

DEMOCRAZIA, UNA PAROLA RISIGNIFICATA

Giuseppe L. Goisis

1. UNA PAROLA LOGORATA, UNA PAROLA DA RISIGNIFICARE

Democrazia: una parola che appare usurata dal tempo e dai molti usi, spesso contraddittori e manipolativi, che di essa sono stati compiuti. Almeno fino ad un certo punto, ha prevalso uno scopo di abbellimento nell'uso del termine: democrazia. Così regimi di fatto dispotici ed oppressivi si sono fregiati di quella parola dalle risonanze un po' magiche, ed anche assetti politici a partito unico non hanno rinunciato ad invocare la "copertura" lessicale che pareva garantita dalla democrazia.

Tutto ciò deve indurci a qualche riflessione più approfondita, a cercar di lasciare il regno delle mobili (e manipolabili) opinioni per elevarci ad una considerazione scientifica della questione.

In verità, esistono diversi *modelli di democrazia*; D.Held distingue almeno cinque modelli.

Prima di tutto, comunque, giova determinare la differenza tra regime democratico (forma di governo specifica, con certe regole tali da evolvere nel corso del tempo, pur ruotando attorno ad un nocciolo sufficientemente determinato, e con meccanismi istituzionali corrispondenti alle regole suddette) e democrazia (modo di intendere e di vivere i rapporti sociali scegliendo il dialogo, curando di evitare le sopraffazioni e la violenza: in questo senso, L. Irigaray parla di una democrazia nella coppia, e P. Barcellona riflette su di una democrazia molecolare o tissutale, tale da impregnare l'ambito giuridico, l'universo scolastico ed infine lo stesso mondo del lavoro).

A volte, secondo il mio giudizio, si è troppo attenti, si è attenti in modo esclusivo ai profili costituzionali ed istituzionali della democrazia e si è poi preda di amare sorprese, quando la democrazia inaridisce ed indietreggia nelle fibre prime del vivere sociale: non nelle opzioni politiche di fondo, o nella "logica" istituzionale, ma nella cultura collettiva, nella qualità caratterizzante i modi fondamentali del convivere quotidiano.

2. CINQUE DIVERSI MODELLI PER COMPRENDERE I DILEMMI DELLA DEMOCRAZIA

Per D. Held, evocato sopra, ad ognuno dei cinque modelli di democrazia esaminati, corrisponde una certa definizione di democrazia, e le varie definizioni non sono coestensive, sovrapponibili perfettamente, rivelando preoccupazioni diverse, e sottolineature o dimenticanze altrettanto significative; alcuni studiosi ritengono che si possa tracciare una sorta di scala, fondata su criteri rigorosi ma connessi a giudizi di valore, tale da consentire una evidenziazione della minore o maggiore democraticità di un regime politico determinato, operante in una concreta situazione storica.

Presentiamo, per sommi capi, i cinque modelli che D. Held propone.

Secondo il primo modello, un regime democratico si caratterizza per l'appartenenza della sovranità al popolo, essendo ogni individuo detentore di una "porzione" di tale sovranità. Attraverso il voto, la maggioranza dei cittadini diviene, o direttamente o mediamente attraverso i propri rappresentanti, la fonte di tutte le decisioni pubbliche, decisioni dotate di una fisionomia impegnativa, una volta assunte, per l'intera comunità.

I problemi interpretativi, per quanto concerne questo primo modello, si concentrano sull'idea di popolo e sull'estensione e l'effettività del diritto di cittadinanza. Possono essere considerate democratiche quelle società politiche nelle quali siano presenti procedure di esclusione per una parte considerevole della popolazione, ritenuta inferiore per la condizione servile, per il sesso o per la condizione economica? Dunque, questo primo modello, che concentra la sua pretesa di efficacia sul funzionamento delle maggioranze, deve affrontare la sfida dell'esclusione; oggi in società che sembrano sempre più un crogiolo di stirpi, costumi e convincimenti etico-religiosi, la democrazia

deve affrontare, in particolare, la decisiva sfida della multiculturalità: la multiculturalità può rappresentare la difficoltà massima per lo spirito di convergenza che deve animare una democrazia, ma la stessa difficoltà può divenire un banco di prova decisivo per una democrazia che voglia procedere verso la sua maturazione.

Un secondo modello considera democratico quel regime che assegna garanzie decisive di libertà alle minoranze, e pur riconoscendo il diritto/dovere dei rappresentanti della maggioranza a governare si vuol recisamente escludere "la tirannia delle maggioranze" (A.Tocqueville); non aveva già notato K. M. Gandhi che lo stesso livello di civiltà di un popolo, non solo il livello di democraticità, si può giudicare dalla maniera con cui sono trattate le minoranze?

Già da tempo ci si pone la questione di maggioranze, magari orientate da demagoghi sapienti, che possano decidere - pur in una certa correttezza formale delle deliberazioni - soluzioni deliranti contrarie all'umano. Sono le folle che Nerone lusinga, le masse ebbre che reclamano la liberazione di Barabba: "la democrazia del *crucifige*", secondo l'espressione stimolante di G. Zagrebelsky.

