

PENSAR LA DEMOCRACIA

Transizione infinita alla democrazia o altro modo di pensare la politica?*

GIUSEPPE DUSO**

Abstract: Al centro del saggio la democrazia intesa come forma politica, come costituzione democratica. Il concetto di potere del popolo da una parte indica un potere assoluto a cui sottomettersi, e dall'altra tende a negare la sottomissione in quanto tale. I due concetti fondamentali della costituzione democratica, la *sovranità del popolo* e la *rappresentanza politica*, che sorgono per mostrare come il potere sia di tutti, in realtà creano uno iato strutturale, che impedisce di pensare alla dimensione politica dei cittadini. Alla base della aporia sta l'ideale della libertà e incondizionatezza della libertà del singolo, che si afferma mediante la negazione del rapporto di governo. In tale incondizionatezza della volontà consiste l'elemento fondante la razionalità formale propria della legittimazione democratica. Solo la consapevolezza della centralità della questione del governo, anche all'interno della democrazia e al di là del suo dispositivo legittimante, può indicare la via per ripensare i cittadini come capaci di azione politica.

Parole chiave: democrazia, sovranità. Rappresentanza, governo.

Resumen: Este ensayo se centra en la democracia entendida como forma política, como constitución democrática. El concepto de poder del pueblo indica, por una parte, un poder absoluto al que someterse, y, por otra, tiende a negar la sumisión en cuanto tal. Los dos conceptos fundamentales de la constitución democrática, la *soberanía del pueblo* y la *representación política*, que surgen para mostrar cómo el poder es de todos, en realidad crean un hiato estructural que impide pensar en la dimensión política de los ciudadanos. En la base de la aporía se encuentra el ideal de la libertad y la libertad incondicional del individuo, la cual se afirma mediante la negación de la relación de gobierno. Esta incondicionalidad de la voluntad se convierte en el elemento fundador de la racionalidad formal propia de la legitimación democrática. Sólo la conciencia de la centralidad de la cuestión del gobierno, incluso en el interior de la democracia y más allá de su dispositivo legitimador, puede mostrarnos la vía para repensar a los ciudadanos como sujetos capaces de acción política.

Palabras clave: democracia, soberanía, representación, gobierno.

Il concetto di transizione è assai usato al livello della vita pratica e della politica, perché permette di trovare in qualche modo punti fermi e sicuri per il nostro agire. Mi pare che si possano ravvisare due modalità di utilizzo del concetto, che appaiono opposte, ma che forse non sono tra

Fecha de recepción: 20 marzo 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

* Questo articolo é pubblicato anche in "Novecento", 2006.

** Dirección: Dipartimento di Filosofia. Piazza Capitaniato, 3. 35139 PADOVA (ITALIA). giuseppeduso@unipd. It Giuseppe Duso es profesor de Storia della filosofia politica en la Università de Padova. Dirige un grupo de investigación sobre conceptos políticos. Es director del Centro inter-universitario de investigación sobre el léxico político y jurídico, y codirector de la revista 'Filosofía Política'. Ha publicado entre otras obras: *Oltre la democrazia*, Roma, 2004; *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, 2003; *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, 1999 (Monza 2007, anche on-line); *El contrato social* (a cura de), Valencia, 2002.

loro scollegate. Nella prima la transizione trova il suo orizzonte di significato all'interno del modo moderno di intendere la storia, come sviluppo e mutamento che coinvolge tutte le cose umane in un processo complessivo che determina i parametri del nostro agire. Un tale concetto di storia traina con sé il problema della verità, sia che prenda una piega di tipo storicistico, sia che riveli alla sua base un necessario relativismo. Se si organizza il sapere storico in relazione a elementi di stabilizzazione che permettono di intendere e dare senso ad un grande numero di fenomeni, se si pensano cioè le *epoche*, in qualche modo dando una forma al divenire, ecco allora che il concetto di transizione si incarica di mostrare il passaggio da un'epoca all'altra, cioè di illuminare quei complessi processi che permetterebbero e provocherebbero un tale passaggio. Il concetto moderno di storia, all'interno del quale prende il suo significato il termine di transizione, si mostra allora imparentato con una serie di concetti che sono il prodotto delle moderne scienze. Il processo continuo è illuminato e segnato — si potrebbe dire, weberianamente, prende il suo senso — da una serie di concetti o tipi ideali che permettono di dare una qualche unità ad una molteplicità di fenomeni. Ciò non riguarda solo le epoche, ma tutto ciò che in qualche modo è descrivibile mediante un assetto formale: economia di mercato, lavoro capitalistico, forma Stato, per fare solo alcuni esempi¹.

Un tale atteggiamento sembra implicare una concezione dello sviluppo complessivo degli eventi, sia che questo sia considerato in una direzione positiva di *progresso*, sia in quella negativa della decadenza e del regresso. La storia appare così accompagnata da una *filosofia della storia*, una concezione in qualche modo teleologica, visto che, anche al livello apparentemente meno pretenzioso di quello di una verità totalizzante, se c'è transizione c'è una terra di approdo per tale movimento, c'è una direzione e un fine. Nel momento in cui la transizione è indicata con una chiave che pretende di spiegare e comprendere pienamente il processo storico, tale filosofia della storia si tramuta in *teologia della storia*, in quanto è pretesa di comprensione della sua verità. Una tale prospettiva, anche se presente molto più di quanto si voglia ammettere, viene, tuttavia, assai difficilmente accettata in modo consapevole e fatta propria da coloro che usano per i più diversi fenomeni il termine di transizione.

Più frequente è invece la posizione di chi, rifiutando la pretesa verità metafisica presente nella prospettiva qui indicata, usa il concetto di transizione nell'orizzonte della prassi, di una prassi arrischiata, il cui esito non è garantito né iscritto in un necessario processo storico. Affermare la transizione verso qualche cosa, sia questa il superamento del dominio dell'uomo sull'uomo, del lavoro capitalistico, dello Stato, verso una meta quale una vera democrazia, il socialismo, il comunismo, la libertà, indicherebbe allora non qualcosa che sarà finalmente realizzato, ma un ideale che guida la nostra lotta e che ci rassicura della nostra identità². In tal modo sembra si colga l'autentica dimensione della prassi umana, che non è pensabile se non in relazione all'ideale, che ha la capacità di essere motore dell'azione proprio in quanto non può tramutarsi in una situazione empirica

1 Tutto ciò ha a che vedere con quell'intreccio che si ha nella genesi comune del concetto moderno di storia, della filosofia della storia e delle storie speciali che è indicato da Brunner (cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999, sp. pp. 14-19, ora Polimetrica, Monzo 2007, anale on line) e mostra lo stretto legame e anche la dipendenza che il lavoro storico ha nei riguardi dell'assetto che sono venute a prendere le discipline scientifiche (su ciò A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, ora Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 251-257) e S. Chignola, *Concetti e storia (sul concetto di storia)*, in S. Chignola, G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 195-223).

2 Si può in tal modo riscontrare che anche il concetto di transizione manifesta uno degli aspetti tipici del modo comune di usare i concetti inerenti l'ambito pratico (cfr. *La logica del potere* cit. p. 162).

realizzata una volta per tutte. In tal modo sembra che ci si faccia carico del rischio che connota l'agire umano, della sua contingenza, del suo porsi nell'ambito finito della possibilità.

Ma forse le cose non stanno in questo modo, e questa seconda modalità di utilizzazione del termine, che potrebbe sembrare debole e non totalizzante, mostra spesso di essere collegato alla prima, in quanto è pur sempre una pretesa verità, in sé sufficiente, quella che determina la forma e il piano verso cui si è in transizione. Ecco allora che è su questo fine-ideale della transizione che ci si deve interrogare. Ciò può essere fatto in relazione alla democrazia, che spesso non è indicata come la forma politica perfetta, ma a volte come una forma imperfetta, della quale per altro niente di migliore si è riusciti a trovare, a volte come un fine che non è mai perfettamente realizzabile, ma a cui bisogna costantemente cercare di avvicinarsi. Questi due aspetti non sono in contraddizione tra loro, perché quando si indicano i difetti della democrazia, spesso ci si riferisce alla concreta attuazione dei principi democratici nella realtà empirica, e a questo proposito si possono trovare diversi inconvenienti; mentre quando si indica la meta verso cui costantemente muoversi si pensa ad alcuni elementi ideali che, in quanto tali, non possono che essere considerati positivi e di per sé buoni. Cercheremo di vedere come si intreccino questi due aspetti e come la prospettiva del rapporto della prassi con l'idea nel pensiero della democrazia risulti dipendente da una pretesa verità e da un valore indiscusso che, una volta interrogato, forse non riuscirà a dare ragione di sé e mostrerà al contrario al suo interno un'aporia insormontabile.

