suo slogan per le presidenziali del 2017.

Mélenchon: «Noi siamo il grido del popolo»; e citando Robespierre: «Io non sono del popolo. Io sono il popolo quando penso per tutti e disprezzo tutti coloro che vogliono essere qualcosa di diverso dal popolo»; anche per lui lo slogan della campagna elettorale si richiama al popolo: «Largo al popolo».

«un certo grado di populismo è diventato necessario per affermarsi sul piano elettorale»<sup>309</sup>.

Il riferimento al popolo consacra la lotta di qualsiasi organizzazione o semplice ed estemporanea aggregazione si richiami ad esso, conferisce lo stigma della legalità alle rivendicazioni più improbabili perché, parafrasando s. Agostino, «*Quod populus vult, ipsa iustitia est*». A consentire lo scambio tra il Dio della citazione originale e il popolo della parafrasi ci autorizza d'altra parte la perfetta consonanza delle loro voci, asseverata dalla formula: «*Vox populi, vox Dei*», resa ancora più significativa dal fatto che si tratta di una forzatura dell'originale biblico operata da Alcuino, alla quale la rettifica apportata da Charron, «*vox populi, vox stultorum*», nulla ha tolto all'identificazione del popolo con la suprema verità, indice della volontà popolare di stabilire la sua diretta filiazione divina. La fortuna della formula, citata ad ogni piè sospinto in occasione di presunte violazioni della volontà popolare, è indicativa del fatto che il tentativo di fare del popolo l'espressione della verità data da molto lontano nel tempo e non è soltanto l'abile stratagemma di un moderno capopopolo in cerca di consensi. Ma anche a prescindere dall'unione mistica col divino, il popolo, come il cliente di Selfridge's, ha sempre ragione, quali che siano le sue rivendicazioni, perché, come ormai è assodato, è in lui che si riassume la sovranità. Le varie democrazie in cui trova espressione la formula della sovranità popolare si riconoscono tutte nell'articolata definizione del potere in essa vigente, che viene fatta risalire ad Abramo Lincoln<sup>310</sup>, come "potere del popolo, dal popolo e per il popolo", dove vengono elencate nell'ordine: appartenenza, provenienza e destinazione, la formula indica la perfetta circolarità in cui trova attuazione il principio democratico. Tale principio viene inoltre sancito solennemente nell'incipit della Costituzione degli Stati Uniti d'America: «Noi, il popolo», il cui universalismo ricomprende nella definizione tutti gli abitanti della nazione, nessuno escluso: è il popolo a costituire lo Stato nella sua unità. Costituire significa che il popolo ha il potere costituente, la facoltà di creare dal nulla lo Stato, e la Costituzione non è solo l'ordinamento delle sue leggi fondamentali, ma la creatura che lo rappresenta. In questo caso, il popolo è il demiurgo che crea *ex nihilo* e lo Stato la creatura, in questo ruolo esso assume

---

<sup>309</sup> Diamanti – Lazar, op. cit., p. 120.

<sup>310</sup> L'affermazione è parte del discorso tenuto a Gettysburg nel 1863.

veramente le caratteristiche dell'onnipotenza divina. A causa dell'originaria *vis generativa* e delle ulteriori virtù taumaturgiche che ne derivano, non è difficile comprendere il motivo dell'identificazione col popolo di ogni parte politica che intenda imporsi come totalità, contro l'immotivata secessione del corpo estraneo delle élite. Se il potere appartiene al popolo, *nulla quaestio*, ma le difficoltà insorgono successivamente alla fondazione dello Stato. Ben presto, l'unanimità dell'inizio si scompone nelle varie compagini politiche diversamente orientate sulla base di interessi anch'essi divergenti, in caso di conflitto la difficoltà sta per l'appunto nel determinare chi abbia l'autorità di interpretarne il ruolo. Vi saranno allora più popoli alternativi che si fronteggiano l'un contro l'altro armati? È ciò che è accaduto in passato, in presenza di forti connotazioni ideologiche e il fervore con il quale sono state combattute le lotte che hanno caratterizzato a lungo lo scontro politico-religioso sta a dimostrarlo. Con la caduta del principio identitario, a seguito del progressivo scolorimento delle ideologie e del livellamento che ne è seguito con l'affermazione del cosiddetto partito pigliatutto, si è reso necessario reintrodurre artificialmente quello che in passato era la naturale evoluzione dell'aggregazione politica, ovvero il raccogliersi dei contendenti sotto la bandiera di una fede. Ma mentre l'antagonismo di un tempo aveva un andamento orizzontale, nella lotta tra i vari partiti per la conquista del potere, nella versione populistica assume una direzione verticale: il popolo contro tutti gli altri, assimilati nell'unica categoria del nemico. Tale atteggiamento ha non poche analogie con quello dei rivoluzionari che nel '92, attraverso l'Assemblea nazionale, che in quel momento incarnava il popolo in armi, dichiararono la patria in pericolo sotto l'incalzare dei nemici della rivoluzione<sup>311</sup>. Tutti i partiti cercano di costruire un popolo di riferimento, allo scopo di fidelizzare un elettorato sempre più ondivago, ma chi vi riesce con maggior abilità sono quei partiti che, in virtù dei mezzi impiegati sono per l'appunto definiti populistici. Il meccanismo da essi adottato, e che è alla base della costruzione della nuova versione del popolo, è piuttosto semplice, si tratta di assegnare alla politica una funzione purificatrice attraverso l'elezione di un nemico contro il quale dirigere l'azione correttiva per il ripristino

---

<sup>311</sup> L'assimilazione del popolo costruito con il meccanismo populistico con quello della rivoluzione ci sembra autorizzata dall'uso dei riferimenti utilizzati dallo stesso Yves Meny, laddove rappresenta le primarie come «una ghigliottina infernale che aspetta ancora il suo Termidoro», *Popolo ma non troppo, il malinteso democratico*, Bologna, il Mulino, 2019, p. 169.

della legalità. Nel presentare le loro rivendicazioni essi non disdegnano l'etichetta di populistici che i loro avversari maneggiano come un insulto, ma anzi ne menano gran vanto, richiamandosi ai valori di un improbabile popolo delle origini, riferendosi ad una mitica età aurea, del tutto priva di riferimenti storici, ma che ha tuttavia carattere fondativo. Attingendo al mito del popolo, nel tentativo di rimuovere dall'epiteto le sue connotazioni negative, non sorprendono le dichiarazioni di Jean-Marie Le Pen<sup>312</sup> e di Jörg Haider<sup>313</sup>, quello che è più sconcertante è stata la definizione dell'attuale presidente del Consiglio, intervenuto alla scuola di formazione della Lega nel 2018, di sé stesso come «populista», pronunciamento fatto forse più per blandizie nei confronti del suo uditorio che per intima convinzione. Talvolta il riferimento alle origini ancestrali per legittimarsi sul piano politico sfiora il ridicolo, come quando Nicolas Sarkozy «il figlio di un immigrato ungherese, marito di un'immigrata italiana, ha affermato che tutti i francesi dovevano rifarsi "ai nostri antenati Galli"»<sup>314</sup>, il vero popolo francese prima dei Franchi, evidentemente considerati alla stregua di immigrati. Si cerca sempre un *Grund*, un fondamento sul quale costruire un immaginario diritto ad incarnare il popolo autentico che, come la virtù, si rivela nel mezzo, escludendo gli estremi, le élite e gli immigrati, e se non lo si trova lo si inventa. È questa la ragione dell'insorgenza, nei nazionalismi che contraddistinguono la maggior parte dei populismi europei, di una diffusa e crescente xenofobia nei riguardi di tutti gli immigrati, ma che investe in misura ancora maggiore quelli provenienti dall'Africa sub sahariana, in nome di un'irrealistica purezza originaria. In nome dell'identità nazionale in questi giorni si è posto mano alla Costituzione ungherese laddove si occupa della formazione dei bambini che dovranno ricevere un'educazione conservatrice «basata sulla nostra identità costituzionale nazionale e sui valori cristiani»<sup>315</sup>. Il riferimento all'Europa cristiana viene agitato come un maglio contro l'incipiente islamizzazione del mondo e assunto a fondamentale fattore identitario di coesione, col rischio tuttavia di risvegliare il mai sopito conflitto

---

<sup>312</sup> «La nostra alternativa è popolare, alcuni dicono anche populista, e noi non ce ne vergogniamo. Al contrario, ne andiamo fieri».

<sup>313</sup> «I populistici di oggi incoraggiano i cittadini a porre domande in pubblico e senza inibizioni».

Entrambe le citazioni sono tratte da Yves Meny, op. cit., p. 182.

<sup>314</sup> Y. Meny, op. cit., p. 193.

<sup>315</sup> Andrea Tarquini, *Ungheria, il Parlamento cambia la Costituzione: la famiglia è legale solo se è etero*, "La Repubblica", 15 dicembre 2020.

religioso, in questo caso acuito dallo scontro tra due civiltà. In qualche caso la base etnica di alcune forme esasperate di nazionalismo non è neanche troppo nascosta e spesso sconfinava nel razzismo, come nel caso di “Alba dorata”, di recente messa al bando dalla magistratura greca come associazione per delinquere, sebbene si dichiarò soltanto apertamente nazionalista. Senza arrivare agli eccessi del partito greco, la formazione Vox in Spagna ha ottenuto un ragguardevole piazzamento alle elezioni regionali andaluse basando la sua strategia elettorale sulla lotta al fondamentalismo islamico e all’immigrazione irregolare. La difesa dei patri confini è diventato il *Leitmotif* che contraddistingue anche la retorica populista della Lega e che sembra trovare l’entusiastica adesione di vasti strati della popolazione a giudicare dai sondaggi sulle intenzioni di voto, esempio perfetto di quanto l’individuazione di un nemico e di un tema connesso, l’invasione, possa contribuire al rafforzamento di una leadership. Tuttavia, non è facile bollare tali atteggiamenti come una forma di antipolitica, perché essi si riconnettono, nel caso italiano, ma non solo, al tradizionale “gioco” democratico che ha nella propaganda, nelle promesse elettorali e nelle medesime elezioni la sua caratterizzazione. Del resto, i partiti populistici non sono, in linea di massima, pregiudizialmente contrari al concetto di rappresentanza, soltanto la intendono a modo loro, istituendo un contatto diretto del popolo con il suo leader; quella populista è infatti la vera democrazia che rifiuta il multilateralismo in nome dell’unità del popolo sovrano. La democrazia non viene messa in discussione, ma trasformata dall’approccio unitario che non ammette defezioni dal nucleo compatto dell’unico soggetto politico legittimo: il popolo. Bollato come una malattia da sradicare e come tale contagiosa, riuscendo ad infettare gli altri partiti che per restare al passo si uniformano ai suoi metodi, il populismo per Cas Mudde non è soltanto una normale patologia, ma una normalità patologica, espressione di valori radicali, e si deve intendere, come tali, politici. Il fenomeno del populismo deve essere interpretato alla luce della domanda, non dell’offerta, quelli che chiedono attuazione sono infatti i valori di una destra non fascista, alimentata anche dai transfughi dei partiti della sinistra, che devono essere interpretati come i nuovi bisogni di una società impaurita dalla globalizzazione, dal depauperamento, dalla crisi di rappresentatività. La matrice fobica del populismo moderno è del tutto evidente, conseguenza dello spaesamento vissuto dall’intera società che ha visto i



suoi punti di riferimento venir meno sotto l'incalzare delle varie crisi che si sono rapidamente succedute, una dopo l'altra, e che hanno avuto un impatto economico, sociale e infine politico. Per restare a quest'ultimo ambito, la causa principale della piega populista assunta da gran parte della politica odierna è da ricercare nella paura. Non è un caso se dobbiamo ancora ad un comico, Antonio Albanese, la spiegazione della sua diffusione su scala planetaria attraverso la creazione di un improbabile ministero della paura e del relativo ministro, interpretato dallo stesso attore, perché «Senza la paura non si governa»: l'affermazione meriterebbe di essere citata in una raccolta di aforismi politici: *ridentem dicere verum*.