Per il secondo modello, dunque, che sottolinea la necessaria tutela delle minoranze, la democrazia è indissociabile dal liberalismo, ed il presupposto da porre in luce è la radicale distinzione tra la democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni; solo quest'ultima sarebbe pervenuta alla necessaria divisione tra i poteri, aggiungendo il bilanciamento dei poteri stessi, affinché nessun potere, nel suo intrinseco movimento di espansione esorbiti o prevarichi. La scoperta nuova della "modernità" filosofico-politica: l'individuo entro una meccanica politica concepita, in modo più o meno velato, in termini utilitaristici, e dunque di diffidenza reciproca. Se per una parte considerevole dei filosofi antichi, una certa amicizia civica ed una socievolezza simpatetica dovevano affermarsi, per i teorici della "modernità" ogni potere deve montare la guardia agli altri, per bloccare in radice ogni tentazione di abuso, e ciò a tutela di un equilibrio sociale avvertito come il bene più prezioso. In una visione di pluralismo drammatico, ciò che conta è la *democrazia come poliarchia*, tensionalità di poteri continuamente riequilibrantisi, tali da esercitare un assiduo controllo reciproco.

Nell'Italia contemporanea, i complessi rapporti che si sono venuti instaurando tra ceto politico e magistratura, nel crepuscolo della prima Repubblica, testimoniano a sufficienza delle difficoltà suscitate da codesto sistema delle diffidenze, nel quale ciascuno controlla l'altro, ciascun potere vigila sull'altro, per impedire che si affermi, nella società, una dimensione monocratica. Così la democrazia non nasce più da una confidenza abbandonata nella virtù collaborativa degli uomini. Ci si muove, rischiosamente, tra due abissi opposti: il consociativismo, nel quale, confusamente e sovrappositivamente, maggioranza e minoranza pretendono di governare insieme, e l'altro abisso: la tirannia possibile di maggioranze divenute sorde ad ogni legittima obiezione delle minoranze, in un furor crescente di prepotenza.

Per quanto concerne il terzo modello, è democratico un assetto politico nel quale si attui la libera concorrenza tra vari candidati di almeno due partiti, purché codesti partiti non esprimano i medesimi orientamenti, o proposte troppo simili; ciò che conta, dunque, è l'idea dell'emulazione, della libera concorrenza - senza impacci né ostacoli di alcun tipo. Tutto ciò richiede, tuttavia, un certo sistema di libertà e garanzie, che suol chiamarsi: Stato di diritto.

Le condizioni per l'articolarsi di uno Stato di diritto: il graduale imporsi dell'uniformità del diritto stesso, con delle regole ben precise, che il cittadino possa riconoscere ed ottemperare senza uno sforzo di eroismo quotidiano; occorre altresì la delineazione di un'amministrazione e di una burocrazia dotate di una certa tradizione vocazionale e di un radicato senso del dovere, con una formazione di competenza e con margini non eccessivi di arbitrio; infine, c'è bisogno di un sistema giudiziario relativamente indipendente dal sistema politico, e a sua volta non prevaricante nei confronti di esso. In sintesi, l'affermazione dello Stato di diritto necessita di certe condizioni di cultura caratteristiche, e direi particolarmente complesse con la maturazione, sullo sfondo, di un *ethos* e di un senso giuridico spontaneo che non possono essere improvvisati. Ciò spiega, in definitiva, perché vi siano, nel mondo intero, tante pseudo democrazie soltanto nominali: esse mimano una facciata costituzionale, ma rivelano, ad una lettura più profonda, un cuore per nulla democratico, anzi dispotico e autoritario, se non totalitario.

Per quanto concerne il quarto modello, si può considerare democratico quel regime che introduce non solo garanzie di libertà, ma anche almeno alcuni elementi di democrazia economica, cercando di eliminare le forme più vistose di sfruttamento col pareggiare se non altro, le opportunità iniziali per ogni individuo proteso alla lotta per l'esistenza. Alcuni esponenti del neo liberalismo sostengono, tuttavia, che ogni tentativo di democrazia "sostanziale" altera la configurazione più profonda della democrazia, accumulando rischi obiettivi sul cammino delle libertà: hanno sostenuto questa tesi, tra gli altri, D. Cofrancesco e N. Matteucci, tentando di dimostrare come l'unica morfologia teorica della democrazia sia quella liberale; secondo questa concezione, la democrazia o è per essenza liberale, o non è affatto.