1. La democrazia come ideale

Possiamo prendere le mosse da alcune più o meno recenti riflessioni sulla democrazia per porre a tema la funzione che ha nella democrazia l'ideale, e dunque per intendere la transizione nella direzione di un movimento continuo verso l'ideale. Si può innanzitutto ricordare la nota elencazione fatta da Bobbio delle *promesse non mantenute* da parte della democrazia reale³. È bene ricordarle, in quanto esse evidenziano lo scarto, che io direi strutturale, esistente tra la democrazia come forma politica e costituzionale e alcuni ideali che vengono nominati attraverso la stessa parola.

La prima promessa non mantenuta riguarda quell'idea dell'uguaglianza dei cittadini nei confronti della formazione delle decisioni politiche che si era imposta con la Rivoluzione francese mediante la negazione del carattere politico di gruppi, corporazioni e aggregazioni particolari. Al contrario di quell'uguaglianza che è affermata come un principio indiscusso delle costituzioni e a cui si ispirano anche le procedure elettorali, sempre più la realtà è caratterizzata dall'influenza nelle scelte politiche di *lobbies* e gruppi, che rendono mera chimera il principio che ravvisa, sulla base dell'uguaglianza, nei singoli cittadini i protagonisti della vita politica, come pure l'idea di un popolo sovrano — un soggetto collettivo fatto di individui eguali e non determinato dalla volontà di individui o gruppi che rivestono posizioni privilegiate o dominanti. A questa incongruenza se ne accompagna una seconda. I raggruppamenti che hanno influenza per le decisioni politiche, al di là di quanto richiederebbe la forma costituzionale, portano in modo vincolato i loro interessi in Parlamento, negando nei fatti quella figura del *mandato libero* che caratterizza, fin dal suo nascere, la figura del rappresentante moderno. Surretiziamente riemerge il mandato imperativo, che vincola i rappresentanti a decisioni

3 Mi riferisco a N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, sp. pp. 8-28. Queste pagine sono emblematiche per una riflessione sulla democrazia, come mostra il fatto che sono state recentemente riproposte in un libro che vuole essere un invito a ripensare oggi la democrazia nei suoi limiti e nei suoi valori (G. Zagrebelsky (a cura), *Imparare la democrazia*, Biblioteca di Repubblica, Verona 2005).

prese in altro luogo e a cupole di organizzazioni quali sono ad esempio gli apparati burocratici dei partiti. I rappresentanti, che dovrebbero dar forma liberamente alla volontà della nazione, si trovano ad essere vincolati da decisioni di partito e la volontà del soggetto collettivo appare in realtà il risultato di uno scontro di interessi particolari, che hanno come attori partiti e aggregazioni sociali, che non sono secondo la costituzione soggetti politici. A causa di ciò la figura del cittadino, quale è descritta dalla costituzione, quale cioè soggetto libero, che esprime la sua opinione in una situazione di uguaglianza, appare totalmente estromessa da questo gioco di interessi⁴.

A queste due promesse non mantenute appare legata la terza, che dichiarava la sconfitta del potere oligarchico. Anche in democrazia il potere resta nelle mani di pochi, cioè di *élites*. Certo queste sono spesso in concorrenza tra loro e richiedono il consenso quanto più ampio delle masse, ma il consenso, che appare necessario per il gioco politico, non comporta una diffusione del potere e nemmeno una partecipazione ad esso da parte dei cittadini. La presenza di *élites* si afferma grazie al meccanismo delle elezioni e della rappresentanza politica nello scenario più propriamente politico e, a maggior ragione, in una serie di settori della vita sociale, dove anche il meccanismo del voto viene a mancare. Due di questi settori assai rilevanti sono costituiti dall'amministrazione e dall'impresa. Al processo di democratizzazione risultano allora sottratti terreni rilevanti per la vita comune.

Un altro aspetto per il quale, più ancora che di promessa non mantenuta, è da riscontrare una tendenza contraria alle premesse⁵ è quello della *invisibilità del potere*. La democrazia sembra comportare una concezione della politica che si basa sulla trasparenza del potere; risulta perciò opposta a quella nozione di *arcana imperii* che è stata caratteristica di altre concezioni e di altre epoche. Non solo cioè, mediante le elezioni — così recita la lezione legittimante delle procedure democratiche — si dovrebbe costituire dal basso il potere e contribuire alla formazione della volontà comune e della legge; ma il potere così costituito, dovrebbe agire con la massima trasparenza, in modo tale che il suo esercizio possa essere controllato da parte dei cittadini. Il processo reale che nella democrazia si innesca appare essere ben diverso, o meglio, addirittura di segno opposto. Infatti si accresce il dominio e il controllo che il potere ha sulla vita dei cittadini, mentre l'organizzazione del potere diventa sempre più impenetrabile e sempre più eccedente le capacità di conoscenza e di controllo dei cittadini⁶. Allora il problema del controllo, caratteristica essenziale della democrazia — che manifesta per altro nella stessa domanda in cui si formula, cioè «chi custodisce i custodi?» o «chi controlla i controllori?», l'aporia che da sempre gli è costitutiva — appare non solo di difficile soluzione, ma rischia di essere negato a priori.

Un ultimo punto in cui i processi reali sembrano andare in direzione opposta a quanto è insito nel concetto di democrazia è quello della partecipazione alla vita democratica. Mentre la democrazia

4 Alcuni elementi del testo di Bobbio sono in questa presentazione articolati in relazione a quanto si dirà in seguito.

5 Cfr. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 18; ma mi sembra che anche in relazione agli altri punti sia da riscontrare che la democrazia nella sua concreta attuazione non solo tradisce o non mantiene quelle promesse, ma si muove *strutturalmente* — come cercherò di mostrare — contro quelle promesse: il che fa pensare ad una contraddizione interna tra le promesse e la forma statale democratica, o, ancor più, ad una contraddizione interna a quelle stesse premesse.

6 Si potrebbe dire che ciò riguarda i singoli cittadini, ma non il complesso dei cittadini, a causa della capacità di sapere e di agire che è propria della società nel suo complesso. Ma anche a questo proposito bisognerebbe allora parlare di aggregazioni, organizzazioni scientifiche, istituzioni, mezzi di informazione: tutta una serie di cose che non fanno parte del meccanismo formale della democrazia, che non caratterizzano cioè la legittimità democratica e che comportano tra i singoli differenze di conoscenza e di potere, di capacità di influenza: differenze che sono mediate da organizzazioni e gruppi particolari e che non trovano nei singoli i soggetti liberi. Il problema che si vuole qui porre è proprio quello di pensare politicamente tale realtà, pensarla e orientarla, contro quell'influenza surrettizia che tutto ciò viene ad avere *entro e contro* la forma democratica, fuori dall'ambito di una *responsabilità politica*, sulla base della distinzione delle sfere della società civile e dello stato politico che sta a fondamento delle moderne costituzioni democratiche.

dovrebbe allargare sempre più l'interesse e la partecipazione alla cosa pubblica, nelle democrazie evolute — come paradossalmente Hegel aveva già compreso all'inizio dell'Ottocento, nel momento in cui metteva in crisi il voto e il suo allargamento come strumento di effettiva partecipazione⁷ — si vede sempre più scemare quella partecipazione, sia pur minima che consisterebbe nell'uso del diritto di voto e sempre più crescere il disinteresse per quanto avviene nel teatro politico, o nel «palazzo», come si suole dire.

Anche a partire da quest'ultimo punto ci si può porre la questione se non ci siano elementi strutturali di spoliticizzazione nella pratica costituzionale della democrazia. La domanda può emergere dalle stesse considerazioni di Bobbio, e quale lucidamente afferma che queste promesse in realtà *non potevano essere mantenute*. E ciò non solo a causa del divario che sempre c'è tra un ideale e la sua realizzazione, ma anche perché l'idea democratica di base è fatta per una società semplice, mentre le nostre società e gli stati moderni sono diventati sempre più complessi⁸. La difficoltà appare tuttavia ben più intrinseca alla forma democratica, se si pensa che, al di là delle trasformazioni intervenute dalla Rivoluzione francese ad oggi, e dei mutamenti avvenuti prima con i partiti di massa, e poi con lo sviluppo tecnologico e con la proliferazione di centri decisionali nei tempi più recenti, gli elementi che caratterizzeranno le costituzioni democratiche in senso moderno si cominciano ad imporre in relazione alla costituzione di un grande Stato e il carattere aporetico delle procedure elettorali è presente fin dall'inizio. La riflessione di Bobbio appare da una parte ripiegare verso una concezione meno pretenziosa della democrazia, che sottolinea la rilevanza delle regole del gioco, delle procedure, che permettono convivenza e crescita civile, e dall'altra richiamarsi, pur senza illusioni, ai valori, che a quelle stesse regole formali appaiono congiunti: tolleranza, non violenza, fraternità.