Nella sua versione leghista la strategia comunicativa populista è un oliato meccanismo che agli argomenti, scelti accuratamente tra quelli maggiormente sentiti dalla popolazione, anche attraverso l'uso di un software<sup>316</sup>, associa un linguaggio chiaro e diretto del "parla come mangi", in totale contrasto con le fumosità del "politichese", amplificandone l'impatto presso le masse popolari, di cui assume atteggiamenti e modi espressivi che hanno lo scopo di far diventare il leader "uno di noi". La Lega delle origini non ha mai fatto mistero della sua estrazione popolare, anzi per bocca del suo fondatore ne ha rivendicato l'origine popolana, a marcare ancora di più la differenza con le odiate élite. In passato era la canottiera di Bossi a intessere la comunicazione con la base, oggi sono le felpe di Salvini, passato recentemente, forse su consiglio dei propri *advisor*, a un look più istituzionale. Con l'aiuto degli *spin doctors* e di un indiscusso fiuto politico, Salvini ha trasformato il populismo regionalista della prima Lega, settoriale e padano, in un partito populista di respiro nazionale, agganciato alle tematiche del Front national, e, nonostante il recente appannamento, rimane ancora il primo partito italiano, a credere ai sondaggi. Marco Tarchi ne fa l'incarnazione quasi idealtipica del populismo<sup>317</sup> rivestendone tutte le caratteristiche principali: emotività e affettività, moventi materiali e pulsioni emotive, natura carismatica del leader, carattere personale del rapporto con i seguaci, la retorica del lavoro, Bossi il fondatore, creatore e predicatore, per non parlare del simbolismo etnocentrico del

---

<sup>316</sup> In palese contrasto con la semplicità del lessico del leader, gli argomenti scelti e la tecnica comunicativa sono frutto di un'attenta analisi da parte di una struttura che si occupa della comunicazione e che conta diversi addetti con a capo un consigliere strategico, responsabile della comunicazione e social media strategist. La struttura è nota con il nome di "la bestia" che il Capitano ha copiato da quella simile che aveva attivato Barack Obama in occasione della sua campagna elettorale.

<sup>317</sup> M. Tarchi, op. cit., p. 243.

mito delle origini celtiche e dei rituali connessi, con l'ampolla del dio Po a celebrarne i fasti, ultimamente sostituita dal vangelo e dal rosario. Sotto la flessibile articolazione assunta dal partito negli anni per adeguarsi alle mutate esigenze politiche e sociali, permane un nucleo solido, una mentalità spiccatamente populista, mai rinnegata, anche se diversamente declinata. I nemici iniziali, "Roma ladrona", dall'interno si sono spostati all'esterno, dapprima l'Unione Europea e l'euro, oggi l'immigrazione clandestina, ma non sono venuti meno nell'economia della retorica leghista, hanno solo cambiato fisionomia.

Alla semplificazione del linguaggio populista si accompagna quella dei problemi e delle tematiche politiche, come ci ricorda Ralf Dahrendorf, il populismo è semplice, è la democrazia ad essere complessa<sup>318</sup>. Tuttavia, in aperto contrasto con la semplicità e la chiarezza del linguaggio che parla alla "pancia della gente" i programmi politici appaiono vaghi e indeterminati, ma di questo i populistici non si curano, in definitiva quel che occorre è solo un po' di buonsenso, qualità che non difetta né al popolo, né al suo leader. Non è il programma ad attirare il popolo verso il leader, ma il meccanismo psicologico di identificazione immediata con esso, con la figura carismatica che lo interpreta, si tratti di Salvini, che non a caso assume la denominazione di "Capitano" ad esaltarne il ruolo di condottiero, o di Trump, trascinato di folle sotto la bandiera patriottica del MAGA<sup>319</sup>, il leader rappresenta direttamente il popolo, senz'altra mediazione. In questa adesione plebiscitaria il popolo viene addirittura assimilato *in corpore* dal leader, anche se numericamente inferiore assume le caratteristiche del tutto, relegando gli esclusi al ruolo di inutile appendice, seppur maggioritaria. La minoranza populista si comprende sempre come la totalità, una parte che rappresenta il tutto, una sorta di sineddoche politica che si giustifica con l'essere il popolo vero e perciò anche l'unico legittimato sul piano morale, ad onta del numero<sup>320</sup>. Come amava ricordare George Wallace, il governatore dell'Alabama, solo una parte del popolo è davvero il popolo, tutti i populismi infatti si basano sull'esclusione, di qui l'ambiguità dei concetti di maggioranza e minoranza ai quali ricorrono i populistici in base alla

---

<sup>318</sup> Ralf Dahrendorf, «Acht Anmerkungen zum Populismus», *Transit: Europäische revue*, n. 25 (2003), pp. 156-63, citato da Jan-Werner Müller, *What is Populism*, 2016, University of Pennsylvania Press; trad. it. *Che cos'è il populismo*, Milano, Università Bocconi Editore, 2017, p. 18.

<sup>319</sup> "Make America Great Again" è il motto che Donald Trump ha utilizzato nella sua campagna elettorale.

<sup>320</sup> Jan-Werner Müller, op. cit., p. XVII.

convenienza, di cui peraltro abbiamo già dato conto. Quella populista è allora solo una rappresentazione simbolica, non reale, a cui non corrisponde nemmeno una volontà popolare unitaria, col che Kelsen ha gioco facile nel definire l'intera costruzione un'illusione metapolitica<sup>321</sup>. Ma anche se illusorio, il credo populista non manca di presa sulla realtà, l'illusione è più di quelli che credono sia destinato al fallimento. Laddove giunge al potere mette salde radici, si abbarbica replicando le modalità che aveva criticato nei suoi avversari, promuove un clientelismo di massa circoscritto a quella parte che incarna il suo popolo. Il populismo critica il potere solo se non lo esercita, dando vita a quella concezione giuridico-politica che alcuni autori definiscono "costituzionalismo restrittivo".

Al termine di questa forzatamente sintetica, ma non affrettata, disamina, del fenomeno populista, nella piena consapevolezza di averne appena sfiorato le corde, vogliamo concludere l'argomento con una citazione che ha il pregio, a nostro avviso, di sintetizzarne, se non l'essenza, le caratteristiche principali. Marco Tarchi definisce il populismo come:

*la mentalità che individua il popolo come una totalità organica artificialmente divisa da forze ostili, gli attribuisce naturali qualità etiche, ne contrappone il realismo, la laboriosità e l'integrità all'ipocrisia, all'inefficienza e alla corruzione delle oligarchie politiche, economiche, sociali e culturali e ne rivendica il primato, come fonte di legittimazione del potere, al di sopra di ogni forma di rappresentanza e di mediazione<sup>322</sup>.*

Non si potrebbe a nostro avviso sintetizzare meglio in una formula la sostanza del populismo. La domanda implicita che ci ha spinto ad indagarne le forme e le espressioni, con l'occhio rivolto a comprenderne il possibile inserimento in una rassegna dell'antipolitica, necessita alla fine di una risposta che tuttavia non può che essere ambigua come la sua natura. Da un lato esso appartiene a pieno titolo alla politica, di cui accetta, sebbene *oborto collo*, le formalità e le procedure adottate dalla liberaldemocrazia, dall'altro le intacca e le aggredisce alla radice rifiutando il pluralismo, che è alla base di ogni democrazia, nel riconoscere la sovranità ad un ristretto concetto di popolo e rifacendosi ad una singolare

---

<sup>321</sup> Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1929, citato da J.W. Müller, op. cit., p. 54.

<sup>322</sup> M. Tarchi, op. cit., p. 77, il corsivo è dell'autore.

concezione della rappresentanza. Il suo carattere ambivalente è messo in rilievo sia da Meny e Surel che da Hermet che si richiama esplicitamente all'antipolitica nel metterne in risalto «la concezione antipolitica della temporalità»<sup>323</sup> nel senso di propugnare una democrazia immediata, volendo tutto e subito, in palese contrasto con i tempi e i modi di una democrazia procedurale. Se la politica è il luogo dell'incontro e del dialogo, anche violento, e la modalità attraverso la quale traggono vita le regole del vivere democratico, la connotazione plebiscitaria del populismo non depone certo a suo favore. A nostro sommo parere il populismo tiene il piede in due staffe, appartenendo di diritto alla politica e di fatto all'antipolitica. D'altra parte, chi vuole la democrazia, come ci ammonisce Margaret Canovan, deve accettare anche il populismo come la sua ombra, l'inevitabile conseguenza è soltanto resa più problematica e inquietante da Beniamin Arditi che si riferisce ad esso non come l'ombra, ma come lo spettro della democrazia<sup>324</sup>.

## 2. *Guglielmo Giannini e l'Uomo qualunque*

Ai fini dell'oggetto della nostra tesi, una disamina delle caratteristiche del populismo non può terminare senza aver dato conto del suo concretizzarsi nelle forme storiche più marcatamente antipolitiche e rappresentative del fenomeno quali quelle impersonate dal qualunquismo e dal poujadismo. Entrambi i fenomeni, il primo apparso nell'Italia dell'immediato dopoguerra e il secondo in Francia verso la metà degli anni Cinquanta, ebbero vita effimera, ma nel breve tempo in cui si proposero come la cassa di risonanza degli insoddisfatti e dei delusi dalla politica, raccolsero un largo consenso che consentì loro di acquisire anche una rappresentanza parlamentare. Nonostante l'accostamento, in parte giustificato dall'atteggiamento protestatario e dalla comune avversione per la politica ufficiale, i due fenomeni hanno radici diverse, ma traggono alimento da un terreno comune: l'insoddisfazione per le soluzioni offerte da una politica sorda alle richieste della

---

<sup>323</sup> Guy Hermet, *El populismo como concepto*, «Revista de Ciencia Política», XXXIII, 1, 2003, p. 11; citato da M. Tarchi, op. cit., p. 79.

<sup>324</sup> Beniamin Arditi, *Populism as a Spectre of Democracy: A response to Canovan*, «Political Studies», LII, 1, 2004, pp. 140-143; trad. it. *Il populismo come spettro della democrazia. Una risposta a Margaret Canovan*, «Trasgressioni», XIX, 1, n. 38, gennaio-aprile 2004, pp. 25-36, citato da M. Tarchi, op. cit., p. 83.

società civile, ancora una volta relegata ad un ruolo subalterno ed eterodiretto nonostante si percepisca come la parte migliore e maggioritaria del Paese, perché l'unica produttiva, di contro a una politica parassitaria e da questa trattata come il classico pollo da spennare. Raccogliendo le voci di un diffuso, anche se inizialmente inespresso, malcontento nei confronti della politica, i due movimenti si fanno interpreti del disagio sociale degli esclusi dai benefici che essa trae dall'opera di governo e ne riscuotono il favore proponendosi quali paladini delle loro rivendicazioni. Nel caso del qualunquismo la denominazione del movimento politico<sup>325</sup> promosso dal suo fondatore Guglielmo Giannini riprende il titolo del settimanale fondato dallo stesso nel 1944, "L'Uomo qualunque", ancora in periodo bellico, ma nella Roma liberata. Il fondatore, personaggio eclettico e singolare i cui interessi spaziano dal giornalismo al teatro e al cinema, è un autodidatta, comunista in gioventù, definisce successivamente antifascismo il suo antifascismo di facciata durante il ventennio, caratterizzato dall'indifferenza più che dall'attivismo. Deciso a riscattare la passata ignavia, cerca di entrare in qualche partito politico antifascista, facendo valere la sua esperienza di giornalista, ma i reiterati rifiuti lo spingono a creare un proprio giornale. Il settimanale da lui fondato, di impronta satirica e il cui slogan recita «Abbasso tutti», conosce una rapida diffusione anche in virtù dello stile informale e del linguaggio colorito e a tratti volgare che riproduce l'atteggiamento dell'uomo della strada al quale è rivolto, aperto al dileggio e allo sberleffo che non risparmia agli uomini politici del tempo. Al primo bersaglio del giornale, il fascismo, associa i politici di professione, designati con l'acronimo "upp" e l'intera politica. Dichiarandosi apertamente non fascista, ma nemmeno antifascista, accusa l'antifascismo di essere diventato una professione e i partigiani una categoria professionale di epuratori che tentano di assumere la direzione del Paese pretendendo, in qualità di vincitori, di guidarne le masse. Sul piano politico le sue convinzioni guardano con simpatia all'Italia liberale prefascista, ma troveranno una personale caratterizzazione nella fondazione dapprima di un movimento, diventato in seguito partito, il Fronte dell'Uomo

---

<sup>325</sup> Nel caso di Guglielmo Giannini la definizione del suo movimento come "politico" crea qualche imbarazzo, avendo come programma l'abolizione della politica e degli Upp, gli uomini politici professionisti. Tuttavia, la trasformazione del movimento in partito, presentandosi alle elezioni, autorizza una tale inclusione, ma anche a prescindere riteniamo che un attacco alla politica, nei modi intentati da Giannini, costituisca un'azione politica e, come tale, rientrante a pieno titolo nella sua sfera.