In verità, il quarto modello di democrazia, che ricollega la maturità democratica a crescenti *chances* di eguaglianza economica propone una vivace rielaborazione e perfino un superamento della concezione tradizionale, oserei dire "classica" di democrazia, ferma alla cornice di libertà e al necessario sistema di garanzie; in trasparenza, si coglie l'esigenza di una democrazia molecolare tale da impregnare le fibre prime della società e soprattutto le relazioni industriali e l'ambito del lavoro: nella versione più esigente, la "democrazia dei produttori", delineata dalla corrente proudhoniana, nella versione più attenuata la "democrazia sociale", indicata come prospettiva dal sociologo cattolico G. Toniolo. K. Marx e A. Gramsci hanno esercitato, nella cultura politica, un influsso di particolare efficacia, diffondendo l'esigenza di una democrazia finalmente matura e compiuta, caricata del compito di liberare il popolo, soprattutto le sue parti meno abbienti, dagli spettri della disoccupazione e dell'oppressione legata al sistema della produzione e alla condizione operaia medesima. Ma non sfugga il paradosso: spesso gli esaltatori di una democrazia compiuta sono, per un altro riguardo, i critici e detrattori della democrazia liberale: anzi, la riproposizione in termini più o meno utopici costituisce un unico blocco con la critica necessaria. Infatti, se viene esaltato, con termini più o meno persuasivi, il futuro compimento della democrazia, ciò significa che la democrazia così come finora si è dispiegata non è che mera parvenza, creatura ideologica e mistificazione, magari a vantaggio dei più ingenui e creduloni. E tuttavia, senza accettare le conclusioni estreme e le premesse radicali di una simile prospettiva, anche settori umanistici amarxisti e segmenti significativi del cristianesimo sociale, in particolare di tradizione cattolica, hanno accettato la prospettiva secondo la quale la democrazia liberale è solo premessa ed antefatto, *condizione necessaria ma non sufficiente* per il trionfo di una democrazia concepita e praticata, davvero, nella pienezza dei suoi significati, e dunque realizzante non solo un quadro di libertà fondamentali, ma anche la circolazione di una maggiore eguaglianza di opportunità e, infine, una certa concordia civica da predisporre, nel quadro di un'economia più cooperante, e dunque maggiormente riconciliativa. Sullo sfondo, si può intuire il timore per un'espansione della conflittualità dalla vita economico-sociale a quella propriamente politica, con preoccupazioni non banali per l'equilibrio sociale nel suo assieme e, paradossalmente, per un ordine sociale che, si ritiene, la modernità avrebbe ferito a morte. Tuttavia, mi pare, tali preoccupazioni non banali rischiano di irrigidire lo schema societario, e, paradossalmente, mettono in evidenza, in certi filoni rivoluzionari, la nostalgia per una concezione dell'ordine assai antica.

Il quinto ed ultimo modello pone l'accento sull'estensione a scala mondiale delle più profonde questioni politiche: ci troviamo di fronte a grandiosi problemi collettivi, in relazione ai quali sarebbe manifesta l'obsolescenza del liberalismo, e anche dello Stato di diritto, e perfino di ogni concezione dello Stato Nazione; infatti, sempre più i governi - incalzati da questioni delicate come quelle riguardanti l'ambiente, gli armamenti e l'uso de nucleare - tenderebbero a demandare ad una minoranza di tecnocrati le decisioni nevralgiche, spesso senza una pubblica discussione; ora, il doppio requisito che la figura del tecnocrate dovrebbe possedere abbina una competenza specifica, ma sezionale, con un'attitudine a discutere i più spinosi dilemmi etici in tempo reale, per giungere ad una conclusione conveniente; ebbene, proprio tale giunzione si manifesta come altamente problematica possedendo "i nuovi guardiani" solo la dimensione della competenza in modo incontrovertibile, e anche questa dimensione indissociabile, comunque, dal dubbio sulle procedure e dalla opinabilità di certe conclusioni. In definitiva, per quanto riguarda l'attitudine a ponderare e discutere i grandi dilemmi etici, si può mostrare - come ha fatto, tra gli altri, R. Dahl - che non c'è

alcuna solida garanzia che questo accada veramente; anzi, vi sono indizi di un certo imbarazzo o di una certa insufficienza, per quanto riguarda i tecnocrati, verso le tematiche attinenti l'etica pubblica. Il quinto modello, dunque, di fronte allo spostamento del baricentro delle democrazie verso un nocciolo elitistico, propone di *valorizzare la democrazia risignificandola*, contrapponendo alla democrazia intesa come governo *per* il popolo la democrazia come governo *del* popolo, indicando in una partecipazione più intensa, procedente dal basso, dalla base della piramide politica la via d'uscita dalle angustie dell'odierna crisi delle democrazie. Non si dà, in altri termini, democrazia se non dove, giorno dopo giorno, si dilata continuamente lo spazio di libertà degli individui e dei gruppi attraverso la crescita assidua delle forme di *autogoverno e autogestione*.

Il quinto modello, delineato sopra, ha l'inconveniente, facendo coincidere la democrazia con un processo, di renderne vaghi i contorni rischiando altresì di idealizzarla eccessivamente collocando gli scopi dell'azione politica in una zona troppo elevata, troppo sublime, con il rischio conseguente, quindi, di scoraggiare i militanti impegnati a favore della democrazia. D'altro canto la concezione minimale della democrazia che punta sul cittadino come spettatore e giudice (tutti vigili, per selezionare, con l'arma delle elezioni, i governi e i ceti politici), delinea solo una condizione necessaria, ma non sufficiente; ridotta ad un puro nocciolo elitista, privata di ogni linfa di partecipazione, una democrazia rischia di ammalarsi divenendo incapace di resistere agli attacchi più vigorosi.

3. ALCUNE PRECISAZIONI SULLA DEMOCRAZIA

Dal punto di vista di una conoscenza che ricerchi la chiarezza, un primo rischio consiste nel dare, circa la democrazia, definizioni o troppo ristrette, o troppo generiche; se si danno definizioni troppo ristrette, si lasciano fuori dal novero Stati che hanno una spiccata tradizione democratica; se si danno definizioni troppo allargate, si corre il pericolo, viceversa, di attribuire patenti di democraticità a governi tirannici, o, addirittura, a governi gravati da elementi di totalitarismo.

Un'altra questione nevralgica è costituita, ogni volta che si ripropone il tema del governo democratico, dalla compresenza di due distinte stratificazioni: la stratificazione propriamente istituzionale, legata alle procedure formali e alle cosiddette regole; e la stratificazione etica, che riguarda l'ispirazione, il quadro delle motivazioni e l'orientamento dei significati che, di volta in volta, avviano l'azione politica, promettendone una piena umanizzazione.