La distinzione tra valori della democrazia o la democrazia come ideale o come insieme di indicazioni di carattere normativo e una concezione descrittiva della democrazia è corrente e tende a mettere al riparo i valori dalle deficienze della realtà, o dai limiti che nella realtà ha la realizzazione dell'ideale⁹. Da questo punto di vista potrebbe sembrare che la democrazia reale sia alimentata da un ideale o da una serie di ideali che consentono il suo continuo progresso e una continua tensione verso il suo miglioramento. È tuttavia da porsi l'interrogativo di quali siano gli ideali di cui si sta parlando. Spesso sotto il termine di democrazia si pongono i più vari ideali, quali quelli di giustizia, partecipazione, pluralismo, solidarietà. Si tratta di chiedersi se questi siano veramente consonanti con le regole che stanno alla base della democrazia come forma politica e dunque come costituzione democratica. È di quest'ultima che vogliamo occuparci e, in questa sede particolarmente, dell'ideale che ne costituisce il principio motore.

Mi pare che sia necessario preliminarmente distinguere quelli che sono indicati come processi o movimenti di *democratizzazione* da quella che è la logica della forma democratica. La distinzione è analoga a quella che si ha tra le lotte per i diritti e una forma politica che si basa sui diritti¹⁰. I processi di democratizzazione comportano il togliimento dei privilegi e degli ostacoli alla possibilità che tutti possano partecipare alla vita pubblica: in relazione a questo fine si assiste al protagonismo

7 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 311 ann.

8 Cfr. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 21.

9 Cfr. su questo anche Sartori nei suoi numerosi saggi sulla democrazia; cfr. ad es. G. Sartori, *Democrazia cosa è*, Rizzoli, Milano 1997⁴, pp. 33 ss. e 44 ss.

10 Una *comprensione* della portata politica delle lotte per i diritti appare possibile solo se si supera la teoria dei diritti, magari anche la teoria quale è fatta propria dai soggetti che lottano per i diritti (cfr. G. Duso, *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?* in *Il futuro dei diritti umani nella costruzione del nuovo ordine mondiale*, a cura di A. Carrino, Guida, Napoli 2003, pp. 83-103.

politico dei soggetti che sono di volta in volta coinvolti nelle lotte nei confronti di discriminazioni che li riguardano. Questi soggetti sono, nei movimenti di democratizzazione, attori in proprio di azioni politiche dotate di efficacia. È da aggiungere che in questo caso sono i singoli certo ad essere attori, ma non da soli, non in quanto isolati, non in quanto singoli, ma all'interno di momenti di aggregazione e di soggettivazione che sono comuni. Nella forma democratica invece è proprio questo agire politico dei cittadini che sembra andare perduto, e ciò a causa di regole formali che ravvisano bensì nei singoli cittadini la base legittimante del potere, ma non i soggetti dell'agire pubblico. Insomma nella forma democratica si perde la possibilità di tenere fermo in modo strutturale —cioè *costituzionale*— quel protagonismo politico dei cittadini che si manifesta nei movimenti di democratizzazione e nelle lotte che superano le discriminazioni e i privilegi. Le spinte di democratizzazione tendono a mutare le regole del gioco e gli assetti di potere consolidati, mentre le procedure che caratterizzano la forma democratica tendono ad escludere questi mutamenti. Intendo riferirmi agli elementi formali che caratterizzano le costituzioni democratiche, quelli a cui si allude quando si parla di *legittimazione democratica*: cioè il fatto che si intenda un popolo fatto di individui uguali che partecipano alla formazione del corpo politico ed eleggono liberamente un corpo rappresentativo, che esprime la volontà collettiva a cui tutti sono ugualmente sottoposti.

2. Potere del popolo e rappresentanza: i due concetti della forma democratica

In altra sede ho tentato di mostrare la genesi nella filosofia politica moderna dei due pilastri delle costituzioni moderne¹¹. Mi riferisco al concetto di *popolo sovrano*, unico soggetto che può dar luogo alla costituzione, alla forma dell'ordine politico, e che sta a fondamento della legge e dunque del comando; e al concetto di *rappresentanza politica*, che manifesta da un lato la forma di esercizio del potere da parte di coloro che sono designati a questa funzione, e dall'altro la base della legittimazione, che consiste nella scelta dei rappresentanti dal basso, da parte di tutti. I due concetti sono nati in opposizione tra loro. Nel *Leviatano* di Hobbes possiamo ravvisare la nascita del concetto moderno di rappresentanza politica, come forma di espressione, da parte del sovrano-rappresentante, della volontà comune. Non si tratta in questo caso di un semplice modo di esercizio della sovranità che si può accostare ad altri, ma dell'unica possibilità logica che permetta di pensare il corpo politico come *uno*, e dunque dotato di una volontà e un'azione e non di volontà e azioni diverse e in contraddizione tra loro. Unica possibilità, certo, se il punto di partenza è costituito —come sarà sia nelle dottrine giusnaturalistiche, sia nella moderna democrazia— dalla *moltitudine degli individui uguali*¹². L'idea di un popolo sovrano, che, proprio perché tale, non può affidare a nessuno in particolare l'espressione della sua volontà, la troviamo invece in Rousseau, in una

11 La riflessione che ha qui luogo prosegue in parallelo con il saggio *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 367-390. Per la nascita dei due concetti in questione e per le aporie che in essi si possono ravvisare, rimando al mio *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in G. Duso (a cura), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp.107-138. Nel lavoro di ricerca comune che ha dato origine a questo volume, al di là della via, spesso battuta, della critica ai difetti di realizzazione della democrazia, si è tentata una interrogazione radicale dei concetti della democrazia, per verificare appunto se non si annidino in essi e non nelle cattive attuazioni, alcune aporie strutturali.

12 Per il ferreo legame logico esistente tra l'unità implicita nella sovranità e manifestantesi attraverso la rappresentanza e il punto di partenza costituito dal concetto di individuo, cfr. G. Duso, *Genesi e logica della rappresentanza politica moderna*, in Id., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, sp. cit, pp. 77 e ss. (cfr. Génesis y lógica de la representación política moderna nel numero 3/2004 di "Fundamentos", dedicato alla "representación política", pp. 71-147, sper. 99 ss.).

direzione che appare direttamente critica nei confronti della funzione rappresentativa, la quale non appare più indispensabile, come in Hobbes per la manifestazione della volontà comune, ma, al contrario, un impedimento sostanziale a quella manifestazione¹³.

Nelle costituzioni moderne i due concetti, che alla loro nascita appaiono opposti, si intrecciano in maniera indissolubile, in quanto la costituzione appare tale e dunque legittima solo in quanto è prodotta dal popolo, come insieme di tutti, e dunque implica la nozione del soggetto collettivo come potere costituente, e d'altra parte mostra di costituire effettivamente lo Stato solo attraverso la formazione di un corpo rappresentativo, che ha la funzione di fare le leggi e di dar luogo ad un governo la cui funzione è rivelata dallo stesso appellativo che lo denota, cioè quello di «potere esecutivo». La funzione del corpo rappresentativo consiste proprio nell'esprimere la volontà del popolo e la sua legittimazione nel fatto che questa stessa espressione di volontà trova il suo fondamento nella manifestazione della volontà dei singoli cittadini, quale si attuerebbe in quella procedura fondamentale della democrazia che sono le elezioni. Dalla Rivoluzione francese in poi si è affermato il ritornello «non c'è rappresentanza senza elezione». Le elezioni costituiscono dunque la mediazione che consente di dare realtà all'espressione della libertà: un popolo è libero in quanto ubbidisce alle leggi che si è dato. Ma in democrazia anche dei cittadini si dice che sono liberi, perché ubbidiscono alle leggi che si sono dati. Il popolo è dunque quel concetto a cui si attribuisce il compito di realizzare l'identità tra coloro che ubbidiscono e coloro che esprimono il comando.