Qualunque, di chiara ispirazione antipolitica. Nel 1945 viene pubblicato quello che si può definire il suo manifesto programmatico, "La Folla. Seimila anni di lotta contro la tirannide", scritto tra gli anni 1943-1944 e largamente influenzato nei toni e nella sostanza dalla perdita del figlio dell'autore, scomparso nel 1942 a causa di un incidente di volo, di cui accusa apertamente il fascismo nella sua incarnazione di quella politica di conquista visceralmente osteggiata da Giannini. È questo il tema unico del libro, variamente declinato, in cui l'autore riversa tutto il suo livore nei confronti della politica che interpreta nella sola modalità di conquista del potere.

Il saggio contiene la sua visione politica incentrata sul valore della libertà individuale che riassume nelle forme di un liberalismo anarcoide, continuamente messa a repentaglio dai politici di ogni sorta in lotta per il potere e il cui risultato, indipendentemente dai vincitori, è sempre e comunque la tirannide per la Folla. Con tale termine l'autore designa tutti gli esclusi dalla lotta politica che non chiedono altro che di vivere in pace del proprio lavoro, senza che nessuno «gli rompa le scatole». Come Rousseau nel Contratto Sociale, Giannini ripercorre brevemente le condizioni che conducono all'asservimento della Folla: nel passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, la figura del capo, da servo dell'umanità, si fa padrone, ad un capo se ne sostituisce presto un altro e così all'infinito. È questo il certificato di nascita della politica che si basa tuttavia su di un equivoco: il capo vuole essere il padrone, per la Folla è invece un servo, è la Folla l'unica padrona, pertanto bisogna liberarla dal giogo degli "upp", gli uomini politici professionisti. Ricalcando in qualche misura il modello rousseauiano, che fa parte del suo bagaglio culturale di autodidatta, Giannini non ritiene la società conflittuale per natura, ma il conflitto è generato dalla politica affaristica che bisogna ricondurre ad arte disinteressata, scienza, non attività pratica. La sua è una aperta condanna alla politica come lotta per il potere, «Che importa a noi?» è il marchio di fabbrica del movimento che riassume l'indifferenza, per non dire l'aperto menefreghismo, che deve caratterizzare la Folla relativamente al tipo di governo incaricato di reggerla e condurla e che vale a definire tale atteggiamento apertamente qualunquista, nel significato che il lemma ha assunto ai nostri giorni di totale indifferentismo. La politica, nella sua visione riduttiva, scade a semplice amministrazione, «basta un semplice ragioniere per sedere su un trono

imperiale»<sup>326</sup>, a governare le vicende umane è il progresso insieme al tempo, la politica è inutile, basta un po' di buonsenso<sup>327</sup>. Di conseguenza anche i politici sono inutili, anzi, dannosi perché sommamente incompetenti e assetati di potere, a governare è sufficiente la burocrazia; il desiderio di libertà dalle pastoie della politica e dal suo linguaggio ingannatore si traduce in un altro slogan diventato famoso: «Ciò che noi chiediamo [...] è che nessuno ci rompa più i coglioni»<sup>328</sup>.

Pari insofferenza Giannini dimostra nei confronti dell'imposizione moralistica dello stato etico e del ruolo paternalistico di guida che il governo intende esercitare nei confronti della Folla che, vale ribadirlo, non assume mai il connotato di popolo, ma si qualifica sempre come somma di singole individualità, indifferenti a chi rivesta il ruolo governativo, perché: «Fra democrazia e dittatura non c'è nessuna differenza se non di forma, ma la sostanza è la stessa». Un individualismo esasperato fa della libertà il suo unico valore ed è ciò che caratterizza in modo eminente il credo qualunquista che, coerentemente, rifiuta il concetto di rappresentanza attraverso il partito; per governare non servono i partiti, basta della brava gente estratta a sorte che lascerà disciplinatamente il suo posto ad altri una volta che avrà compiuto il suo dovere.

La data di nascita del Fronte dell'Uomo Qualunque viene fatta risalire al 8 agosto 1945, data in cui appare l'articolo "Il grido di dolore" che riprendeva un'espressione di Vittorio Emanuele II e che segna l'entrata di Giannini a pieno titolo nell'agone politico. Il suo impegno raccoglie l'entusiastica adesione di una buona parte dell'opinione pubblica, specialmente al sud, ma anche reazioni di ostilità che giungono a concretizzarsi anche in minacce di morte. I suoi avversari sono soprattutto i comunisti con i quali ingaggia veri e propri scontri fisici, al punto di costringerlo, per difendersi, a girare armato. Tuttavia, la sua abilità retorica e l'oratoria infiammata valgono a procurargli i favori di una buona fetta dell'elettorato, risultando il suo il primo partito in alcune città meridionali alle elezioni per l'Assemblea costituente. In tale circostanza il suo partito ottiene 32 deputati, diventati 37 per la confluenza di alcuni transfughi da altri partiti.

---

<sup>326</sup> Guglielmo Giannini, *La Folla. Seimila anni di lotta contro la tirannia*, Roma, Faro, 1945, p. 76.

<sup>327</sup> "Il Buonsenso" è anche il titolo del quotidiano che Giannini fu costretto a chiudere nel 1947, venendo meno il sostegno economico dei suoi finanziatori.

<sup>328</sup> Ivi, p. 258.

Per Giannini si profila un avvenire professionale ricco di soddisfazioni, tra il 1945 e il 1946 “L’Uomo Qualunque” è il giornale più venduto d’Italia al quale si aggiunge un quotidiano, “Il Buonsenso”, e i periodici “L’Europeo qualunque” e “La Donna qualunque”, diretto dalla figlia Yvonne. Inoltre, in tutta Italia si assiste a una proliferazione di giornali qualunquisti, segnale che il seme che aveva gettato aveva trovato terreno fertile e dato buoni frutti. Tuttavia, negli anni seguenti le cose prendono tutt’altra direzione, sul piano professionale nel 1947 è costretto a chiudere “Il Buonsenso”, gravato di un forte passivo, su quello politico alle elezioni del 1948 il suo partito, confluito nel “Blocco nazionale”, non è in grado di eleggerlo in prima battuta, viene soltanto ripescato a seguito di un riconteggio. In seguito, il partito da lui fondato subisce una duplice scissione iniziando un trend negativo che si concluderà con lo scioglimento l’anno successivo, decimato dalla fuga dei suoi deputati confluiti nei vari partiti della destra. In politica i suoi atteggiamenti ondivaghi, oscillanti tra una riconciliazione con la Democrazia Cristiana di De Gasperi e un tentativo di abboccamento col PCI togliattiano gli alienano le simpatie degli uni e degli altri. Dopo il successo iniziale comincia per lui un’esistenza politica errabonda tra i vari partiti residuali della destra parlamentare, cerca una collocazione che trova infine nella DC con la quale si presenta alle elezioni nel 1953 senza peraltro risultare eletto. Analoga sorte conosce nel 1958 quando si presenta con il Partito Monarchico Popolare di Achille Lauro; muore nel 1960, qualche giorno dopo cessa di vivere anche la sua creatura, “L’Uomo qualunque”. Ma l’uomo qualunque era già morto, morì «quando gli diedero la medaglietta di deputato», come ebbe a dire in un’intervista a Montanelli<sup>329</sup>, confessando il più grande errore della sua vita, quello di aver fondato un partito. «L’uomo qualunque era diventato uomo politico e si era discredito agli occhi dei veri uomini qualunque [...] i defraudati la politica non la vogliono. La politica è [...] Prostituta». Queste le parole alle quali il vecchio politico affidava tutta la sua amarezza, forse conscio di aver tradito il suo stesso ideale che aveva rincorso per tutta la vita, sbarazzarsi della politica, avendo compreso soltanto alla fine che della politica non si può fare a meno, proprio nel momento in cui era la politica a rifiutarlo. Pur sconfitto, la sua stessa parabola di politico *sui generis* è tuttavia una conferma della sua intuizione circa il carattere ingannatore e perverso della politica della quale fu egli stesso

---

<sup>329</sup> Indro Montanelli, *Gli incontri*, Milano, Rizzoli, 1967, pp. 79-80.



vittima. Alla fine della sua avventura fu abbandonato da tutti, ciò che vedeva chiaramente negli altri non fu tuttavia in grado di prevedere per sé stesso, il destino infine gli riservò null'altro che l'esito delle sue stesse previsioni.

### *3. Pierre Poujade e il poujadismo*

Il poujadismo, che talvolta viene accostato al qualunquismo come riedizione francese delle medesime rivendicazioni, prende il nome dal suo fondatore, Pierre Poujade, il cartolaio di Saint-Céré, come viene talvolta definito, in termini non propriamente agiografici, a causa della professione di *libraire-papetier* svolta prima del suo impegno in politica. Il movimento che prende il suo nome è originato da un fattore occasionale, una protesta antifiscale, ma trovava terreno fertile nella crisi sociale e politica della Francia della IV Repubblica. A dar conto della situazione politica precaria basti ricordare che, dall'immediato dopoguerra, nell'arco dei dodici anni del suo decorso, fino al 1958, si succederanno in Francia ben 23 governi, alcuni dei quali della durata di pochi mesi. Il tessuto politico, già logorato dall'incipiente decolonizzazione, e quello sociale, messo a dura prova dalla trasformazione economica in atto, nel passaggio da un'economia bellica ad una economia di mercato, sono tra i fattori che innescano la rivolta dei negozianti e degli artigiani allorché si tenta di razionalizzare il sistema fiscale, largamente deficitario nell'imposizione e ancora più inefficace nella riscossione a causa dell'approssimazione e dell'imperizia dei contabili, piccoli commercianti al dettaglio e artigiani. Il tentativo di razionalizzazione tributaria trova però le resistenze di tali settori coalizzati contro la «Gestapo fiscale» e «lo Stato vampiro». L'invio di ispettori del fisco incaricati della verifica contabile è la scintilla che scatena la rivolta: si forma un movimento di resistenza spontanea alla testa del quale si pone Pierre Poujade al quale non mancano le qualità per imporsi come capopopolo della rivolta fiscale. Eccellente oratore, dotato di intuito e spirito profetico, in grado di prevedere, tra l'altro, gli sviluppi futuri della grande distribuzione a danno dei piccoli dettaglianti, le cui avvisaglie sono già avvertibili negli Stati Uniti, ne raccoglie le rivendicazioni, fondando l'UDCA, l'Union pour la Défense des Commerçants et des Artisans, consapevole che l'alternativa si gioca tra

«unirsi o sparire». Inizialmente movimento sindacale a carattere locale di difesa dei piccoli commercianti e di impronta nazionalista, di cui è testimone il favore per la «France du Cocorico» contro la Francia della Coca Cola, il movimento allarga la propria visuale, raccogliendo le simpatie di una vasta platea di sostenitori che lo convincono all'impegno politico diretto. Alle elezioni legislative del 1956, alle quali, con mossa avveduta e coerentemente ai suoi principi, non si candida, il suo partito, l'UFF, Union et fraternité française, conquista l'11,6% dei voti e invia 52 deputati all'Assemblea Nazionale. La votazione ha tuttavia un esito controverso, alcune irregolarità emerse successivamente li riducono inizialmente a 41; a nulla vale il monito che il capo aveva rivolto agli eletti: «restare fedeli o dimettersi», il loro numero si assottiglia ulteriormente a seguito di varie defezioni. I deputati eletti provengono per la maggior parte dalle fila dei suoi sostenitori, piccoli commercianti inesperti di politica, «marchands de saucissons», come li definirà lo stesso Poujade.