Le due stratificazioni vanno certo tenute distinte, giacché hanno un'origine diversa ed una differente dinamica maturativa, con dei tempi diversi; e tuttavia non vanno separate, e tantomeno contrapposte: s'instaura, tra di esse, una specie di circolo virtuoso, e si corroborano a vicenda. La tradizione cattolica, ancor oggi, manifesta -almeno in alcuni settori - una certa freddezza nei confronti del profilo istituzionale delle questioni, possedendo piuttosto una cultura della persona, delle comunità naturali e di quelle intermedie, con un certo *deficit*, così pare, di cultura istituzionale. La cultura politica più corrente, al contrario, manifesta spesso una marcata sottovalutazione delle risorse dell'etica pubblica, affidandosi, prevalentemente, ai contributi dell'analisi istituzionale. Comprendo come il riferimento all'etica pubblica presti il fianco all'accusa di una retorica più o meno interessata, rischiando di sfumare nel vago, impalpabile predicare; tuttavia, il problema di una morale pubblica è troppo serio per essere lasciato ai soli moralisti di professione!

Io penso che si debba compiere ogni sforzo per ricordare un'analisi istituzionale rigorosa con il potenziamento, attraverso la demopedia, dell'etica pubblica, per favorire un mutamento, in direzione del bene comune, che investa anche le fibre più minute della società, incalzando a revisionare, centralmente, le istituzioni politiche capitali in un assiduo processo di riforma, tale da ridisegnare, sinergicamente, l'ambito politico e quello amministrativo.

Un maestro degli studi politici come N. Bobbio, a sua volta, mette l'accento, in modo troppo unilaterale, sul cambiamento strutturale; altri, sospinti da un impeto generoso, tendono, erroneamente, a sottovalutare lo spessore storico e sociale delle questioni, per affidarsi, esclusivamente, alla forza rigeneratrice delle virtù civili.

Due corollari finali: non vi può essere democrazia, comunque, senza competizione aperta, procedente su un piede di parità, e senza garanzie sostanziali per la competizione stessa. Se garanzie e regole appaiono invecchiate, vanno consensualmente modificate, ma non si può fare a meno di esse. Il secondo corollario; la competizione, pur aperta e a tutto campo, non dovrebbe spingersi a tal punto da lacerare, od offuscare, la coscienza di un'appartenenza civica comune; la democrazia ha dei presupposti, sia pur taciti, non sbandierati e neppure rielaborati in continuazione: fra questi, la dignità di ogni persona, che in forza di questa dignità conta e va tenuta presente; un secondo presupposto: che il dialogo ed il confronto, anche aspri, valgano di più della violenza e della sopraffazione, che vanno considerate, in linea di principio, come alternative da non accettare. Allora la lotta politica, se non vuole infrangere, o dimenticare, codesti presupposti della democrazia, non deve spegnere un certo sottofondo comune, non deve annientare quella *common faith* che costituisce il substrato rilegante la società politica, con interessi e valori comuni.

Infine, dai padri ateniesi della democrazia, pur in un contesto odierno così mutato, mi sembra da riprendere la difficile ricerca di uno stile democratico inteso anche come concordia civica minimale, se non come amicizia o, addirittura, fraternità, atteggiamenti che, in una prospettiva di sobrio realismo, mi parrebbero scarsamente praticabili nel contesto degli attuali sistemi politici, così variegati e ad un tempo così complessi. Penso, tuttavia, che si potrebbe tentare un cammino orientato verso *una democrazia come tensione ad una concordia civica attiva, capace di valorizzare ogni sforzo di convergenza*.

Occorre pensare le nostre esistenze, sempre di nuovo e sempre di più, in questi termini: coesistenza di differenze in tensione, in una tensione, tuttavia, non disgregatrice, ma produttiva di creatività. Tutto ciò implica un complesso sistema di garanzie, per bilanciare le libertà delle persone e dei gruppi. Una democrazia nella complessità e per la complessità esige, per svilupparsi senza patologie, la presenza dialettica di una società civile non coincidente con lo Stato; una società civile uniforme, ricca di iniziative e diffusa nelle responsabilità, dotata della compresenza di vivaci comunità intermedie, come ci ricorda la stessa Dottrina sociale della Chiesa cattolica; infine, non schiacciata tra le due alternative: Stato *versus* Privato, ma con l'apertura di una terza, distinta prospettiva, caratterizzata da iniziative che nascono personali e di gruppo, e si configurano, via via, con un effettivo rilievo pubblico, pur non ricadendo nelle maglie del controllo statale.

4. ELEMENTI PER COMPRENDERE LA CRITICA ALLA DEMOCRAZIA TRA '800 E '900

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, F. Nietzsche ha condotto la critica più dura alla democrazia, nella forma, specificamente moderna, del *contratto* (Vertrag). Il contratto, fondamento di ogni forma giuridica, sarebbe ipocrisia e finzione, se si occultano le radici del contratto stesso, che affondano nella potenza. Un contratto davvero equo è concepibile solo tra potenze paritarie, o quantomeno analoghe: sarebbe questa la gran miseria, al fondamento, della democrazia, che pretende di far parti eguali tra diseguali.... Ciò che è possibile davvero, non è l'eguaglianza, che manifesta qualcosa di innaturale, ma solo un certo equilibrio fra potenze analoghe. Ecco, in definitiva, ciò che i democratici – secondo Nietzsche - non vogliono vedere: il carattere irrealistico, e dunque anche ingiusto pur in una volontà spasmodica di giustizia, del *Pakt*.