Nella democrazia vengono così ad essere presenti due lati che appaiono insieme opposti e pure tra loro conseguenti. Come si può desumere dallo stesso termine (appunto, *potere del popolo*) emerge un concetto di potere forte, in quanto il potere è attribuito al soggetto collettivo, il popolo, che appare il soggetto perfetto della politica, l'unico che può esprimere un comando a cui tutti devono essere sottomessi, un comando che non ammette resistenza¹⁴. Da questo punto di vista il potere del popolo è il compimento del concetto moderno di sovranità, in quanto questa, come comando che si impone e regola le volontà dei cittadini, a causa del fondamentale principio di uguaglianza, non può essere attribuita a nessuno in particolare, ma deve riguardare la totalità dei cittadini stessi. D'altra parte nella democrazia si tende a ravvisare una forma politica che riduce al massimo, fino a farlo scomparire, il potere e la sottomissione ad esso. Tendenzialmente si ritiene che la democrazia, quanto più è reale ed attuata, tanto più elimina il fenomeno stesso del potere e dell'obbligazione. Corrente è infatti l'affermazione che in democrazia i cittadini sono *sovrani*, e dunque non dipendono da nessun comando esterno, ubbidiscono solo a se stessi¹⁵.

Il problema sta allora nel concetto di *popolo*, nell'identità che con questo termine si intende esprimere tra chi comanda e chi ubbidisce, e nella *rappresentanza*, considerata come mezzo che realizzerebbe questa unità, perlomeno nella situazione ordinaria, quella propria del potere costituito.

13 Il riemergere per altro anche in Rousseau di elementi tipici della logica rappresentativa, in particolare attraverso la figura del Legislatore, appare motivato dal rapporto tra la moltitudine degli individui e l'unità del popolo che si è ravvisata in Hobbes (cfr. *La rappresentanza* cit, pp. 92-96). Per una lettura contemporanea dei due padri dei fondamentali concetti di cui si sta trattando, cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, e Rousseau: *la società senza sovrano*, in G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 20064, pp. 51-108 e 191-235 (tr. sp. *El contrato social en la filología política moderna*, tr. Marta Rivero, Respa????, Valencia 2002, sp. pp. 51 n. e 193 ss.).

14 Perciò Carl Schmitt ravvisa nella democrazia un concetto politico forte, di contro al liberalismo, che tende ad occultare e ad esorcizzare il Politico.

15 Tale affermazione è evidentemente inconsapevole della forma democratica e dello stesso concetto di sovranità, in quanto non è certo possibile che possano esprimere una volontà sovrana per il loro agire in comune i singoli, che hanno volontà diverse tra loro: la sovranità non può evidentemente essere attribuita che al soggetto collettivo.

Se ci chiediamo che cosa sia il popolo, non in una descrizione sociologica o empirica, ma in questa costruzione formale, possiamo renderci conto che è un concetto che non *comprende* i singoli, ma si pone sempre come *altro* nei loro confronti. Il paradosso consiste nel fatto che *il popolo, proprio in quanto è pensato sulla base costituita dai singoli*, appare loro estraneo: altra e ad essi opposta è la sua volontà. L'unità non è comprensiva dei singoli, ma, come emblematicamente appare in Hobbes, può venire alla luce solo mediante la funzione rappresentativa. La moltitudine non può essere *una* —cioè un singolare, un soggetto— di per sé. Il processo rappresentativo è necessario proprio per questo: non è una conseguenza dell'esistenza del corpo politico, ma è piuttosto produttivo della sua unità. Non è il *rappresentato* a poter costituire l'unità di una moltitudine (che è appunto un insieme di molti individui, dunque è molteplicità), ma il *rappresentante*. E, nello stesso tempo, la volontà comune è anche la loro volontà, poiché i cittadini non si possono distinguere politicamente né contrapporre a questa volontà, perché, come evidenzia il frontespizio del *Leviatano*, essi sono all'interno del corpo politico, sono il corpo del Leviatano. L'aporia consiste proprio in ciò, che la volontà del corpo politico è radicalmente altra da quella dei singoli, e pur tuttavia è la *loro volontà politica*.

È a causa della logica che caratterizza il modo di intendere i singoli e il soggetto collettivo, che nelle costituzioni democratiche l'espressione della volontà comune mostra sempre la necessità di passare attraverso processi rappresentativi. Ciò avviene anche quando si cerca di superare lo iato che il rapporto di rappresentanza istituzionale comporta, cioè nelle forme in cui si cerca, in qualche modo ispirandosi alla democrazia diretta, di dare direttamente voce alla volontà popolare al di là del tradimento di essa che si ravviserebbe nella normale attività del corpo rappresentativo. Infatti, l'affermazione corrente che in un istituto come quello del *referendum* si esprima direttamente la volontà del popolo, appare con evidenza insostenibile, se si pensa al meccanismo messo in moto attraverso tale istituto. Non è il popolo ma i singoli che votano, e non esprimono tanto la loro volontà ma rispondono ad una domanda che non sono essi stessi a formulare. È proprio grazie alla domanda che è possibile, attraverso i *sì* e i *no*, un conteggio dei voti, la maggioranza dei quali costituisce un'unica risposta, un'unica volontà, quella attribuita *al popolo*. Ben si intende che la volontà di questo «popolo» è prodotta mediante l'espressione empirica di una minoranza, a volte una esigua minoranza, della popolazione. In ogni caso la volontà unica del popolo appare non certo la manifestazione diretta della volontà del soggetto collettivo, bensì il prodotto di un meccanismo istituzionale complesso. Anche in questo caso il popolo come soggetto unitario è una costruzione concettuale e mai una realtà empirica, e l'espressione della sua volontà appare possibile attraverso elementi rappresentativi (si pensi alla messa in forma costituita dal quesito referendario) che comportano sempre *alterità* tra soggetto individuale e soggetto collettivo.

L'identità sopra affermata nel popolo fra chi comanda e chi ubbidisce appare con ancora maggiore evidenza messa in crisi dalla logica della rappresentanza che caratterizza la procedura delle elezioni. È da mettere in questione l'opinione diffusa che attraverso il voto si trasmetta una volontà. In realtà non c'è nessuna volontà determinata che viene trasmessa, ma piuttosto, indicando un nome nella scheda elettorale, si compie un atto di *autorizzazione*: si autorizza cioè qualcuno ad esprimere, con gli altri eletti e sulla base della regola della maggioranza, la volontà del soggetto collettivo. Ma *autorizzare* non significa compiere un atto politico vero e proprio, quanto piuttosto rendere qualcuno *attore* politico, dichiararsi *autore* delle sue azioni. In tal modo *non si è sovrani*, ma *si fonda la sovranità*, che è *del popolo* ma è esercitata dai rappresentanti. Questa non è tale senza la costituzione dal basso: non c'è nel modo moderno di intendere la politica autorità se non

mediante un processo di autorizzazione. In altri termini, si *costituisce dal basso un potere che viene esercitato dall'alto*.

Nemmeno nella democrazia —tanto meno nella democrazia— vi è la possibilità di sottrarsi al comando. Ciò che si può fare è piuttosto sostituire i rappresentanti, se l'opinione negativa nei confronti del loro operato è prevalente. Si tratta non tanto di sottrarsi alla logica della autorizzazione, quanto piuttosto di rinnovare l'atto che costituisce come tali i rappresentanti. Certo, il fatto che i contenuti del comando e della legge siano formulati dal corpo rappresentativo non significa che questo sia indipendente e dunque totalmente libero in questa operazione. È in molti modi legato agli elettori, anche per la volontà di essere riconfermato nella sua funzione; ma ancor più è legato alle logiche dei partiti, sulla base della cui presenza si è di gran lunga modificata la effettiva funzione del rappresentante nei confronti di quella caratteristica del mandato libero che le stesse costituzioni, a partire dalla Rivoluzione francese, hanno continuato a ripetere. Inoltre le decisioni sono legate a processi complessi in cui si intrecciano soggetti sociali, istituzioni, gruppi di pressione, in modo tale che la figura classica della sovranità è ormai difficilmente pensabile.

Ma non è in questo versante che intendo proseguire la riflessione, quanto piuttosto in quello che riguarda il meccanismo legittimante della costituzione. Il fatto che la rappresentanza non si riferisca alle parti e alle cerchie della società, ma consista nel dar forma all'unità politica, fa sì che non sia ravvisabile alcun legame tra rappresentante e rappresentato, se non quello vagamente ideologico che fa riferimento alle idee dei partiti o ai programmi, che tendono ad essere sempre più uguali e ad indicare obiettivi simili, per il fine che i partiti hanno in comune, quello di allargare il loro consenso e di impadronirsi della quota più ampia possibile di decisione su quello che è il comando politico legittimo. Ciò che caratterizza il moderno concetto di rappresentanza è proprio l'eliminazione di quel vincolo che caratterizzava precedentemente il mandato, quando il rappresentante era tale in relazione a gruppi determinati. Non c'è un *comune* che lega insieme rappresentanti e rappresentati, e l'elettore si presenta alle elezioni slegato da tutti quegli elementi che caratterizzano la sua realtà, e che si ritiene limiterebbero la libera espressione della sua volontà politica. Questo è l'aspetto che ha consentito, a partire dalla Rivoluzione francese, di superare la cristallizzazione di una società per ordini e di abbattere barriere e privilegi nella direzione dei bisogni di una società che è andata mutando e delle esigenze del modo capitalistico di organizzazione del lavoro.