Il credo di Poujade, visceralmente antipolitico nonostante le sue precedenti esperienze nei partiti della destra, dapprima nelle file dell'Union populaire des jeunesses françaises, la costola giovanile del Parti populaire français, poi nei Compagnons de France di impronta pétainista e successivamente, come indipendente, nel gruppo consiliare ex-gollista di Saint-Céré, si caratterizza per un acceso antiparlamentarismo, contrario alla rappresentanza democraticamente intesa e favorevole al mandato imperativo, considerando i deputati dissoluti, corrotti e venduti. Il suo pensiero è efficacemente rappresentato dal destino che augura loro: «Les parlementaires? On le pendra haut et court, question d'économie», l'esortazione che rivolge ai suoi sostenitori non è meno rivelatrice: «Sortez les sortants» è l'invito di liberarsi della pletora di deputati da sostituire con le ragioni del popolo, a cui demanda la redazione di nuovi *cahiérs de doléance* e la richiesta di convocazione di anacronistici Stati generali, in un'improbabile riproposizione delle tematiche rivoluzionarie. Uno slogan, diventato proverbiale e una vera e propria professione di fede in negativo, ne accentua il carattere di rifiuto della politica *in toto*: «Nous vomissons la politique» è la parola d'ordine del movimento e ciò che conferisce attendibilità al suo programma, reso credibile dalla sua rinuncia alla candidatura alle elezioni politiche. Con ciò vuole dimostrare di essere fatto di pasta diversa dai politici di professione che accusa di «aller à la

soupe», di rinunciare alle proprie convinzioni per inseguire il potere e assicurarsi un posto sicuro, ma meglio sarebbe dire un pasto, traducendo alla lettera. Con tale rinuncia non viene meno tuttavia il suo apporto ideologico al partito che dirige con piglio autoritario e che assume via via connotati sempre più nazionalistici fino a sfociare apertamente nella xenofobia e nell'antisemitismo. L'iniziale sostegno dei comunisti viene meno con il radicalizzarsi delle posizioni xenofobe e fascistoidi al punto di valergli l'appellativo di Poujadolf e di far confluire il partito in un fronte repubblicano contro «l'hitlerien Poujade» alle elezioni del 1956. François Mitterrand ne metterà in risalto le pulsioni destrorse e la povertà ideologica, giocando sull'estrazione sociale del suo fondatore definendo il poujadismo «un fascisme d'arrière boutique».

Dal punto di vista ideologico, oltre agli eccessi nazionalistici di cui erano vittime sia i *méteques* che gli ebrei, il movimento era caratterizzato da un esasperato corporativismo antistatalista e antiparlamentare e da un radicale antintellettualismo, che faceva leva sulle virtù popolari della saggezza e del buonsenso, comune retaggio del popolo francese, contro l'arroganza degli "intellos". Poujade si presentava come il francese medio, uno del popolo che aveva come unico obiettivo di fare grande la Francia: «Jamais nous n'avons mis la République en question, nous nous sommes battus pour la nation». La sua ascesa era stata fulminea, ma effimera, il declino coincide con l'arrivo di de Gaulle, una personalità ben più forte della sua che condurrà i francesi, attraverso un processo di revisione costituzionale, nella V Repubblica. Nel 1958 rifiuta un posto ministeriale per non tradire i suoi ideali, diventando tuttavia un piccolo burocrate di quello Stato che aveva inteso servire con la sua azione antipolitica. Alla sua morte, Jean Marie Le Pen, che aveva militato tra le file dell'UFF, e con esso era entrato all'Assemblea nazionale, risultando il più giovane degli eletti, commentò così il ruolo rivestito dal fondatore, ridimensionandone l'importanza, retrocedendolo da politico a leader sindacale: «En son for interieur il n'était pas un homme politique», forse ricambiando la cortesia che il preteso politico gli aveva riservato quando dichiarò che non lo avrebbe mai votato nella sua veste di ispiratore e fondatore del Front national.

Abbiamo dato conto in un unico contesto descrittivo di due esperienze, per certi versi simili, per altri assai diverse, classificate entrambe come antipolitiche, di un

tipo singolare, che potremmo definire istituzionale perché ambedue si sono consolidate, seppur per breve momento, nella forma della rappresentanza politica parlamentare. Ne abbiamo messo in evidenza il ruolo fondamentale dei due fondatori, leader carismatici dei movimenti divenuti in seguito partito, fattisi interpreti del sentimento di scoramento e delusione di vasti strati sociali verso la politica, determinante nel consentire la nascita delle due compagini populiste e protestatarie. Adottando il lessico laclausiano, potremmo affermare che in entrambi i casi si è verificato quel fenomeno messo in luce dal filosofo argentino con la creazione di un significativo vuoto in grado di aggregare le varie domande sociali in un unico blocco di rilevanza politica. Quello che ci preme tuttavia evidenziare è la continuità, non tanto ideologica, quanto la similarità dei due movimenti con un fenomeno altrettanto rilevante, occorso di recente nel panorama politico italiano, con l'avvento alla ribalta politica del MoVimento 5 Stelle, la cui formazione presenta innegabili analogie con i suoi antecedenti storici, al punto da far ritenere non impossibile una filiazione dalla loro esperienza. Per tale motivo il prossimo paragrafo sarà dedicato alla figura del suo fondatore, Beppe Grillo e alle caratteristiche del movimento che, pur rifiutando strenuamente la definizione di partito, siede comunque in Parlamento e addirittura governa.

#### *4. Il MoVimento 5 Stelle e il populismo digitale*

Il fenomeno rappresentato dalla nascita del MoVimento 5 Stelle è quanto di più innovativo e imprevedibile sia avvenuto nel panorama politico italiano negli ultimi anni. A causa della sua nascita recente e delle circostanze che l'hanno favorita, ampiamente documentate dalle cronache, non è difficile tracciarne il profilo, anche se, trattandosi di un movimento ancora in itinere, non è facile prevederne gli sviluppi. Se sia destinato, come sembrava a tutta prima, a una dissoluzione, tuttavia non altrettanto rapida, come i suoi antecedenti, nati come forma di protesta e di reazione alla politica affaristica, oppure se, dopo l'*exploit* realizzato nelle ultime politiche del 2018, pur ridimensionato, secondo i recenti sondaggi, sia destinato a durare e a costituire un punto di riferimento di una parte dell'elettorato, non è facile dire. Per il momento possiamo soltanto affermare che

non si è trattato di un fuoco di paglia, come forse si augurava una parte consistente, se non la totalità, dei partiti storici o della patria nomenclatura<sup>330</sup>. Nato dall'intuito politico e dalla fervida immaginazione di un comico che non aveva mai risparmiato alla politica i suoi strali e i monologhi corrosivi che lo hanno reso celebre, quello che sarà il MoVimento 5 Stelle si forma a partire dall'incontro degli "Amici di Beppe Grillo" nel 2005, attraverso la piattaforma Meetup, un servizio di rete sociale creato per facilitare l'incontro di persone e lo scambio di idee. Le modalità attraverso le quali Grillo raccoglie il consenso iniziale e che mette in scena direttamente nei suoi spettacoli ricordano da vicino quelle adottate dal suo predecessore, il fondatore dell'Uomo qualunque. Ne adotta gli obiettivi, i politici, e le forme espressive, il dileggio e lo scherno, come Giannini ne storpiò i nomi<sup>331</sup>, Berlusconi diventa lo «Psiconano», Bersani, «Gargamella», un personaggio dei Puffi, screditandoli sul piano politico e su quello personale, sostituendo tuttavia la satira giornalistica con la rappresentazione teatrale, a lui più congeniale. Nei comizi-spettacolo lo scherno investe i medesimi partiti, il Partito Democratico viene definito "PDmenoelle" in una assimilazione all'avversario Partito della Libertà (PDL) nella medesima politica spartitoria e brama di potere. Da Poujade riprende, forse inconsciamente, il riferimento a temi "gastrici", accomunando ai politici i giornalisti che vorrebbe mangiare solo per «vomitarli». Gli argomenti e i toni dei suoi comizi pubblici valgono a procurargli un largo seguito e un indiscusso prestigio come fustigatore dei politici e del malaffare presente in ampi settori dell'economia e della finanza, denunciandone gli scandali e gli interessi particolari a danno della collettività. Il passaggio dal blog, creato nel 2005<sup>332</sup>, alle piazze ne ha infatti aumentato il carisma presso il grande pubblico, quello meno informatizzato, ingrossando le file dei simpatizzanti di quello che è ancora e solo un attore, grande

---

<sup>330</sup> Il Presidente Napolitano, richiesto di commentare le elezioni amministrative del maggio 2012, a chi gli faceva notare il "boom" dei 5 Stelle, rispondeva: «Di boom ricordo quello degli anni Sessanta, altri non ne vedo», causando la risposta piccata di Grillo che così replicava: «Il boom del MoVimento 5 stelle non si vede, ma si sente. Boom, boom, Napolitano». Alle politiche dell'anno successivo il boom si risentì e fu impossibile non vederlo.

<sup>331</sup> Altri ne fanno le spese: Rigor Montis, Tremorti, Frignero, Forminchioni, per indicare rispettivamente: Monti, Tremonti, Fornero, Formigoni, ma molti altri seguirebbero.

<sup>332</sup> La nascita del blog di Beppe Grillo risale al 16 gennaio 2005, con la pubblicazione del primo post ufficiale nel sito [www.beppegrillo.it](http://www.beppegrillo.it). Nell'ottobre dello stesso anno «Time» lo inserisce tra «gli eroi europei dell'anno»; a dicembre il suo blog vince il premio de «Il Sole 24 ore» e nel 2008 l'«Observer» lo colloca «al nono posto tra i blog più influenti al mondo». Piergiorgio Corbetta, *Nasce il blog di Grillo 16 gennaio 2005*, «La rivista il Mulino», 16 gennaio 2020.

affabulatore e, per alcuni, un personaggio controverso e qualunquista, ma che diventerà il capopopolo di un movimento civico di partecipazione attiva di cittadini decisi ad archiviare la vecchia politica<sup>333</sup>. La data di nascita ufficiale del MoVimento 5 Stelle è il 4 ottobre 2009, quello che nasce non è un partito, ma «una libera associazione di cittadini» e non ha intenzione di diventarlo in futuro, non si identifica con un'ideologia, ma con le idee, attraverso lo scambio di opinioni in un confronto democratico diretto, senza mediazioni, nella convinzione che a tutti i cittadini, indistintamente, spetti il ruolo e l'indirizzo di governo<sup>334</sup>. Quella propugnata dal movimento è una forma di democrazia diretta, resa possibile dalle moderne tecnologie che consentono l'espressione immediata del voto, assicurata da una piattaforma digitale annessa al MoVimento 5 Stelle e denominata, in omaggio al filosofo illuminista, "Rousseau". Tale piattaforma è stata sviluppata dalla Casaleggio Associati che l'ha successivamente ceduta gratuitamente al MoVimento e la cui gestione è affidata all'Associazione Rousseau, fondata da Gianroberto e Davide Casaleggio. L'associazione non ha scopo di lucro e raccoglie le donazioni mensili dei parlamentari 5 Stelle e microdonazioni dei simpatizzanti che servono al mantenimento della piattaforma che fornisce supporto logistico all'attività politica del MoVimento. Recentemente sono sorte delle dispute tra il MoVimento e l'Associazione Rousseau riguardo ai costi d'esercizio, non tutti coperti dalle donazioni, ciò che ha indotto Davide Casaleggio a intraprendere un'azione di autofinanziamento per garantirne la sopravvivenza. Il "Sole 24 ore" riporta i tentativi operati da oltre un anno dal MoVimento 5 Stelle di affrancarsi dall'Associazione Rousseau e da quello che il giornale definisce il suo plenipotenziario, Davide Casaleggio, che avrebbe ridotto i servizi offerti dalla piattaforma a causa delle omesse contribuzioni da parte di alcuni senatori e deputati. Ma più che una questione economica, quello in atto sembra un braccio di ferro tra le varie componenti del MoVimento e la medesima Associazione che, evidentemente, non vuole rinunciare a dare un "contributo" politico all'azione degli eletti, vissuta da questi come un'indebita ingerenza nella loro autonomia. Non sono tuttavia le questioni economiche a interessarci maggiormente nel

---

<sup>333</sup> Il saggio di Beppe Grillo e Gianroberto Casaleggio, edito nel 2011, riporta come sottotitolo «Per una nuova politica». Gianroberto Casaleggio e Beppe Grillo, *Siamo in guerra. Per una nuova politica*, Milano, Chiarelettere, 2011.