La critica alla democrazia, in Nietzsche, si inserisce in un quadro più ampio di critica alle dottrine che concepiscono lo Stato come fine supremo dell'umanità; nella prospettiva che non assegna all'uomo dovere più alto del servire lo Stato, Nietzsche scorge non "una ricaduta nel paganesimo, ma nella stupidità". Quei filosofi, in particolare, che asservirebbero la loro cultura allo Stato, manifestando la loro qualità di professori piuttosto che di autentici filosofi, sono denunciati implacabilmente.

Con particolare determinazione, Nietzsche critica l'*egoismo di Stato*: la tendenza cioè ad asservire ogni aspetto dell'umana esistenza agli interessi dello Stato medesimo, dal cristianesimo all'istruzione pubblica. La filosofia smarrirebbe ogni mordente critico, diventando erudizione: un mero "frugare tra opinioni estranee e distorte".

Il collegamento tra lo Stato e la democrazia consiste nella credenza profonda, comune ad ambedue, secondo la quale l'utilità è più importante della verità; infatti, lo spirito utilitaristico inquinerebbe ogni regime democratico, e la corruzione tramite il denaro, unico giubilo della modernità, non sarebbe un accidente, ma la sostanza stessa di una mentalità, parte quindi di una decadenza più generale, tale da raggelare, in modo irresistibile, l'Europa intera. Lo Stato democratico pretenderebbe di "avere al suo servizio e al suo stipendio anche la verità"; ma invano, giacché la verità non prende mai mercede, e la verità che lo Stato trattiene tra le sue mani è solo "una persona con una maschera", dunque, per il filologo Nietzsche, una doppia maschera, sia pure risonante di clamori protesi verso un'impossibile legittimazione e santificazione.

La democrazia non sarebbe, soprattutto, una forma politica (decadente) di governo dello Stato, ma una mentalità, ostile alla gerarchia delle idee, non meno che a quella della società: con A. Tocqueville e G. Toniolo, Nietzsche ritiene che la democrazia sia lo scenario futuro della politica, ma un tale avvenire gli sembra, anche se irreversibile, cupo e indesiderabile; la democrazia non crederebbe alla grandezza degli uomini, promuovendone anzi l'immeschinimento, con lo scopo di poterli meglio governare. Paradosso nichilistico che agita, nel profondo, la democrazia moderna: figlia della mentalità cristiana, e progenitrice involontaria del socialismo, la democrazia si nutre di mancanza di fede, soprattutto nella magnanimità dell'uomo; se il governo di minoranze coraggiose richiama lo spirito tragico, le procedure e le vicende della democrazia suggeriscono, mimano lo stile della commedia, mettono in scena, quotidianamente, debolezze e assurdità della condizione umana (critiche analoghe svolge C. Baudelaire).

Come già avevano sostenuto alcuni filosofi antichi, la democrazia anche inavvertitamente, può generare il suo opposto: la tirannia e la mentalità scienziata comune, generando insoddisfazione negli uomini, può compiere l'opera, creando un senso di noia e sazietà, un bisogno profondo, e paradossale, di avventura, di rischio e di novità fascinatrici. La guerra, anche se stentiamo a crederci, può presentarsi tra queste novità, con forza di seduzione conquistatrice, rivolta in modo particolarmente temibile, verso l'universo giovanile. All'anarchia, fase senile delle democrazie in crisi, succede come un trasalimento di quella forza plasmatrice che riposa nel cuore degli uomini; Nietzsche mostra bene come al ciclo volutamente pacifista ed ipocritamente umanitario tenda a succedere un nuovo ciclo, caratterizzato da una voglia insaziabile di aristocrazie, di *élites*...

La critica alla democrazia come regno del denaro e della borghesia farisaica ha ottenuto una vasta udienza, soprattutto presso i movimenti ed i *leaders* dei settori autoritari, e poi totalitari, della società politica. In Italia, D'Annunzio ed altri, come Orano, hanno ripetuto un puntiglioso spirito di *élite*, con qualche parentela sia con la critica di Nietzsche, sia con la critica aristocratica o pseudoaristocratica, dei *dandies*, in modo singolare, la critica promanante dalla cultura del Decadentismo, nutrita di timori irrazionalistici, si è venuta intrecciando - nella cultura politica italiana - con il filone leninista, proclamante la necessità di minoranze "gnostiche", ben motivate e disciplinate, in grado di trainare con sé le masse sfruttate: le due tradizioni elitistiche, evocate sopra, nascono assai remote tra di loro, ma finiscono per intersecarsi e, paradossalmente, per confondersi, in certi personaggi che - per odio inestinguibile verso la democrazia - tendono a serrare in un fascio tutte le critiche ad essa proponibili...

Un punto di debolezza, che comunque si evidenzia: lo svuotamento dell'idea operosa ed eticamente esigente della libertà nel capriccio, nella libertà arbitraria, che fa sorgere ad ogni passo la domanda: per che fare?

Se al demoliberalismo venisse a mancare quell'interno concetto regolativo, esso si convertirebbe in tirannide piazzaiola e faziosa, e in tirannide si converte più o meno, secondo la maggiore o minore misura di quel mancamento, che tocca talvolta il limite estremo, ma, di solito, si mantiene in confini tollerabili e lascia che nei fatti si rispecchi, senza eccessive deformazioni, l'ideale del governo liberale.