Una tale situazione tuttavia manifesta aspetti inquietanti. Se ci si chiede infatti quale sia l'elemento determinante il voto in questa concezione della rappresentanza, si potrà cogliere l'elemento decisivo della legittimazione democratica, cioè l'assoluta libertà nell'espressione della propria volontà o, meglio, della propria libera opinione. Evidentemente non è possibile pensare che sia la consapevolezza oggettiva dei problemi e un sapere riguardante i molteplici ambiti della decisione politica a limitare o a sostituire questo ruolo determinante dell'opinione. Probabilmente nemmeno per pochissimi elettori, nella società complessa in cui viviamo, potrebbe realizzarsi una tale consapevolezza. Ma non si tratta solo di questo, quanto piuttosto del fatto che è determinante per le regole democratiche che ciò che conti sia solo l'espressione della libera opinione. Allora, non solo il voto consiste in un atto non di trasmissione di volontà, quanto piuttosto di *autorizzazione* che esprime una fiducia in ciò che qualcuno dovrebbe fare in futuro, ma, in mancanza di un rapporto e di un legame che abbia un qualche carattere *oggettivo* tra elettori e coloro che devono essere eletti, l'opinione che si esprime nel voto è totalmente dipendente dalle modalità di formazione dell'opinione.

Se tutto ciò avesse una qualche ragione, sarebbe troppo semplicistica la denuncia degli aspetti leaderistici che caratterizza sempre più le democrazie di massa, come pure del ruolo che vengono a

rivestire i mezzi di informazione e in particolare la televisione nella manipolazione dell'opinione dei cittadini. Certo, se ci sono squilibri e monopoli nel possesso dei mezzi di informazione, si crea un problema particolare e supplementare; ma anche qualora questo sia risolto mediante un cosiddetto libero mercato e una libera concorrenza nella informazione, resta in ogni caso il problema di fondo del ruolo determinante e assorbente che viene ad avere l'opinione e la formazione dell'opinione; il problema della verità è alla base risolto e sostituito con il ruolo svolto dall'immagine. In questo quadro il possesso dei mezzi di informazione, che, anche in caso di non monopolio, non è certo a disposizione di tutti, viene a costituire il fondamento di una nuova disuguaglianza e dell'esercizio del dominio mediante la manipolazione del consenso.

Visto l'aspetto determinante che viene a prendere l'opinione nel voto, non sembra condivisibile il tentativo, per altri versi interessante, di indicare linee di continuità tra la democrazia moderna e altre modalità di concepire la politica, quale potrebbe emergere nelle concezioni della costituzione o del governo misto¹⁶. È difficile pensare che nella rappresentanza sopravviva oggi un elemento aristocratico. I rappresentanti sono infatti scelti sulla base del gioco di opinioni qui indicato, che esclude rigorosamente qualsiasi elemento oggettivo che non si identifichi con l'espressione dell'opinione da parte dei cittadini nel determinare le qualità di chi è migliore¹⁷. Si può piuttosto dire che ciò che si afferma è la riproduzione dei privilegi del ceto politico. Questo, in quanto artefice ed arbitro delle candidature, restringe le possibilità di entrare in modo attivo in questo gioco di opinioni per arrivare a svolgere la funzione di rappresentante. Ma non sta ancora qui la questione decisiva. Non è difficile a questo proposito notare che l'ambito di azione autonoma del rappresentante nello stato dei partiti è ridotto e quasi nullo. Il problema che si vuole qui porre è piuttosto quello della necessità, per intendere la realtà e l'agire politico, di andare *oltre* i concetti e forse anche le procedure della forma democratica.

Si è voluto ricordare in modo schematico le aporie che si annidano nei due concetti fondamentali della democrazia, quello di popolo sovrano e quello di rappresentanza. Questi sono strettamente legati tra loro, al punto che si può dire che *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa* non sono tanto due formazioni teoriche contrapposte, e ancor meno riguardano epoche diverse, la prima quella antica e la seconda quella moderna¹⁸. Si tratta piuttosto dei due lati essenziali e reciprocamente implicati della democrazia moderna fondata sulla sovranità. Ambedue questi concetti, che dovrebbero garantire la vicinanza e la partecipazione del cittadino al potere, portano invece nel loro seno l'aporia di un dualismo irriducibile e di una *spoliticizzazione* di fondo del cittadino, il

16 Cfr. le osservazioni per altro acute di Pasquale Pasquino sulla permanere nella democrazia di elementi tipici della costituzione mista (cfr. *Constitutional adjudication and democracy. Comparative perspectives: USA, France, Italy*, «Ratio Juris», Volume 11, Number 1, March 1998, pp. 38-50). In realtà la concettualità politica propria della moderna concezione della democrazia tenta alla radice di destituire di significato l'orizzonte all'interno del quale è possibile parlare di costituzione mista. Quest'ultima nelle forme diverse assunte nel corso del pensiero politico appare espressiva di una concezione in cui il popolo è inteso come realtà plurale e politicamente presente (cfr. il numero 1/2005 di «Filosofia politica», dedicato appunto alla costituzione mista). Certo, questo riguarda la teoria politica e le pretese legittimanti del pensiero democratico, mentre problemi e realtà che la teoria ha cercato di eliminare si ripresentano e appaiono nuovamente da pensare, al di là della teoria democratica. Per questo aspetto appare interessante anche la proposta di Pasquino.

17 Si veda in questa direzione la lucida critica di Bruno Karsenti muove (*Elezioni e giudizio di tutti*, «Filosofia politica» 3/2006 pp. 415-430) alla tesi espressa da Bernard Manin sulla permanenza di elementi aristocratici nella democrazia. Nello stesso saggio è bene messo il luce il ruolo fondamentale rivestito dall'opinione per la determinazione della legittimazione democratica, ruolo su cui anche qui si vuole fermare l'attenzione.

18 Per la critica della «favola» (anche se si tratta di una favola che ha illustri precedenti e oggi molti seguaci) della contrapposizione di democrazia antica e democrazia moderna come democrazia diretta e democrazia rappresentativa, cfr. l'Introduzione a *Oltre la democrazia* cit. Sp. p. 15 ss.

quale, non solo non agisce politicamente, ma non può nemmeno *partecipare* alla sfera politica, in quanto, mediante il meccanismo della legittimazione, il potere è già, a-priori, dichiarato come *il potere suo e di tutti; e non si partecipa a ciò che è proprio*. È a questo punto da ricordare quanto già sopra si è affermato: un aspetto specifico di queste aporie consiste nel fatto che i due elementi che svolgono il ruolo determinante nella concezione della democrazia sono il soggetto individuale e il soggetto collettivo, il singolo e il popolo, l'individuo e lo stato. Non sta qui la chiave per comprendere la radice delle aporie, ma può sembrare consona alle analisi fatte sui concetti della forma democratica l'idea che l'aporia della spoliticizzazione non sia superabile se non si supera insieme la concezione che ravvisa come fondamentali questi due poli o, detto altrimenti, quella teoria moderna della sovranità che in tanto nasce in quanto conferisce all'individuo un ruolo primario e fondante¹⁹. *È possibile andare oltre la sovranità solo andando oltre il ruolo che si attribuisce all'individuo e alla sua libertà.*