<sup>334</sup> Sono le indicazioni fornite all'accesso del sito web del MoVimento, [www.movimento5stelle.it](http://www.movimento5stelle.it).

rapporto, talvolta conflittuale, tra la piattaforma e il Movimento, ma la sua caratteristica pseudodemocratica. Costruita per essere l'espressione delle idee dei simpatizzanti del MoVimento, in occasione delle votazioni vi hanno accesso i soli iscritti di cui raccoglie i pareri nella forma di un plebiscito alla vigilia di decisioni importanti. Quale rapporto abbia con la democrazia questa forma di consultazione se lo chiede Yves Mény il quale non esita a definire «ridicolo» e addirittura «comico» il fatto che il MoVimento 5 Stelle

dopo aver firmato un contratto con la Lega, lo sottopone al voto dei militanti iscritti sulla propria piattaforma elettronica [...] così, quello che è appena diventato il primo partito italiano con oltre 10 milioni di preferenze ottiene semaforo verde sul progetto di contratto di governo da poco più di 40 mila votanti<sup>335</sup>.

Non possiamo che associarci alla domanda del politologo francese: «La democrazia è veramente migliorata?», chiedendoci anche noi che cosa abbia a che fare questa pantomima con la democrazia. Per non parlare dell'opacità dei sistemi di rilevazione delle opinioni che hanno ricevuto la sanzione del Garante della privacy per la mancata protezione dei dati personali degli iscritti in occasione del voto on line, difetti appartenenti, secondo i responsabili dell'associazione, ad una prima versione della piattaforma e successivamente risolti.

La scelta di avvalersi della "Rete", da Grillo definita «francescana e anticapitalista» per fondare una nuova politica è stata dallo stesso giustificata nel già citato saggio scritto assieme a Gianroberto Casaleggio in un tono messianico che anticipa i tempi a venire, spiegandone caratteristiche e vantaggi, nonché i futuri sviluppi che vengono dati per certi dalla fede nell'avvento di un mondo nuovo: «Nella guerra in corso il vecchio mondo perirà»<sup>336</sup>. Contro il controllo sull'intera società da parte dei partiti Grillo propone il motto «Ognuno vale uno», principio base della democrazia diretta che rende superflui i leader politici, gli uomini della Provvidenza, «una contraddizione in termini» nel nuovo ordinamento. Anche i partiti sono morti, il loro destino è segnato, essi saranno sostituiti dai movimenti di cui il MoVimento 5 Stelle è l'antesignano, l'apripista di un nuovo modo di fare

---

<sup>335</sup> Yves Mény, op. cit., p. 91.

<sup>336</sup> Gianroberto Casaleggio e Beppe Grillo, op. cit., p. 5.

politica: «La Rete è il futuro della politica»<sup>337</sup>, dove nessuno ne ha il monopolio perché non ha intermediari ed è perciò veramente democratica. Il libro dei due autori, Grillo e Casaleggio è tutto un elogio della Rete: la Rete assicura la presenza diretta del cittadino liberandolo dal vincolo della rappresentanza di un personale politico asservito al partito, superando così «la barriera tra cittadino e istituzioni»<sup>338</sup>. La Rete, oltre a favorire l'interscambio delle idee e fungere da catalizzatore delle opinioni e delle proposte politiche, svolge anche il ruolo di «tribunale del popolo» dove tutti giudicano le azioni di tutti e le deviazioni da un codice deontologico ideale autoimpostosi, dove l'unico articolo è rappresentato dalla totale trasparenza. Tutto bene, quindi? Sull'importanza e le potenzialità della rete<sup>339</sup> vi è unanimità di giudizi, ma non bisogna ignorarne i rischi, non è tutto oro quello che luccica e i pericoli di una democrazia digitale dovrebbero essere evidenti anche a chi ne celebra i vantaggi. Come evidenziano Mauro Calise e Fortunato Musella «è la rete stessa a mostrare un'inedita tendenza alla formazione di nuove gerarchie, e nuovi canali di manipolazione»<sup>340</sup>. Quello che può apparire a tutta prima un dialogo diretto, senza intermediari, può essere alterato, e il più delle volte lo è, attraverso il meccanismo dell'algoritmo, «un sistema automatizzato che struttura e manipola le relazioni»<sup>341</sup>. Anche il sistema delle informazioni viene manipolato, «sono gli algoritmi elettronici a selezionare i contenuti online»; per la democrazia diretta del web si ripropone quello che si palesava per la democrazia rappresentativa: non è necessario che i cittadini siano effettivamente liberi nelle loro scelte, ma è sufficiente che lo credano. La differenza con la vituperata democrazia rappresentativa non è poi molta. Ma anche quello che si vuol far passare per un dialogo diretto, perché avviene senza mediatori occulti tra gli interlocutori in rete, riproduce invece una «socialità disincarnata», come acutamente rileva Alessandro Dal Lago<sup>342</sup>. Qui ad essere occultati sono gli stessi locutori, nascosti sotto uno pseudonimo che li trasforma in avatar digitali, duellanti

---

<sup>337</sup> Ivi, p. 13.

<sup>338</sup> Ivi, p. 55.

<sup>339</sup> Usiamo il lemma "rete" nel suo significato di rete telematica, attraverso la quale opera Internet, senza ricorrere all'iniziale maiuscola nell'uso fattone da Grillo, in quanto, nell'uso comune, risulta essere un semplice strumento tecnico.

<sup>340</sup> Mauro Calise – Fortunato Musella, Bari-Roma, *Il principe digitale*, Laterza, p. XII.

<sup>341</sup> Ivi, p. 19.

<sup>342</sup> Alessandro Dal Lago, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, p. 53



in uno spazio virtuale, nell'iperrealtà dello schermo del computer, al riparo di un *nick name*: che dialogo è quello tra l'utente 73281 e "diamoci sotto"?

Come riportano i due saggisti, Calise e Musella, dal 2006 al 2012 il controllo oligopolistico dei *big five*<sup>343</sup> cresce a dismisura, assicurandosi di fatto il dominio della rete, espandendo la loro influenza ben oltre il *core business* iniziale, invadendo anche settori strategici ai fini della formazione dell'opinione pubblica.

Nel passaggio dalla *connectedness*, i legami diretti di vario tipo, alla *connectivity*, legami indiretti e artificiali stabiliti attraverso la rete, le relazioni che si credono immediate subiscono la mediazione occulta della «macchina algoritmica». «Le piattaforme digitali diventano l'infrastruttura della vita collettiva»<sup>344</sup> e la condizionano a nostra insaputa; crediamo di essere liberi nelle nostre scelte, ma siamo indotti a scegliere sulla base di decisioni altrui. Le innovazioni consentite dalle moderne tecnologie non conoscono limiti, l'uso degli algoritmi sembra ormai superato dall'introduzione dell'intelligenza artificiale per la gestione della rete 5G, la cui complessità e pervasività è tale da non essere gestibile unicamente dal fattore umano: sarà un'altra rete a gestire la rete. La libertà garantita dalla rete è illusoria, ad illustrarla è stata coniata l'immagine dell'acquario: i pesci che vi nuotano all'interno si credono liberi perché non ne riconoscono la conformazione e la struttura, in realtà sono prigionieri tanto quanto gli internauti delle regole imposte dal mezzo. Beninteso, un minimo di autonomia è pur sempre garantito, ma richiede l'esercizio di un senso critico che non tutti possiedono. La rete è in grado di manipolare la percezione della realtà. Il prestigio sociale, ma anche quello politico, una volta costruito sulle qualità morali, viene ora definito in termini quantitativi, in base al numero dei *follower*, un soggetto acquista visibilità e diventa desiderabile in relazione al seguito che ha e ai *like* che raccoglie. La rete, attraverso i socialmedia che le sono collegati, fornisce visibilità al leader politico che gode di un investimento emotivo impensabile se rimanesse circoscritto all'orizzonte limitato del partito di appartenenza. Questi *hyperleaders* devono la loro affermazione all'abilità nell'utilizzo dei social che sono in grado di amplificare a dismisura le reazioni degli elettori, trasformati in *follower*, veri seguaci o semplici curiosi, comunque attratti dagli aspetti privati del leader che basa su di essi la

---

<sup>343</sup> Apple, Alphabet, Amazon, Microsoft e Facebook.

<sup>344</sup> Ivi, pp. 19-20.

costruzione della sua immagine politica. La personalizzazione è infatti un'altra delle caratteristiche della politica moderna sulla quale si basano i consensi, a rafforzarne l'importanza contribuisce la potenza della rete in grado di creare dal nulla personalità nuove e nuove leadership.

Questi meccanismi sono impliciti nelle caratteristiche del *web* e rappresentano le nuove modalità attraverso le quali si strutturano le relazioni nella rete. Finché le singole opinioni o le informazioni, veicolate attraverso la rete, rimangono nei limiti riportati, rientrano nella normale dialettica introdotta dall'innovazione tecnologica, ma che dire quando la manipolazione viene diretta ad influenzare le scelte elettorali, magari ad opera di potenze straniere, come è accaduto con la Russia nell'elezione di Trump? In questo caso è la stessa democrazia ad essere in pericolo; con una capillare azione di *microtargeting*, agenzie specializzate hanno svolto un'azione di manipolazione delle opinioni con l'intento di orientare a favore di Trump la scelta elettorale, trasformando «l'illusione del consenso in consenso effettivo»<sup>345</sup>. Molto spesso sono i medesimi politici a fare un uso strumentale delle *fake news* costruite ad arte per diffondere improbabili narrazioni che la capillarità e la pervasività della rete converte in opinioni *mainstream*, trovando attenzione e condivisione da parte di sostenitori acritici che desiderano soltanto ricevere conferma alle loro idee preconcrete. La campagna di disinformazione allestita da abili manipolatori ed esperti digitali, ma anche in prima persona da politici più navigati, e alimentata dalla rete sta diventando così sofisticata da rendere difficilmente identificabili le notizie fasulle, separandole da quelle vere o soltanto probabili. Ad aumentare la confusione è invalso l'uso da parte dei politici di bollare come *fake* le notizie vere, ma a loro sgradite, un campione di tale atteggiamento è lo stesso Trump; con ciò viene meno uno dei pilastri democratici: una corretta informazione che consente il formarsi di libere opinioni. Il fenomeno ha assunto una dimensione tale da poter costituire «a crisis for democracy», secondo l'opinione di Damian Collins<sup>346</sup>. Ma anche a prescindere da queste degenerazioni e dall'uso distorto della campionatura degli elettori, ci si chiede oggi se tali pratiche e le campagne elettorali che si basano su simili procedure siano compatibili con la

---

<sup>345</sup> Ivi, p. 27.

<sup>346</sup> Membro del Parlamento britannico, ex Chairman of the Commons Digital, Culture, Media and Sports.

democrazia<sup>347</sup>. A dubitarne, alimentando ulteriormente l'importanza della rete nel determinare gli esiti delle elezioni, ci autorizza l'attività di *fundraising* organizzata per il suo tramite. Si stima che l'apporto di tale raccolta effettuata attraverso Facebook e altri siti online a favore di Trump sia stata di almeno di 250 milioni di dollari in donazioni con i quali sono state pagate le attività di profilazione degli elettori che hanno prodotto messaggi elettorali mirati, sfruttandone il profilo psicologico per convincere gli indecisi, i cosiddetti *swing voters*<sup>348</sup>. Il paradosso che si realizza con il coinvolgimento del cittadino-elettore è quello del suo sfruttamento come strumento di statistica e propaganda da parte dei leader politici "webpopulisti", è quanto viene rubricato sotto il termine di *analytics turn*: l'impiego dei dati scientifici per spingere al voto «segmenti chiave dell'elettorato», naturalmente da volgere a proprio favore<sup>349</sup>. Il livello di sofisticazione della rete e la sua capacità di condizionamento è tale da associarci ai dubbi che provengono dai settori della politica più sensibili ai criteri democratici, i quali si stanno chiedendo se quella uscita dalle urne in America sia ancora una democrazia e se l'attività che vi viene praticata possa ancora definirsi politica.