Tuttavia, quel principio regolativo che B. Croce chiedeva di non dimenticare, si è, di fatto, offuscato, ed allora l'altro dioscuoro del neoidealismo italiano: G. Gentile, ha cercato di superare la visione democratica, in una concezione nella quale si profila un regime totalitario e autoritario, nel

quale non possano esser posti limiti all'azione dello Stato, intesa, in concreto, come la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta. «Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità».

Di fronte alle critiche provenienti dalla visione totalitaria, la cultura democratica ha risposto con efficacia, ma lo spirito democratico ha suscitato meno entusiasmo, ha manifestato degli zelatori più tiepidi, dei testimoni spesso meno convinti, a differenza dei profeti e padri della democrazia ottocentesca.

Tre i punti che si rivelano meno funzionali negli assetti democratici contemporanei: in primo luogo, l'elemento dell'affarismo, una sorta di superinteresse economico, diffuso nella mentalità sociale e cristallizzato nelle procedure invalse, a causa del quale la politica altera profondamente la sua natura; il secondo punto è costituito dalla pressione di *lobbies*, più soffocanti se occulte, che sovente non consentono contromisure adeguate: chi vi fa parte, sembra cittadino a titolo più pieno di chi agisce *uti singulus*; infine, il terzo punto è costituito dalla manipolazione, più o meno sistematica, dell'opinione pubblica, operata con tecniche sempre più sofisticate, convogliando e filtrando, in particolare, i grandi flussi informativi, con la possibilità di un effettivo oligopolio sui sistemi di comunicazione di massa (teledemocrazia, o piuttosto telecrazia?).

Aggiungerei, con R. Dahl, un quarto punto di crisi: la tendenza tecnocratica, per la quale decisioni sempre più nevralgiche vengono affidate non agli organi che teoricamente sarebbero preposti, ma a gruppi ristretti di esperti, che lavorano, spesso in solitaria oscurità e, quel che più inquieta, nell'assenza di una pubblica discussione.

L'insieme di codesti quattro punti di crisi, in sinergia tra di loro, costituisce quel quadro che la pubblicistica politica, ma anche qualche scienziato, ha preso a definire: "sindrome di Weimar", per analogia con *quella crisi*, che condusse, come ognuno ricorda, ad esiti tanto drammatici.

5. CRISI E RIPRESA DELLA DEMOCRAZIA NELLA SVOLTA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Vi sono alcuni punti che bisogna tener presenti per la nostra discussione:

a) con particolare intensità dopo il 1917, si manifesta l'erosione di molte regole della democrazia moderna; alcune di codeste regole rimangono valide solo in teoria, in pratica dimenticate, sovrastate - sempre di più - da soluzioni di carattere semiautoritario, o corporativo;

b) assumono responsabilità di governo formazioni politiche estranee alla tradizione democratica, della quale tradizione rimangono in vita solo alcuni presupposti, e per ragioni eminentemente pratiche;

c) si consolida il potere dei partiti, dando luogo, a volte, a forme di democrazia consociativa, o a maggioranze sempre più precarie;

d) anche per via dell'economia di guerra, instaurata durante il primo conflitto mondiale, lo Stato viene ad assumere sempre più potere, ed a concentrare prerogative nevralgiche nel settore della pianificazione economica, configurandosi, in molti ambiti, come *Welfare State*.

Il mutamento del quadro generale evocato sopra, pone ai filosofi politici una grande questione: come pensare la democrazia *nach Auschwitz*, e dopo l'esperienza dell'universo concentrazionario e della coercizione totalitaria scatenata?

La scuola di Francoforte, e pensatori come H. Arendt, L. Strauss, J. Talmon e C. Lefort, si interrogano sul vincolo che legherebbe gli immortali principi del 1789 e il Terrore del 1793; nel cuore stesso dell'ideale democratico si rinvergono, in tal modo, *alcuni germi del totalitarismo*.

La riconsiderazione accennata sopra, impone una rielaborazione della teoria democratica "classica", a partire dalle tensioni che in essa si producono tra libertà e giustizia, individuo e società, lotta politica e concordia civica, ragione universale e creatività individuale.

J. Schumpeter critica la democrazia di Nerone e Barabba, tirannia moderna delle maggioranze, e propone un ridimensionamento - considerato realistico ed autenticamente *possibile* - della democrazia, trasformata in semplice metodo, per i cittadini, di scegliere i propri dirigenti. In maniera analoga, R. Dahl afferma la necessità di un nocciolo elitario, sia pure rigorosamente

controllato, per render funzionali le odierne democrazie; se la corrente partecipazionista sottolinea il valore educativo di una viva partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica, M. Olson mette in luce la necessità di incentivi, che incoraggino la partecipazione stessa, e combattano le tendenze neocorporative.

Si critica, da molte parti, l'idea dell'uomo democratico modulata in chiave utilitaristica, ed esemplata sull'uomo economico; non esistono, si sostiene, solo gli interessi, ma anche le passioni, e l'utilità non riguarda soltanto il soggetto, ma - intesa in un senso più lato - concerne anche il sistema in generale, senza contare la pregnanza dei miti e delle affabulazioni, e l'efficacia dei simboli politici. Più pragmaticamente, i filosofi politici chiedono aiuto ai sociologi e agli scienziati della politica; in tale direzione l'attenzione si concentra sulla *crisi di governabilità delle democrazie*, dovuta ad un eccesso di invadenza dello Stato, ad una sfiducia generalizzata verso l'autorità, e infine ad un sovraccarico di aspettative che impone certi limiti, o per lo meno un nuovo equilibrio tra la spinta egualitaria e la necessità, comunque, di un saldo potere governativo.