3. Alla radice delle aporie: l'oblio del problema del governo

Si è detto che nella democrazia si trovano insieme due lati che appaiono contrapposti: da una parte il potere assoluto del popolo, che unico può legittimamente prendere le decisioni politiche ed esercitare il comando, e dall'altra la negazione del potere e della subordinazione da parte dei cittadini. Tale duplicità non solo è caratteristica della democrazia, ma è insita nello stesso concetto di sovranità, come nasce all'interno delle dottrine giusnaturalistiche. Bobbio esprime tale concetto indicando, come ideale che resta nella democrazia, al di là della impossibilità di soddisfare le promesse sopra ricordate, quello del *governo delle leggi*²⁰. Bisogna però a questo proposito ricordare che non è pensabile far risalire questa indicazione ad una antica storia nella quale era ricorrente l'espressione «governo delle leggi» o spesso, più precisamente, quella secondo cui è buono il governo quando è secondo le leggi; né per questa via si può linearmente ricollegarsi ad un autore come Aristotele. Infatti, come si è fin qui cercato di ricordare, noi ci muoviamo all'interno dell'orizzonte della moderna sovranità e non di una concezione della politica che implica il *principio del governo*²¹. In quest'ultimo caso, con evidenza nel contesto aristotelico, le leggi non sono riducibili alla deliberazione di un soggetto, non si riducono ad atti di volontà, tantomeno del popolo. Le leggi costituiscono il contesto a cui deve riferirsi quel comando che si esprime nell'azione di governo: esse costituiscono dunque una serie di condizioni oggettive che determinano l'azione politica. Invece nella forma politica moderna, dominata dal concetto di potere, la legge è l'atto primo del potere: è il comando del sovrano, o del rappresentante del popolo sovrano. È quest'ultimo in realtà, come emerge nella democrazia, l'unico possibile sovrano, che niente ha sopra di sé che lo condizioni. Allora l'assolutizzazione della legge equivale all'assolutizzazione del legislatore, e

19 Si badi bene che non si vuole togliere la rilevanza del singolo: solo i singoli sono reali e agiscono, ma è proprio la loro concreta realtà ad impedire la loro assolutizzazione: solo nel contesto di determinati rapporti essi sono reali, ma ciò comporta allora il superamento di quella teoria che li intende nella astrazione del loro isolamento.

20 Cfr. Bobbio, *Governo degli uomini o governo delle leggi?* In *Il futuro della democrazia* cit., p. 148-170: «La democrazia è il governo delle leggi per eccellenza» (p. 170).

21 A chiarimento di questo punto cfr. *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere* cit., pp. 55-85; *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso (a cura), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 153-193, nonché i chiarimenti e le modificazioni apportate in Duso, *La democrazia e il problema del governo* cit.

comporta anche quel *surplus* che caratterizza coloro che esercitano per conto di tutti il potere. In tal modo noi ci ritroviamo nell'intrigo dei problemi che sono fino a qui emersi.

Tutto ciò avviene perché il riferirsi alla legge nella nostra contemporaneità avviene all'interno dell'ottica del *concetto di potere*. Ed è proprio in questo concetto che si può trovare la radice delle aporie fino a qui ricordate. Infatti il potere, che appare nella veste della sovranità, comporta un meccanismo formale, a causa del quale è esercizio bensì di dominio, ma di un dominio che non è di nessuno in particolare, che è da tutti voluto, che esprime dunque la volontà di tutti. Come si può ben notare nello stesso atto di nascita della sovranità in Hobbes²², l'obbiettivo critico da cui nasce la teoria moderna della politica, e cioè del potere come potere legittimo, è costituito dal tentativo di negare quella subordinazione tra gli uomini che è implicata da una concezione della politica che pone al centro la riflessione sul governare e sull'essere governati. Naturalmente la negazione della subordinazione e del comando appare impossibile, tanto più se si pensa che gli uomini hanno volontà, esigenze e desideri diversi tra loro alla base dei loro comportamenti. La sovranità nasce allora come tentativo di esorcizzare questo problema, facendo di colui che ubbidisce l'artefice del comando. Questa sembra essere la sola legittimazione del potere, qualora esso sia inteso, come è nella politica moderna, come un rapporto di comando-ubbidienza *formale*, che si basa cioè sul ruolo rivestito da colui che dà il comando e che esclude che l'ubbidienza possa avere alla sua base il giudizio sulla bontà o meno del contenuto del comando. In questo contesto l'ubbidienza alla legge non può dipendere dall'opinione sulla giustizia dello specifico della legge da parte di chi ubbidisce, dalla risposta cioè che egli può dare alla questione se la legge sia giusta. In tal caso infatti verrebbe postulato un criterio di giustizia che eccede la forma della legge, e che richiede continuamente il giudizio sui contenuti del comando. Tutto ciò minerebbe alla base quella sicurezza e quella garanzia dell'ordine che sono fine primario nella costruzione della forma politica moderna. Per questo fine nasce la concezione secondo cui ciò che rende la legge giusta è la legittimità del soggetto che la emana. E questo soggetto altri non può essere che il soggetto collettivo, mediante il processo rappresentativo, attraverso il quale è legittimato ad esprimere il comando colui o coloro che sono da tutti autorizzati a questo compito. Alla base del comando sta dunque la volontà di coloro che ubbidiscono: il comando è in fondo il comando che essi danno a loro stessi. Questa è la logica insita nella democrazia, intesa come forma politica²³. Si provi a pensare se nel contesto della razionalità formale che caratterizza la nostra democrazia sia possibile un'altra forma di giustificazione dell'ubbidienza se non quella che ravvisa in colui che esercita il comando il risultato della volontà di coloro che dovranno ubbidire.

Una tale situazione è evidente nelle forma democratica e mostra quell'intreccio di sovranità popolare e rappresentanza che caratterizza le costituzioni moderne. Solo il popolo può essere il vero soggetto della politica e, mediante l'atto di autorizzazione in cui consistono le elezioni, la volontà di chi ubbidisce si trova a fondamento del comando. In tal modo però, al di là di tutta la dialettica democratica e del rinnovarsi continuo del voto come atto autorizzante, si può constatare l'impossibilità di intendere il cittadino come soggetto politico *accanto* e di *fronte* a colui che esercita il potere. Non è che non ci sia la percezione della responsabilità personale di coloro che esercitano il potere, ma l'idea del governo come *potere esecutivo* e della legge come prodotto del popolo attraverso i suoi rappresentanti da tutti eletti, crea un meccanismo legittimante, secondo il

22 Cfr. *La democrazia e il problema del governo* cit., § 4.

23 Si veda, per questo carattere formale del potere e per una storia del potere tra Hobbes e Weber, Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, cit., pp. 174 ss.

quale il potere, come si è detto, è di tutti, e la volontà espressa nella legge è la volontà collettiva. Insomma, il rapporto di subordinazione e di governo sussiste, ma la logica democratica impedisce di porlo a tema e la forma costituzionale impedisce di pensare i cittadini politicamente come attivi *di fronte* al governo.

Il risultato paradossale di questo ragionamento è che è proprio la negazione del comando, che si intende come la negazione del rapporto di governo, a costituire l'ideale che sta alla radice delle aporie sopra indicate e della spoliticizzazione del cittadino che contraddittoriamente si manifesta proprio in quella forma democratica che tende a ritenere i cittadini come sovrani o membri del sovrano. È l'ideale dell'*autogoverno*, come negazione della subordinazione ad altri a costituire il fondamento delle contraddizioni. Si badi bene che per *autogoverno* si intende in questo caso non tanto l'autonomia di una comunità, o quel *governo di sé* che è per Platone il fondamento dell'azione politica, né la partecipazione consapevole di tutti all'azione politica (questo mi sembra possibile al contrario solo ponendo il problema del governo come centrale per il pensiero politico), ma piuttosto la dipendenza unicamente nei confronti della propria volontà e della propria opinione, del proprio arbitrio non sottomesso a niente di esterno. La libertà soggettiva intesa come negazione del rapporto di governo, rivelandosi come fondamento delle aporie sopra ricordate, appare allora non tanto un ideale, magari troppo bello per essere totalmente realizzato e tuttavia punto di riferimento a cui ci si deve progressivamente sempre più avvicinare; appare piuttosto come un postulato contraddittorio, in quanto comporta nella prassi il contrario di quanto intende affermare.

Una tale constatazione ripone al centro del problema politico proprio quel rapporto di governo che risulta negato, o solo esorcizzato, dalla logica della legittimazione democratica. Ciò non comporta certo l'accettazione di una dipendenza passiva dei cittadini, o determinata da situazioni di fatto. Al contrario, se si dovesse ora cominciare a riflettere sul problema del governo, si potrebbe mostrare che la grandezza politica prioritaria nel rapporto di governo è costituita dai governati. Non sarebbe oggi pensabile altra possibilità di quella dell'istituzione di chi governa da parte dei governati. Il problema è piuttosto quello di potere pensare logicamente e costituzionalmente i governati *come soggetti politicamente attivi di fronte a chi governa*: insomma di pensare i cittadini come politicamente attivi, ciò che non sembra riuscire nell'orizzonte dei concetti della forma democratica, dove di fronte al comando del soggetto collettivo il cittadino *non può avere una propria volontà politica*. Attraverso un tale mutamento nel modo di pensare la politica si possono forse più fruttuosamente affrontare una serie di problemi che ci stanno di fronte, nei confronti dei quali i concetti della democrazia, ancora condizionati dalla centralità del potere — della moderna sovranità — sembrano incapaci di offrirci chiavi di comprensione come pure elementi di orientamento²⁴. Intendo in questa sede solo porre alcuni interrogativi, sulla base di quanto fino a qui è emerso, ad una direzione teorica che intende portare un affondo critico nei confronti della razionalità formale della democrazia moderna. Mi riferisco a quelle teorie che fanno del concetto di *moltitudine* la chiave per la critica della forma politica e insieme il fondamento per una prassi politica alternativa, ma insieme continuano ad adoperare il termine di democrazia, in una sua versione assoluta come positivo modo di considerare la politica.