Sulla base di tali considerazioni, è difficile provare lo stesso entusiasmo dimostrato dalla coppia Grillo-Casaleggio per la rete e l'ipotesi di democrazia diretta che propongono. Del resto ai vantaggi connessi alla rete che incentiva l'*e-participation* bisogna aggiungere le incognite del governo elettronico che rischia di trasformarsi nell'orwelliano "grande fratello", potendo assumere le caratteristiche di un Leviatano assai più potente di quello biblico, le cui potenzialità sono enormemente amplificate dalle moderne tecnologie e dalla capillare diffusione della rete. Tuttavia, non sarebbe corretto elencare soltanto i pericoli della rete senza considerarne gli indubbi vantaggi, l'impressione, tuttavia, è che Grillo, nel vanarne i pregi, taccia sui difetti e si concentri unicamente sul suo ruolo di amplificatore sociale, che ha contribuito lui stesso ad incrementare con la creazione del suo blog, raccogliendo le singole voci di protesta e rilanciandole nella sua nuova veste di *voice* di un popolo deluso e arrabbiato. Si è discusso circa il

---

<sup>347</sup> N. Persily, *The 2016 US Election: Can Democracy Survive the Internet?* In «Journal of Democracy», 28, 2, 2017, pp. 63-76, op. cit., p. 60.

<sup>348</sup> Loretta Napoleoni, *Come Trump, con la complicità di Zuckerberg, ha convinto gli americani a votarlo*, «Il Fatto Quotidiano», 16 luglio 2016.

<sup>349</sup> M. Calise e F. Musella, op. cit. p. 115.

carattere populista dell'azione di Grillo; date le caratteristiche ambigue del fenomeno anche in questo caso la risposta non può essere univoca. Se si attribuisce al populismo lo scopo della conquista del potere, la risposta è negativa, l'obiettivo di Grillo non è il potere, ma metterne in evidenza il lato oscuro e oppressivo e le sue contraddizioni, nonché smascherare gli interessi di parte paludati da interessi generali della politica affaristica. È anzi da credere che il MoVimento 5 Stelle al governo gli abbia causato qualche imbarazzo. Il re è nudo e la sua missione è quella di smascherarlo, per farlo, fornisce gli strumenti, ma si ritrae dalla lotta politica diretta, in ciò dimostrando maggior intuito di Guglielmo Giannini di cui certamente non ignora la parabola politica, la rapida ascesa e l'altrettanto rapido declino. Dell'ultimo MoVimento 5 Stelle, costituito nel 2017, Beppe Grillo non compare neanche tra i fondatori, che risultano essere soltanto Luigi Di Maio e Davide Casaleggio, la sua unica qualifica è quella di "garante". Se invece si fa riferimento alle modalità e ai contenuti della sua "predicazione" la risposta non può essere che affermativa, dei populistici ha tutte le caratteristiche, retorica, oratoria, argomenti e una certa dose di qualunquismo, nonché l'intento, quello di far *tabula rasa* del corrotto sistema politico per far sorgere un utopistico mondo nuovo. Il riferimento all'età dell'oro, comune a tutti i populismi, non è infatti nel passato, ma collocata nel futuro, con l'avvento della nuova società digitale, attraverso la quale «realizzare la convivenza armoniosa tra gli uomini», come richiamato nell'atto costitutivo del MoVimento.

L'imbarazzo che sorge nel ricomprendere o meno il MoVimento 5 Stelle tra le manifestazioni del populismo si ripresenta a proposito del suo carattere antipolitico. Se tale caratteristica era forse palese agli inizi dell'avventura del comico genovese, come si potrebbe definire antipolitica l'azione di governo esercitata dapprima con la Lega e successivamente con il Pd e gli alleati dal 2019? Nel 2013 Eugenio Scalfari scrive un durissimo editoriale nei confronti delle idee di Beppe Grillo, giudicando quella del Movimento 5 Stelle una campagna di destra, «una destra xenofoba, contro gli immigrati, qualunquista contro i partiti e contro le istituzioni». Con la proposta di tali idee viene meno, secondo Scalfari, la matrice anti-politica del movimento, «perché ora una politica ce l'ha. È una politica rivoluzionaria perché vuole abbattere tutta l'architettura esistente ma con un

obiettivo reazionario perché vagheggia una dittatura, la sua»<sup>350</sup>. Non è mancata la risposta piccata e irritata del comico che definisce Scalfari, come titola “Repubblica”, «pennivendolo delirante, cane da combattimento inviato dal sistema»<sup>351</sup>. In risposta ai rilievi di Scalfari, ma anche a prescindere, Grillo ha sempre rivendicato di essere riuscito a dare espressione alla montante protesta di chi vuol «costruire e non distruggere», trasformando in espressioni di dissenso politico la «rabbia buona» degli emarginati e degli esclusi dalla politica, evitando il degenerare della contestazione in azioni violente. A distanza di anni rileviamo che molte delle idee “rivoluzionarie” del MoVimento sono state accantonate, come pure i toni infiammati del suo profeta, ritiratosi come promesso nel ruolo più defilato di padre nobile, man mano che da forza antisistema si è trasformato in *establishment* e ha assunto responsabilità istituzionali e di governo. Se dobbiamo giudicare in base ai risultati, e non ai propositi, il MoVimento 5 Stelle può definirsi un tentativo fallito di riforma della politica, essendone rimasto all’interno e avendone accettato tutti i caratteri, derubricando il programma iniziale a semplice propaganda o strategia mediatica, finalizzata alla conquista del potere che, alla fine, ha ottenuto, diventando parte integrante di quell’*élite* che intendeva combattere. Dei propositi iniziali ben poco è rimasto, il movimento, che rifiuta strenuamente di considerarsi un partito, ne replica i modi e le abitudini, assegnando incarichi e distribuendo posti all’interno della burocrazia statale e nella galassia di società pubbliche collegate<sup>352</sup> ed è forse questa la ragione del calo dei consensi registrato dagli ultimi sondaggi. Le defezioni sembrerebbero giustificarsi con l’abbandono dello zoccolo duro costituito dai movimentisti più puri, contrari per principio alla linea governativa, o dei semplici simpatizzanti, inizialmente attratti dalle promesse, disattese, di una rivoluzione palingenetica: la montagna ha alla fine partorito il topolino. L’iperdemocrazia senza partiti vagheggiata all’inizio e l’orizzontalità del movimento, espressa concettualmente col motto «uno vale uno», sono rimaste pulsioni irrisolte, sacrificate sull’altare del realismo o del semplice opportunismo,

---

<sup>350</sup> Repubblica 3.11.2013:

[repubblica.it/politica/2013/11/03/news/se/\\_vince\\_grillo\\_il\\_paese\\_va\\_a\\_rotoli-70118644/?ref=HREC1-6](http://repubblica.it/politica/2013/11/03/news/se/_vince_grillo_il_paese_va_a_rotoli-70118644/?ref=HREC1-6)

<sup>351</sup> Repubblica.it/politica/2013/11/03/news/grillo\_contro\_scalfari\_pennivendolo\_delirante\_cane\_da\_combattimento\_inviato\_dal\_sistema-70143829/

<sup>352</sup> “L’Espresso” del 15 maggio 2020 titola così l’azione dell’ex capo politico Di Maio: «Manager, boiardi e miracolati: ecco a voi il poltronificio Di Maio. L’ex capo dei grillini in pochi mesi ha piazzato un esercito di 70 fedelissimi dentro ministeri, banche, società partecipate ed enti pubblici. Obiettivo: rafforzare la sua rete di potere. E riconquistare il M5S».

riportate in auge unicamente dagli esclusi del nuovo corso. Il non partito è ora alle prese con decisioni importanti, ma diviso al suo interno sulla strada da intraprendere, come tutti i vecchi e aborriti partiti. Nel momento in cui scriviamo è ancora privo di guida perché il capo politico reggente è decaduto, ma l'organo collegiale che dovrà sostituirlo, uscito dagli stati generali per volontà degli iscritti, non è stato ancora nominato. Se ne ricava l'impressione di un movimento a metà del guado, ancora indeciso su quale ruolo interpretare, se quello della fase iniziale, costitutivamente antipolitico, rappresentato dall' «antagonismo antisistema di Beppe Grillo» o concludere l'avviata trasformazione nella copia conforme ai tanto vituperati partiti, secondo l'«entrismo politico di Luigi Di Maio»<sup>353</sup>, abiurando però, in tal caso, ai propositi che ne hanno decretato il successo e reso uniche le caratteristiche, soffocato dall'abbraccio mortale della vecchia politica che aveva dichiarato di voler eliminare. È forse questo il destino dell'antipolitica, sconfiggere la vecchia politica per sostituirsi ad essa, diventando politica a sua volta?

---

<sup>353</sup> Piergiorgio Corbetta, cit.

## Conclusione

Giunti alla conclusione, dopo un viaggio di 2.500 anni sintetizzato in poche pagine, cercando di rappresentare il significato che ha assunto la politica attraverso le modalità in cui ha preso forma nel corso del tempo, è necessario tentare di chiarire il suo rapporto con la sua antagonista, quell'antipolitica che da forma speculare e derivata è ai nostri giorni diventata protagonista, relegando la matrice ad un ruolo secondario. Anche per l'antipolitica si ripresenta l'ambiguità della definizione, incorporando una pluralità di significati dai quali ciascuno trae quello che più gli aggrada, a seconda delle intenzioni: metterne in risalto la pericolosità nell'attaccare i fondamenti democratici o esaltarne i meriti nel tentare di rigenerare una politica corrotta. Entrambe le intenzioni e i relativi significati sono legittimi e possono essere ambedue ricompresi nella univocità del lemma, ma a spese della chiarezza. A variare è infatti il punto di vista, il giudizio da attribuire all'azione di chi intende porre riparo alla piega degenerare assunta dalla politica moderna, ripristinandone il supposto valore, in opposizione a quello di chi, subendone gli attacchi, paventa il sovvertimento del sistema vigente sul quale, in buona fede o meno, ha costruito la sua fortuna. A superare l'*impasse* costituita dal giudizio, sempre personale e sindacabile, ma ancor più, interessato, un tentativo di ricostruzione scientifica del fenomeno ha proposto di differenziarlo attribuendogli denominazioni distinte in relazione ai diversi esiti cui tende l'azione intrapresa. Tale operazione ha il pregio di rimuovere l'ambiguità terminologica differenziando l'azione in termini di antipolitica vera e propria e di impolitica, altro neologismo da accostare al precedente. Carlo Donolo propone di definire l'impolitico «la critica radicale dell'episteme democratica in vista di una futuribile rifondazione (culturale, antropologica, istituzionale) su basi più solide...e più universali ancora». L'antipolitica invece interagisce con la politica «ma tenta di sfiduciarla, se non di aggredirla, mostrando che ci sono alternative preferibili alla democrazia». Infine, «Se l'impolitico de-costruisce, l'antipolitico aggredisce»<sup>354</sup>. Adotteremo pertanto una tale distinzione ai fini di chiarezza didattica, riservandoci tuttavia di precisarla

---

<sup>354</sup> C. Donolo, *Il buon uso dell'antipolitica. I confini mobili del politico nel regime democratico*, «Meridiana», 38-39, 2000, p. 85.

ulteriormente allo scopo di eliminare ogni possibile ambiguità nell'uso fattone nella nostra tesi.