Di fronte ai rischi di implosione dei sistemi democratici (evidenti negli affanni odierni del *Welfare*), ad un tempo troppo complessi e troppo vulnerabili, si enucleano gli orientamenti di una ricomposizione dell'opinione pubblica, di una formazione ed autoformazione del popolo (demopedia) e, infine, di una partecipazione sempre più intensa e consapevole, alla ricerca di un nuovo equilibrio fra meccanismi decisionali ed apparati deliberativi. Il centro del sistema politico deve esser occupato non dalle seduzioni di un Grande Fratello, magari in veste telematica, ma da un ceto competente ed abilitato a governare, senza divenire una roccaforte - più o meno mascherata - di demagogia.

F. A. Hayek propone di dissociare la democrazia da tutta la tradizione filosofica moderna (esiste una tradizione moderna!) che l'aveva pensata, criticando quell'antropomorfismo e, soprattutto, quel caratteristico giustizialismo che sarebbero i frutti intrecciati dell'abuso della ragione, dominante sia nell'illuminismo, sia nel positivismo.

Il razionalismo è il sistema delle illusioni che derivano da un sapere arrogante, che Hayek chiama anche: costruttivismo, tendenza a sovrapporre i propri schemi, presuntuosamente sulle cangianti forme del divenire sociale. Contro la "superstizione costruttivistica", Hayek ribadisce la centralità del liberalismo, soprattutto in relazione al grande tema della separazione necessaria dei poteri. Il maggior errore della democrazia contemporanea non consisterebbe nella sottomissione delle minoranze ad una maggioranza, ma nell'oligarchia di minoranze travestite, e nell'oscillazione dei *leaders*, pronti a negoziare ogni cosa (*log-rolling*), anche i valori più sublimi e, apparentemente, più intangibili.

Per una democrazia "limitata" si pronuncia anche R. Nozick il quale ritorna al primato dei diritti individuali respingendo non solo tutti i sogni pervasi da un egualitarismo redistributore, ma l'idea medesima del contratto sociale, riacciandosi così a certe falde di individualismo estremistico, caratteristiche del pensiero anarchico-libertario. Solo gli individui sarebbero reali, e, in un tale contesto, lo Stato non solo non possiede un'etica, ma non deve erogare significati e simboli, e neppure seguire una certa idea del bene. L'apparato dello Stato deve essere minimo, e così la sfera della politica stessa.

Le concezioni minimali della democrazia, ridotta ad una misura affatto diversa dalle grandi speranze dell'Ottocento, hanno alle spalle tante rivoluzioni tradite e l'esperienza distruttiva degli Stati-Moloch, iperburocratizzati ed insieme irresponsabili; ma, sullo sfondo, si può intravedere una riduzione dell'universo politico a quello gestionale, con una linea di tendenza che procede dalla politica all'economia, e con un'apologia, più o meno sotterranea, del capitalismo proprietario. In controtendenza, per risignificare la democrazia occorre - io penso - restituire alla politica la sua centralità, anche nei confronti dell'amministrazione, distinguendo, con ogni cura, le varie articolazioni del corpo politico dallo Stato (una prospettiva analoga sostengono, tra gli altri, pensatori come H. Arendt, R. Aron e C. Castoriadis). Perché vi sia vita democratica piena, compiuta e maturata, occorre che la ricchezza della vita sociale non si concentri, esaurendosi, nella dimensione statale, riversandosi, al contrario, lo spirito democratico in tutte le fibre della vita quotidiana.. Ed occorre altresì che la democrazia si emancipi da certi vincoli che la connettono ai

limiti, storici e politici, della democrazia "borghese"; nell'età vittoriana, la democrazia inglese non poteva convivere tranquillamente con il colonialismo e con una "logica" prettamente imperiale? Sotto il profilo filosofico, K. Popper ha messo l'accento sull'incompatibilità tra "società aperta" e storicismo; L. Strauss, a sua volta, ricorda la funzione dell'oblio e del "memoricidio" nell'affermarsi della temperie totalitaria e, con il recupero della memoria e della narrazione in ambito comunitario, propone anche la rielaborazione critica delle grandi idee greche di *isononia e politeia*; ogni forma di tirannia è da disprezzare, e nessuna legittimazione è accettabile, in quanto - secondo L. Strauss - la tirannia sostiene l'ingiustizia ed alimenta la corruzione.

J. Habermas, a sua volta, ci fa comprendere come lo sfondo della crisi di governabilità delle democrazie sia squisitamente culturale; la scienza e la tecnica non sarebbero forme radicalmente postideologiche, ma invece le specifiche forme di ideologia della razionalità passate indenni attraverso il crogiolo della cosiddetta crisi delle ideologie. L'opinione pubblica non si formerebbe più attraverso grandi discussioni ed argomentazioni, mancando, ormai, uno spazio comunicativo allargato, una *ekklesia* adatta all'odierno clima di cultura.

Le forme democratiche si snodano indisturbate, ma rischiano di ridursi a vuota parvenza, a meccanica ritualità; il pericolo non è più quello di un'esterna aggressione, ma quello di un interno inaridimento... Anche il passaggio dal dominio dei partiti ad un maggior controllo dell'opinione pubblica non cancella i rischi di manipolazione, dando luogo a procedimenti plebiscitari che possono essere accortamente controllati ed orientati. Gli elettori, così, appaiono sempre più politicizzati, ed i loro umori decidono delle scelte collettive, già prederminate tuttavia, in qualche modo, nei loro esiti conclusivi.