24 Per alcuni chiarimenti in relazione al rapporto di governo e alla priorità dei governati, rimando ancora a *La democrazia e il problema del governo* cit., dove si accenna a problemi quali quelli indicati spesso con il termine di *governance* e quelli che ruotano attorno alla costituzione dell'Europa.

4. Le moltitudini e la «democrazia assoluta»

Il termine di *moltitudine* vuole innanzitutto avere una portata critica nei confronti di quel meccanismo della legittimazione democratica che si è voluto qui mettere in questione²⁵. Le moltitudini sarebbero quell'insieme di singoli che non si riconoscono nell'ordine costituito e tanto meno si ritengono all'origine di esso: in esso non si esprimono, al contrario lo sentono opposto ai loro bisogni, a ciò che costituisce il concreto della loro vita: lo sentono come dominio arbitrario e sopraffazione, come negazione dei diritti della loro vita²⁶. Viene in tal modo negato il ruolo legittimante che ha il concetto di popolo nella forma politica moderna quale si esprime nella democrazia rappresentativa. L'esigenza di agire politico che le moltitudini manifestano appare perciò conflittuale nei confronti dell'ordine che è creato dalla forma politica e dai due concetti cardine delle costituzioni sui quali ci si è sopra soffermati. Il termine vuole anche avere una portata critica nei confronti di una società intesa organicamente: le moltitudini infatti si sentono fuori da quella organicità, fuori dell'assetto che ha preso una società produttiva nella quale il sentirsi inclusi da parte di molti comporta l'esclusione di altri. Al di là e contro tutto ciò emergono invece bisogni non soddisfatti, esigenze, domande, nuove forme di soggettivazione politica, e non solo un'esigenza ma anche una pratica di azione politica in prima persona.

Una tale dimensione critica dà tuttavia l'impressione di non mettere fino in fondo in questione la concettualità che sta alla base della moderna democrazia e rischia così di dividerne paradossalmente contraddizioni e aporie. Se la dimensione critica non si lega alla capacità di pensare in modo — *costituzionalmente* diverso, nel senso etimologico del termine: come è costituito il corpo politico, come è pensato il rapporto di comando e ubbidienza, come avviene l'espressione politica dei singoli— l'agire in comune degli uomini, allora corre il rischio di essere appunto succube della concettualità che critica, o nella forma della mera contrapposizione, cioè di un antagonismo che ha pur sempre come presupposto la forma politica che non riesce a modificare, oppure in quella del mutamento rivoluzionario, come costitutivo di nuovo ordine, mediante un movimento che è tipico della forma politica moderna e dei suoi presupposti. Non è un caso che nella storia l'affermazione della forma politica abbia alla sua base le Rivoluzioni e che si ricordi che uno dei problemi legati al processo costituente dell'Europa — qualora si intenda la costituzione nel senso che essa ha avuto nella sua storia moderna —, è che non ci troviamo oggi di fronte ad un movimento rivoluzionario che dia luogo, mediante un nuovo potere costituente, ad una nuova forma²⁷.

Mi sembra invece che tenere presente l'orizzonte problematico del *governo*, quale si impone *entro e oltre* la forma democratica, possa essere fruttuoso anche in relazione al tema delle moltitudini. Infatti se il rapporto di governo non viene esorcizzato attraverso il dispositivo della democrazia, si può ben intendere che è permanente una dimensione di tensione e anche di conflitto tra chi governa e chi è governato. Nello stesso tempo è consono ad una riflessione sul governo la preminente dimensione politica dei governati, come pure la *presenza* del loro agire politico. Ma questo può emergere proprio in quanto non si pensa che sia la collettività che da sé si governa, secondo un

25 Per quando si va qui dicendo appare emblematico il volume *Guerra e democrazia*, Manifestolibri, Roma 2005.

26 Spesso è proprio la tematica dei diritti che viene usata per manifestare la propria presenza e la propria lotta, anche se, ad una attenta riflessione l'uso della terminologia dei diritti e di ciò che essa reca con sé, a partire dalla sua genesi moderna, non sembra consona alla concreta prassi che il richiamo dei diritti in questo caso innesca (cfr. *Crisi della sovranità: crisi dei diritti* cit.).

27 Cfr. H. Hofmann, *I diritti dell'uomo, la sovranità nazionale, la carta europea dei diritti fondamentali e la costituzione europea*, in A. Carrino (a cura), *L'Europa e il futuro della politica*, Società libera, Milano 2002, sp. pp. 60-61.

ideale di *autogoverno* che in altro non consiste che nella negazione della nozione stessa di governo. In questo caso ci si troverebbe ancora all'interno delle aporie della democrazia sopra indicate. Chi governa, anche se è istituito e controllato dai governati, agisce con una propria responsabilità e non è il tramite per l'espressione della volontà e dell'azione del soggetto collettivo. All'interno di questa modalità di posizione del problema politico è possibile pensare alla *resistenza*, a qualcosa che può essere indicato come *diritto di resistenza*, non nel senso della logica moderna dei diritti individuali, ma in quello che evidenzia la capacità di pensare il corpo politico in un modo *costituzionale* tale da prevedere la presenza politica attiva dei cittadini.

Se una tale considerazione permette di intendere e valorizzare la dimensione della resistenza e del conflitto, che nell'ottica del governo, appare strutturale, impedisce tuttavia di ravvisare nel conflitto l'elemento originario del Politico. L'attribuzione di originarietà al conflitto, è utile ricordarlo, è caratterizzante proprio la nascita della teoria moderna, nella quale *ordine* e *conflitto* pretendono di avere un significato in sé sufficiente ai fini di determinare il problema politico, e con ciò una capacità autonoma di guidare la prassi. Ciò è possibile solo in quanto si è creato uno spazio geometrico nel quale è stata neutralizzata la questione del bene e del giusto. I due termini sono nel contesto della teoria politica moderna opposti ma anche indissolubilmente legati l'uno all'altro: ordine è la semplice assenza di conflitto, e conflitto è quell'imprescindibile presupposto dell'ordine che non casualmente emerge non solo a monte, ma anche a valle della costruzione politica. Pensare nei termini del governo comporta invece la necessità di porre il problema di un orizzonte comune di condivisione. Può sembrare questa un'impresa impossibile e anche non proponibile se si assume il nichilismo e il relativismo moderni come orizzonte invalicabile e ci si muove nell'ambito di un pensiero che, negato il problema della verità, assolutizza l'opinione. Ma un tale compito appare necessario se si vuole fuoriuscire dalla morsa dell'unità politica, che è bensì il correlato di un *pluralismo* ideologico, ma che non permette di pensare una reale pluralità politica. Un tale compito di rintracciare un orizzonte comune non comporta l'affermazione di verità assolute, ma, al contrario, la possibilità di convivenza dei diversi, dove diversità e pluralità assumono significato politico. Un tale orizzonte comune non è certo prodotto da chi governa, ché solo la comunità, con la pluralità che la connota, può e deve tentare una tale impresa, all'interno della quale ci può essere governo, così come istituzione e controllo di quest'ultimo.

Si è detto che il termine stesso di *moltitudine* appare critico nei confronti del modo in cui è organizzata la società: di quelle parti sociali che esprimono anche potere e influenza nell'ambito delle decisioni politiche. Rottura dunque di un modo organico di pensare la società e le sue parti e dinamicità delle forme di aggregazione e di soggettivazione politica. Tuttavia bisogna tenere presente il pericolo insito nello stesso termine. Da una parte si tratta infatti di un termine che indica i molti, ma dall'altra si tratta di un singolare. E come è pensabile una tale singolarità? Come si dà azione politica nella moltitudine, oppure come la moltitudine stessa, non a caso declinata al singolare, diviene soggetto di azione? È da ricordare la domanda hobbesiana sopra ricordata, che mi sembra stia a fondamento del modo moderno di pensare la politica: come pensare come *una* una moltitudine? Come si può notare nel *Leviatano*, è questa la molla che fa scattare il processo teorico che porta alla sovranità²⁸. La questione è più radicale di quello che appare quando la si riduce a quella della trasformazione della moltitudine in popolo: trasformazione che immobilizzerebbe la materialità della moltitudine nelle maglie giuridiche della forma politica. Il problema

28 Rimando a Duso, *La rappresentanza* cit., pp. 84-85 e a M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, sp. p. 134.