È appena il caso di sottolineare che il lemma "impolitico" viene usato in un'eccezione particolare anche da Roberto Esposito il quale ne fa lo sguardo, non apolitico né antipolitico, capace di indagare «la crisi irreversibile del lessico politico moderno» rappresentato dai concetti di sovranità, diritti individuali e democrazia<sup>355</sup>. Pertanto, un tentativo di chiarificazione si rende ancor più necessario ad evitare fraintendimenti. Roberto Esposito, da filosofo qual è, si sofferma maggiormente sulla trasformazione della politica contemporanea in biopolitica, rilevando l'incapacità di lettura dei nuovi fenomeni da parte delle obsolete categorie tradizionali. Un elemento chiave del suo pensiero, chiarificatore delle moderne tendenze, è il rilievo della metamorfosi del concetto di democrazia, basato non più sull'uguaglianza, ma sulla differenza, passata ad essere da inclusiva ad esclusiva. Qui il significato di "impolitico" attribuito al lemma è lo sguardo dello scienziato che indaga le nuove forme assunte dalla politica nella sua continua trasformazione, tentando di fornire una risposta alla crisi della democrazia.

Nel caso di Donolo invece l'impolitico «va a coltivare le radici della politica democratica ed è la critica della politica assoluta»<sup>356</sup>, ha una valenza performativa e non ha carattere negativo come l'antipolitica, di cui, a rappresentare la principale minaccia odierna indica «l'alleanza di tecnica ed economia nei processi globali quando essi si propongono come poteri alternativi e risolutivi rispetto a quelli democratici»<sup>357</sup>. Che le parole in questione conservino una propria ambiguità costitutiva e debbano essere chiarite in relazione all'autore che le usa, lo testimonia il medesimo Donolo a proposito di Thomas Mann<sup>358</sup>, quando rettifica le sue considerazioni da impolitiche ad antipolitiche in quanto «ha di mira la critica radicale della politica illuminista e della democrazia», senza accorgersi che, così facendo, attribuisce allo scrittore tedesco le sue categorie, tutto ciò sia detto senza voler peraltro entrare nel merito della correttezza della traduzione del lemma

---

<sup>355</sup> Roberto Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 105.

<sup>356</sup> C. Donolo, cit., p. 83.

<sup>357</sup> Ivi, p. 90.

<sup>358</sup> Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, S. Fischer, 1918; trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, Milano, Adelphi, 1997. «Per esempio, Thomas Mann nel suo saggio non è tanto impolitico come vorrebbe, quanto antipolitico in quanto ha di mira la critica radicale della politica illuminista e della democrazia (anche nelle forme liberali)», C. Donolo, cit., p. 85.



*“Unpolitischen”* usato dall’autore. A credere ad un’autorità qual è l’enciclopedia Treccani, nella sezione on line neologismi, l’impolitica viene definita un «atteggiamento passivo e rassegnato di distacco dalla politica» diversamente dall’antipolitica che è «un’energia che può essere mobilitata “contro”: i partiti, i politici di professione, la democrazia parlamentare». L’una il contrario dell’altra, la prima rimanda ad un atteggiamento remissivo, un misto di fastidio e di sopportazione – il già noto «non rompeteci i c...» di Giannini – l’antipolitica invece richiama alla lotta e alla mobilitazione contro i danni di una politica degenerata. Nel chiarire il nostro pensiero faremo riferimento a quest’ultima accezione di entrambi i lemmi, più didascalica e neutra di contro alle formulazioni maggiormente caratterizzate e strutturate dei teorici politici e dei filosofi.

In questo senso l’antipolitica appare una costante della politica moderna, la ragione è ravvisabile, a nostro avviso, nella sua artificiosità di contro alla naturalità della politica antica. Il discrimine avviene già con Hobbes e l’introduzione di un nucleo primigenio di rappresentanza, destinato a una successiva elaborazione e divenuto in seguito l’elemento fondante della democrazia parlamentare. Su questa interpretazione converge l’opinione di Matteo Truffelli che colloca l’antipolitica «alla radice della modernità, di cui può essere considerato un elemento in qualche modo genetico»<sup>359</sup>, seppur inconsapevole e non percepito. Una volta che la politica esce dall’alveo naturale per diventare creazione umana artificiale, la sua istituzionalizzazione nelle forme in cui si declina reggono finché è in grado di fornire le risposte ai bisogni che l’hanno evocata. Se le cose stanno in questi termini la risposta circa il significato dell’antipolitica non può essere che la più banale e scontata: quella che per alcuni è antipolitica è soltanto il tentativo di sostituire una politica a un’altra, il prodotto della politica moderna che ha rinunciato alla propria naturalità, con Aristotele, per assumere i connotati dell’artificiosità, con Hobbes. L’antipolitica è allora la modalità attraverso la quale la politica si rigenera, o tenta di farlo, una volta che l’artificio sul quale si basa non risponde più alle ragioni che ne hanno determinato lo strutturarsi nelle forme transeunti dello sviluppo storico. È il mutamento la categoria che contraddistingue la politica e le forme che assume, l’ultima in ordine di tempo è la democrazia, ma anch’essa è destinata a mutare, i primi sintomi sono sotto gli occhi di tutti, come ci

---

<sup>359</sup> Matteo Truffelli, op. cit., p. 71.

ammonisce anche Rousseau: «Se noi vogliamo formare un ordinamento durevole, non pensiamo dunque di renderlo eterno»<sup>360</sup>. Le trasformazioni che caratterizzano a ritmo incalzante il nostro tempo hanno soltanto accelerato quello che è nell'ordine delle cose e che la politica *mainstream* ha cercato di governare, non sempre riuscendovi. I cambiamenti sociali, introdotti dall'implementazione di nuove tecnologie, che si sono rapidamente succeduti negli ultimi tempi hanno reso lo schema sul quale si basa l'attuale democrazia improvvisamente obsoleto e la necessità di adeguarla alle nuove sfide, impellente e improcrastinabile. Le forze del cambiamento premono su istituzioni consolidate, rese ora instabili e precarie dalle nuove domande, spesso confuse e incerte, provenienti dalla collettività, quand'anche non siano rafforzate dalle promesse non mantenute della politica dei partiti. Essendo una forza di opposizione alla politica vigente, a tali azioni è stata attribuita l'etichetta oppositiva di antipolitica, ma essa non è diversa da ciò che combatte e alla quale intende sostituirsi. L'antipolitica è il nome che la politica ufficiale assegna alle azioni, idee e progetti «rivolte contro le forme istituite della democrazia parlamentare rappresentativa», come assai acutamente conclude Donolo: «l'antipolitica è anche la risposta alle scorciatoie e ai fallimenti della politica»<sup>361</sup>. Naturalmente la risposta non è univoca, essa si articola in modalità assai diverse tra loro che vanno dalla critica costruttiva al rifiuto di ogni compromesso, da forme innovative e anche ingenue di riagggregazione sociale (movimenti) a esplosioni di rabbia individualistica e anarcoide, dal populismo all'elaborazione di tematiche a sfondo razziale e suprematista, riproponendo una versione rivista e aggiornata di forme di pensiero unico. Il tentativo di negare valenza politica a tali manifestazioni, perché si pongono in contrasto con la politica dominante non appare convincente, anche a prescindere dalla lettura che del fenomeno propone Donolo che fa rientrare l'antipolitica nel gioco democratico quando, consolidata in movimenti e organizzazioni, rifluisce sul «terreno della negoziazione e rientra paradossalmente nel gioco che voleva scassare»<sup>362</sup>. A nostro modesto avviso la lotta che si instaura tra la politica dominante e quelle forze che vogliono sovvertirla è lotta politica, perché è tale l'ambito in cui lo scontro avviene,

---

<sup>360</sup> *Il Contratto sociale*, III, 11.

<sup>361</sup> C. Donolo, cit., p. 94.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 85.

anche senza scomodare Carl Schmitt che considera politica ogni opposizione amico/nemico, a prescindere dall'origine, economica o religiosa che sia.

Commentando le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann, opera controversa, disconosciuta in seguito dal suo autore, Eugenio Scalfari accomuna impolitica, apolitica e antipolitica, sfumature diverse di uno stesso concetto base, per negare la possibilità di un luogo neutrale, rifugio incontaminato delle anime nobili che vorrebbero sottrarsi alla lotta e alle lordure del mondo. Ma un tale luogo non esiste: «L'antipolitica è anch'essa una politica», è l'*incipit* della frase che abbiamo volutamente omesso all'inizio del primo capitolo, riportando l'opinione di Thomas Mann riguardo alla politica, e che continua: «la politica è una forza terribile, basta solo sapere che esiste e già ci si è dentro: si è perduta per sempre la propria innocenza»<sup>363</sup>. Scalfari conclude il suo commento alle considerazioni di Thomas Mann con una glossa: «Voi impolitici di oggi non siete dunque innocenti; voi siete politici quanto coloro che si professano tali»<sup>364</sup>. La politica è il destino ineluttabile dell'uomo, un destino tragico come è tragica la condizione umana e al quale nessuno può sottrarsi, come non ci si può sottrarre alle «inaggirabili aporie dell'agire politico»<sup>365</sup> che scandiscono le sue scelte. Forse nel tentativo di rendere meno tragico tale destino e meno problematico il dialogo tra politica e antipolitica, Giuseppe Cantarano formula la sua proposta. Pur sposando anch'egli la tesi della filiazione dell'antipolitica dalla politica, di cui la prima sarebbe solo il risvolto spoliticizzante di una politica che si pensa come assoluta - nel tentativo di eliminare il conflitto - ne propone il depotenziamento e il contenimento entro i confini della *polis*, perché la sua natura è terrena e il suo limite è questo mondo. Invece la politica moderna ha pretese universalistiche e messianiche, parla un linguaggio teologico e si pone fini ultraterreni, tra i quali Cantarano annovera un impossibile "Bene Comune". Per rientrare nei confini che le sono propri la politica deve riscoprire il suo carattere impolitico, fare opera di realismo da opporre al romanticismo dell'antipolitica: «L'impolitico è esattamente questa consapevolezza anti idolatrica della politica»<sup>366</sup>. Anche l'impolitico coincide con la politica, ma diversamente dall'antipolitica, esso non la nega, le rammenta soltanto i suoi limiti e

---

<sup>363</sup> Thomas Mann, op. cit.

<sup>364</sup> Eugenio Scalfari, *Il diavolo visionario*, in "La Repubblica", 23 aprile 1997.

<sup>365</sup> Stefano Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, p. 254.

<sup>366</sup> Giuseppe Cantarano, op. cit., p. 169.

la riporta dal cielo alla terra, sembra di riudire le parole profetiche: «bleibt der Erde treu!» Tali parole riecheggiano anche nell'invito di Massimo Cacciari, al quale evidentemente si rifà Cantarano:

«Se il nostro regno non è null'altro di questo mondo, allora il nostro linguaggio sia quello della politica senza fondamenti. E questo linguaggio sappia quanto poco si dice quando si dice 'politicamente'. Riconosca il proprio limite – e quanto silenzio abbracci ogni sua parola»<sup>367</sup>.

L'invito di Cacciari è rivolto a lasciare i Valori al di fuori della politica: «Se il nostro "annuncio" proclama Valori, il nostro regno *non* sia di questo mondo»<sup>368</sup>, ma è possibile una politica senza valori? Forse l'equivoco si può risolvere semplicemente sostituendo la lettera maiuscola con la minuscola, ma una politica senza valori si riduce a semplice amministrazione, come ritiene anche Carl Schmitt e implicitamente sottintende Giannini quando ritiene sufficiente a reggere lo Stato un semplice ragioniere. Ma certamente non è questo il pensiero di Benedetto Croce che sul tema dell'etica ha basato le sue considerazioni politiche: «La politica non distrugge, ma anzi genera la morale, nella quale è superata e compiuta»<sup>369</sup>. La politica è anteriore alla morale, prima il vivere, poi il vivere bene, la politica è mezzo, non fine, ma senza di essa non si costituisce l'uomo morale nella sua forma di *vir bonus agendi peritus*. È appena il caso di notare che la trasformazione dell'uomo nella sua forma compiuta non avviene in assenza di valori. Che siano semplici valori e non Valori assoluti si può discutere in relazione al piano in cui deve avvenire la sua trasformazione: quello terreno della *polis* o quello oltremondano del regno dei cieli, ma non escludere a priori. Il tema dei valori è strettamente connesso con quello dei diritti, anzi potremmo anche dire che ai valori nell'etica corrispondano i diritti in politica. I diritti non si impongono autonomamente, sono sempre oggetto di conquista, ecco perché «l'agire politico non può fare a meno di situarsi sul terreno del conflitto» e «deve essere capace di tenere insieme interessi e valori», se vuole affermarli nella contesa «anche una

---

<sup>367</sup> Massimo Cacciari, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Roma, Savelli, 1978, p. 120, citato da Cantarano, op. cit., p. 158.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> B. Croce, *Etica e Politica*, cit.

politica critica (antipolitica?)<sup>370</sup> deve in qualche misura rendersi conforme a essa»<sup>371</sup>. Il tema dei valori è ineliminabile dalla politica, ma evocarli rischia di essere divisivo, è questa la ragione che induce Petrucciani ad indicare la chiave di un cambiamento globale nel saper dapprima cambiare sé stessi<sup>372</sup>, tale cambiamento sottintende un'attività pienamente politica.