è cosa sia moltitudine e come possa essere soggetto di prassi politica. A questo problema della unità della moltitudine è collegato l'altro: che in essa sembra non siano ravvisabili determinazioni e dunque neppure differenze. Ancora una volta questo è il punto di partenza determinante della teoria moderna, contro una tradizione che pensava le differenze reali come costitutive dell'orizzonte politico. È proprio l'elemento indifferenziato che sembra intrinseco al termine che impone il pensiero della sovranità.

Di contro, sembra che le forme di soggettivazione a cui con questo termine ci si riferisce comportino invece elementi determinati, momenti di aggregazione in cui emergono elementi oggettivi e anche ideali determinati e differenziati. È insomma la *pluralità* che bisogna intendere, e non c'è pluralità se non ci sono differenze determinate. Certo sempre in movimento, con continui punti di rottura e nuovi atti di soggettivazione; ma mi sembra necessario passare attraverso le determinazioni se si vuole aprire uno spazio di autentica pluralità politica. In questa direzione la critica alla visione organica della società non può tramutarsi nella negazione del passaggio della partecipazione attraverso forme determinate e differenti. Da questo punto di vista l'elemento volontario che sembra caratterizzare il movimento delle moltitudini, o l'aspetto dell'evento che sembra legare singolarità e prassi comune, se da una parte sono da *comprendere*, dall'altra non appaiono sufficienti a pensare in modo diverso e costituzionale la società. Pensare la pluralità comporta pensare diversamente la costituzione e lo stesso strumento costituzionale, così come il modo in cui in esso si pone la rappresentanza politica. Se il concetto moderno di rappresentanza è minato dalle contraddizioni sopra ricordate, di esso non ci si libera se non si intende in modo diverso la rappresentanza e la partecipazione politica.

Se non si pensa il portato delle moltitudini nei termini della problematica del governo si rischia di ritrovare come elemento ispiratore di queste teorie proprio l'ideale che sta alla base delle contraddizioni della democrazia. Mi riferisco all'ideale della libertà come espressione priva di ostacoli e di condizionamenti della propria potenzialità. Toglimento dunque di ogni condizionamento e dell'esistenza stessa di un comando. Lo stesso uso del termine di *potenza*, mutuato da Spinoza, sembra comportare alla base un tale ideale²⁹. Riassuntivo di un intento di tale genere è infatti il mantenimento del termine di democrazia, che è anche accompagnato da un aggettivo che dovrebbe fugare tutte le limitazioni e le forme di dominio che pure emergono nella democrazia moderna. *Democrazia assoluta* cos'altro non è se non portare a compimento l'ideale che sottostà alla forma politica moderna? E il richiamo a una totale immanenza non corrisponde a quel movimento che ha tentato di azzerare l'eccedenza e l'oggettività della questione della giustizia, in quanto non riducibile alla soggettività dell'arbitrio per fare di quest'ultimo la chiave di volta della costruzione? A questa nozione di democrazia sembra consono l'uso del termine di *potere costituente*, che, pure

29 Ma in Spinoza la potenza non è attribuibile ad un soggetto, né la sua affermazione filosofica comporta che nell'ambito politico, anche nella democrazia, non ci sia la dimensione della soggezione e della sottomissione. L'amicizia tra i liberi, che potrebbe fondare una perfetta democrazia, riguarda coloro che sono guidati dalla ragione, ma questa non è la condizione che caratterizza l'agire della maggior parte degli uomini e che caratterizza dunque quello spazio del problema politico di cui lo stesso Spinoza si occupa. Ciò su cui mi sembrerebbe utile riflettere a proposito del pensiero spinoziano mi sembra non tanto l'idea che è la potenza della moltitudine quella che caratterizza il corpo politico e il diritto comune, quanto piuttosto da una parte la comprensione del ruolo dell'immaginazione nella vita politica, e dall'altra il tentativo di pensare la forma, anche istituzionale, dell'agire di coloro che sono governati (anche in Spinoza non è la moltitudine che si governa), non solo nella democrazia, ma in tutte le forme di governo, anche in quella monarchica, contro la logica hobbesiana che lega sovranità e rappresentanza.

nella dimensione della materialità dei processi, non sembra scevro degli aspetti di creatività e anche di unità che caratterizzano il termine non a caso intrinseco alla logica della sovranità³⁰.

Anche qui l'immanenza corrisponde alla negazione di quella trascendenza che rende possibile la politica. L'affermazione dell'immanenza comporta allora paradossalmente il trionfo della *teologia politica*, non nel senso dell'apertura che appare al cuore degli stessi concetti politici moderni³¹, ma piuttosto in quello della assolutezza e della autosufficienza che essi pretendono (la stessa che si esprime nella concezione della sovranità del popolo). Nemmeno il carattere materialistico che connota tale richiamo all'immanenza sembra portarci fuori dalle difficoltà qui considerate.

Teologia politica intesa proprio nel senso della immanentizzazione della politica mi sembra il risultato di un cortocircuito immediato posto tra ontologia e politica³². L'atto di immanenza infatti rende la realtà che si dà nella politica autosufficiente e dunque *ab-soluta*: un tale atto offre una chiave di soluzione del problema politico. Certo non si può negare il rapporto che la concezione della politica non può non avere con una riflessione radicale sull'essere e sul pensare. Questa riflessione supera radicalmente l'assolutizzazione dell'opinione soggettiva che costituisce il correlato della razionalità formale caratteristica della scienza politica moderna. Tuttavia, nei momenti alti della filosofia la radicalità della concezione dell'essere e del pensiero non fagocita in sé l'ambito politico. Questo richiede uno scarto, che si dà con modalità diverse. Si pensi ad Aristotele e alla differenza posta tra la teoria e la scienza pratica e anche tra questa e la virtù politica, quella *phronesis* che è necessaria per una buona azione politica e un buon governo. Ma si pensi anche a Platone, per il quale il rigore della confutazione della *doxa* e l'innegabilità del riferimento all'idea non comportano la deduzione della città perfetta e il fatto che la filosofia non può non essere che per tutti, cioè che a tutti si imponga il problema del vero e l'idea nel dialogo, non comporta che la città sia pensata come se tutti fossero filosofi³³. Si pensi a Hegel, per il quale pure il punto di vista della ragione e della totalità, la comprensione del reale da parte del pensiero non comporta una semplice deduzione dello spirito oggettivo e dello Stato dai momenti precedenti del sistema né un comportamento degli uomini nello Stato che elimini le differenze e le forme differenti di partecipazione. Ma anche nello stesso Spinoza il concetto di potenza che emerge nell'intelletto e nella comprensione del filosofo non comporta che non si pensi allo spazio politico come segnato da quell'immaginazione che, se non esprime la verità delle cose, appare per altro determinante per il comportamento reale degli uomini e dunque per la configurazione dei rapporti politici.

Nelle teorie della moltitudine appare uno stimolo a pensare la politica in un modo radicalmente diverso da quello della costruzione teorica moderna, piuttosto che una indicazione risolutiva della via per la quale muovere. Mi pare che un orientamento, non certo una soluzione o un modello di soluzione, possa venire se si riflette non solo sulle contraddizioni della democrazia rappresentativa (e anche della democrazia diretta), ma anche sull'ideale che sta alla base della democrazia e appare causa di quelle contraddizioni: cioè la negazione del problema del governo.

30 Sulla chiave del potere costituente si vedano le lucide riflessioni critiche di G. Rametta, *Le aporie del potere costituente*, «Filosofia politica», 2006/3, pp. 391 ss.

31 Per questa accezione, che mi sembra inusuale e non diffusa del termine, ma che riveste un significato teoretico rilevante, cfr. G. Duso, *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, *La rappresentanza politica* cit., pp. 174-195.

32 Anche su questo si veda l'efficace critica di Rametta, *Le aporie del potere costituente* cit.

33 Per una lettura di Platone nella quale il disegno della città non ha la garanzia di una scienza geometrica, ma è connotato dal rischio Cfr. *La rappresentanza politica* cit. pp. 40 ss.