Non c'è cambiamento se non accompagnato da una riflessione di ciò che siamo, in questo senso acquista un significato politico la conoscenza di sé che Alessandro Biral pone a fondamento e a completamento del concetto di politica. Un cambiamento è possibile se avviene attraverso la platonica "arte regia", quella *basilikè tekne* che è scienza del retto agire nella città, ma anche della nostra anima. Biral fa emergere attraverso i dialoghi socratici - la stessa forma dialogica è politica, perché coinvolge i *polloi* - un altro significato del concetto di politica che tuttavia non si discosta da quello originario: il governo è la parola chiave della politica, anche e soprattutto governo di sé, come ci ammonisce Platone. Mai come ai nostri giorni la politica è stata tacitata dalla retorica, ma la retorica non governa, anzi, deve a sua volta essere governata. Alcibiade è l'esempio di come ricerca politica e ricerca di sé vengano a coincidere, dopo l'esortazione che Socrate rivolge all'allievo che intende intraprendere la carriera politica<sup>373</sup>.

Può sembrare anacronistico un ritorno a Platone nell'era del digitale, ma come avverte anche Biral, non si tratta di riproporre antiche formule in un contesto nuovo. Ciononostante, il richiamo a ritrovare le radici dell'umanità mediante la politica, la scienza che presiede a tutte le altre, attraverso un percorso interiore, può contribuire al suo rinnovamento esteriore, nel governo della *polis*. Per Socrate solo l'uomo virtuoso merita di governare, sé stesso e la città, egli è il vero uomo politico, colui che interpreta correttamente l'essenza della politica come l'arte del corretto agire «sia dell'uomo che della comunità»<sup>374</sup>, in questa accezione essa è tutt'uno con la giustizia. Tuttavia, non siamo così ingenui da ritenere l'appello alla virtù una soluzione alle difficoltà in cui si dibatte la politica moderna nella sua declinazione democratica, né intendiamo proporre una, dal momento che tale

---

<sup>370</sup> L'annotazione tra parentesi è nostra.

<sup>371</sup> Stefano Petrucciani, op. cit., pp. 253-254.

<sup>372</sup> Ivi, p. 255.

<sup>373</sup> Alessandro Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Milano, Franco Angeli, 2013.

<sup>374</sup> Giuseppe Duso, *Politica e filosofia politica*, in AA.VV. (a cura di F. Battistin), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Saonara, il prato, 2006, p. 40.

scopo non rientra nelle finalità di una tesi di laurea. Soltanto offriamo al dibattito in corso la proposta di una rivisitazione del significato originario della politica come arte del governo, nei due sensi poc'anzi chiariti, da contrapporre al significato corrente di lotta per il potere. Quello della politica è un destino segnato e come il fato ineludibile, oppure può essere evitato semplicemente assegnandole uno scopo alla sua portata? Può darsi che una riflessione in tal senso possa ricondurla nell'alveo originario e valga a scongiurare il suo declino sotto i colpi dell'antipolitica, che altro non è se non la domanda di un'altra, e forse migliore, politica. Più che le sue mancate promesse sono le nostre aspettative, di cui è stata indebitamente caricata, la causa della delusione e ad alimentare un sentimento di frustrazione e con esso il germe dell'antipolitica. La politica assoluta e onnipotente, criticata da Cacciari e Cantarano, fonte inestinguibile di diritti, ha subito l'assalto dei suoi moderni antagonisti, la tecnica e l'economia, e con essi ha dovuto venire a patti per non soccombere. Crediamo che anche per la politica valga l'assunto che si riserva alla filosofia: anche chi la nega è costretto a praticarla, non ci si può affrancare dalla politica. La sua visione "teologica" e totalizzante è per alcuni la causa della sua crisi, la sua versione ridimensionata sarà in grado di assolvere a un più modesto compito? Forse se, assai più prosaicamente, resterà ancorata alla realtà terrena, senza fughe nell'Iperuranio, nel mondo delle Idee – ma non delle idee – se eviterà la sua pretesa di assoluto, la sua voce potrà ancora parlare agli uomini di questo tempo ed essere ascoltata. Sempre che non rinunci del tutto a farsi promotrice di valori, con la minuscola, che possono anche variare nel tempo, ma che, non per questo, cessano di essere tali, rappresentando la fonte primaria di coesione sociale, come ci rammenta Umberto Galimberti. Una tale politica sarà, come richiesto, più vicina alla terra, ma non sarà semplice e pedestre amministrazione, perché crediamo che, sia essa arte, tecnica o forma costitutiva, componente originaria dell'umanità, costituisca la struttura ontologica di ogni uomo, inscindibilmente connessa alla sua razionalità e alla sua socialità, al suo essere, per l'appunto, *zoon politikòn*.

## *Bibliografia*

Opere di:

Agostino s. 1845, *De civitate Dei*, PL 41.

Aristotele 1992, *Politica*, trad. it. di C. A. Viano, Torino, UTET.

Id. 1999, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza.

Croce B. 2016, *Etica e politica*, Napoli, Bibliopolis.

Federico II 1995, *L'Antimachiavelli*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi.

Gierke von O. 1974, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino, Einaudi.

Hobbes T. 1989, *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza.

Machiavelli N. 2019, *Il Principe*, Milano, Feltrinelli.

Marsilio da Padova 1975, *Il difensore della pace*, ed. it. (a cura di) C. Vasoli, Torino, UTET.

Platone 2019, *La Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Milano, Rizzoli.

Rousseau J.-J. 2019, *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Bari-Roma, Laterza.

Id. 2007, *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, trad. it. di R. Mondolfo, Milano, BUR.

Schmitt C. 1972, *Le categorie del «politico»*, ed. it. di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino.

## *Letteratura secondaria*

Aceti G. 1951, *San Tommaso d'Aquino e la politica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 43, 4, pp. 305-329.

Agamben G. 2019, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri.

Augias C. e Cacicchi R. 2008, *Inchiesta sul cristianesimo*, Milano, Mondadori.

Battaglia F. 1928, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, Le Monnier.

Battistin F. (a cura di) 2006, *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Saonara, Il prato.

Biral A. 1999, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli.

Id. 2013, *Platone e la conoscenza di sé*, Milano, Franco Angeli.

Biorcio R. 2015, *Il populismo nella politica italiana. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano-Udine, Mimesis.

Bobbio N. e Bovero M. 1979, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore.

Calise M. e Musella F. 2019, *Il principe digitale*, Bari-Roma, Laterza.

Canfora L. 1993, *Demagogia*, Palermo, Sellerio.

Id. 2018, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza.

Cantarano G. 2000, *L'antipolitica. Viaggio nell'Italia del disincanto*, Roma, Donzelli.

Campus D. 2006, *L'antipolitica al governo. De Gaulle, Reagan, Berlusconi*, Bologna, il Mulino.

Carofiglio G. con Rosatelli J. 2018, *Con i piedi nel fango. Conversazioni su politica e verità*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.

Casaleggio G. e Grillo B. 2011, *Siamo in guerra. Per una nuova politica*, Milano, Chiarelettere.

Cassese S. 2019, *Il popolo e i suoi rappresentanti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Cesarale G. 2019, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Bari-Roma, Laterza.

Cotta S. 2002, *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino.

Crouch C. 2003, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza.

Id. 2020, *Combattere la postdemocrazia*, Bari-Roma, Laterza.

Dal Lago A. 2017, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Milano, Raffaello Cortina.

Diamanti I. e Lazar M. 2018, *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Bari-Roma, Laterza.



Di Bello A. 2014, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori.

Donolo C. 2000, *Il buon uso dell'antipolitica. I confini mobili del politico nel regime democratico*, «Meridiana: Antipolitica», 38/39, pp. 83-99.

Esposito R. (a cura di) 1996, *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, Adorno, Arendt, Barth, Bataille, Blanchot, Broch, Canetti, Patočka, Weil, Milano, Bruno Mondadori.

Id. 2012, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, Milano-Udine, Mimesis.

Id. 2014, *L'origine della politica, Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma, Donzelli.

Galli G. 1985, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Il Saggiatore.

Gilson É. 1983, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova, Marietti.

Gramsci A. 2019, *Contro il populismo*, Villaricca, Cento Autori.

Ignazi P. 2019, *Partito e democrazia. L'incerto percorso della legittimazione dei partiti*, Bologna, il Mulino.

Koselleck R. 1972, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino.

Laclau E. 2019, *La Ragione populista*, Bari-Roma, Laterza.

Lasch C. 2017, *La rivolta delle Élite. Il tradimento della democrazia*, Vicenza, Neri Pozza.

Lilla M. 2018, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Venezia, Marsilio.

Mair P. 2016, *Governare il vuoto. La fine della democrazia dei partiti*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Manin B. 2010, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, il Mulino.

Meny Y. 2019, *Popolo ma non troppo. Il malinteso democratico*, Bologna, il Mulino.

Müller J.-W. 2017, *Cos'è il populismo?* Milano, Bocconi.

Orsina G. 2018, *La democrazia del narcisismo*, Venezia, Marsilio.

Palano D. 2013, *Partito*, Bologna, il Mulino.

Id. 2015, *La democrazia senza partiti*, Milano, Vita e Pensiero.

Id. 2015, *La democrazia senza qualità. Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Milano-Udine, Mimesis.

Id. 2017, *Populismo*, Milano, Editrice Bibliografica.

Id. 2018, *Il segreto del potere. Alla ricerca di un'ontologia del «politico»*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Pasquino G. 2008, *Prima lezione di scienza politica*, Roma-Bari, Laterza.

Petruciani S. 2003, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi.

Pombeni P. 2019, *La buona politica*, Bologna, il Mulino.

Revelli M. 2013 *Finale di partito*, Torino, Einaudi.

Id. 2017, *Populismo 2.0*, Torino, Einaudi.

Id. 2019 *La politica senza politica. Perché la crisi ha fatto entrare il populismo nelle nostre vite*, Torino, Einaudi.

Riedel M. 1990, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, il Mulino.

Ritter J. 1997, *Metafisica e politica*, Genova, Marietti.

Rosanvallon P. 2017, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi.

Salvadori M. L. 2009, *Democrazia senza democrazia*, Roma-Bari, Laterza.

Schnur R. 1979, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè.

Tarchi M. 2003, *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, il Mulino.

Truffelli M. 2008, *L'ombra della politica. Saggio sulla storia del pensiero antipolitico*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Urbinati N. 2014, *Democrazia sfigurata, Il popolo fra opinione e verità*, Milano, Bocconi.

Ead. 2020, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Bologna, il Mulino.

Vasoli C. 1960, *Introduzione*, in Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, (a cura di) Vasoli C., Torino, UTET.

Zanatta L. 2013, *Il populismo*, Roma, Carocci.

## *Ringraziamento*

Al termine del mio lungo e accidentato percorso universitario, conclusosi in tarda età con il presente elaborato, desidero esprimere il mio sincero ringraziamento, al di là delle convenzioni e della prassi formale, al Ch.mo Prof. Giorgio Cesarale per la sua costante e sempre cortese attenzione, l'aperto dialogo, i preziosi suggerimenti e le acute riflessioni che hanno consentito la stesura di tale lavoro.

Ma ancor più mi è gradito ringraziarlo per avermi egli inizialmente accordato la sua fiducia accettando la mia proposta di tesi avvenuta in circostanze particolari, fiducia che confido non sia stata tradita.