In definitiva, Habermas pone il delicato problema del controllo dei flussi comunicativi, che rischiano di travolgere le democrazie, e ci consente di intravedere un'altra questione nevralgica: quella della delimitazione di un nuovo spazio comunicativo allargato.

6. PER UNA REINTEGRAZIONE ETICA DELLE DEMOCRAZIE. L'EDUCAZIONE ALLA CREATIVITÀ COME SOSTEGNO

Nel crepuscolo delle ideologie e delle utopie, il filosofo politico può lavorare, con effetti benefici, attorno alla distinzione tra il sapere tecnico, necessario per la gestione e l'amministrazione, e quella filosofia pratica che orienta l'azione squisitamente politica delle persone impegnate - responsabilmente - di fronte all'opinione pubblica.

Si tratta, ancor più in profondità, di riaffermare la centralità dell'etica *intesa come fattore intrinseco della politica*, fattore decisivo sia in riferimento alla coerenza dell'ispirazione, sia alla saldezza delle motivazioni, sia infine, alla correttezza delle pratiche politiche e delle procedure amministrative. Occorre, secondo il mio giudizio, riconsiderare tale sedimento più profondo della questione, ritornando ai taciti presupposti della democrazia, illuminando, soprattutto, la dignità fondamentale e la responsabilità di ogni persona. In tale direzione può orientarsi il contributo di una filosofia politica rigorosa, ispirata, in termini d'orizzonte, a certi essenziali valori del Vangelo. Ripartire da Bergson delle *Deux sources* e dal Maritain ermeneuta dello "stato d'animo democratico", non solo deriva dall'ispirazione evangelica, ma non può sussistere vividamente, nella storia, senza questa ispirazione.

Le obiezioni derivate dalla indeterminatezza della formula democratica provengono dal fatto che ne è stato misconosciuto il carattere originariamente religioso. Come si può chiedere una definizione precisa della libertà e dell'uguaglianza, se l'avvenire deve rimanere aperto a ogni forma di progresso, specialmente alla creazione di condizioni nuove, in cui diverranno possibili forme di libertà e di uguaglianza per ora irrealizzabili, forse anche inconcepibili? Si può soltanto tracciare il piano, che si attuerà sempre più compiutamente, se la fraternità vi si appella. *Ama et fac quod vis*. La formula di una società non democratica, che desideri far corrispondere il suo motto, termine a termine, con quello della democrazia, potrebbe essere: autorità, gerarchia, fissità.

Ogni frase della Dichiarazione dei diritti dell'uomo è una sfida lanciata contro un abuso. Si trattava di porre fine a delle sofferenze intollerabili.

Con questa prima approssimazione, H. Bergson cerca di cogliere "la democrazia nella sua essenza", essenza *naturaliter* evangelica, poggiante sull'aspirazione, degli spiriti e dei cuori, a realizzare una "società aperta", ogni giorno più pienamente fraterna.

E ancora, con un nuovo slancio di approssimazione:

Le formule democratiche, enunciate dapprima in un pensiero di protesta, hanno risentito gli effetti della loro origine. È meno facile derivare l'indicazione positiva di ciò che si deve fare. Soprattutto, tali formule sono applicabili solo se si trasferiscono, assolute e quasi evangeliche, in termini di moralità puramente relativa, o piuttosto di interesse generale; e la trasposizione rischia sempre di portare una inclinazione nel senso degli interessi particolari. Ma è inutile enumerare le obiezioni elevate contro la democrazia e le risposte che seguono a esse. Abbiamo semplicemente voluto mostrare nello stato d'animo democratico un grande sforzo in direzione opposta alla natura.

Nel passo riportato sopra, mi sembra di poter cogliere il tentativo, operato da Bergson, di valorizzare la democrazia, sottraendola dal vincolo degli "interessi particolari", e dalle difficoltà connesse ad un'etica di orientamento relativista; ma soprattutto, mi par notevole quel "grande sforzo in direzione opposta alla natura", formulazione solo in apparenza enigmatica. Essa ci può far intendere come la democrazia, essenzialmente, sia molto di più di una forma di governo, richiedendo ascesi, impegno, una tensione che potrebbe, forse, sfociare in quell'umanesimo eroico che i totalitarismi avevano preteso di confiscare, con l'esito, tuttavia, di screditarlo. Non uno sforzo contrario alla natura nel senso di una specie di lavoro contro l'umano, bensì un grandioso slancio per raddrizzare, riaggiustare la natura, sviluppando la ragione e la giustizia, bandendo ogni ingenuo spontaneismo, valorizzando, al contrario, il lievito cristiano. Uno slancio grandioso, tale da richiedere che l'intero ordine temporale sia fermentato da un movimento di civiltà capace di equilibrare l'impeto della tecnica e di quelle conquiste materiali che potrebbero divenire, invece che mezzi di liberazione, strumenti di invincibile soffocazione per l'uomo. Chi ha compreso il valore delle profonde analisi bergsoniane, è J. Maritain; per lui, «la fraternité est l'essentiel», e «la démocratie est d'essence évangélique».

Il fatto che, nel corso della storia, le idee democratiche siano state espresse con le formule di Rousseau e Kant: tutto ciò è, per Maritain, "l'infortunio", tale, tuttavia, da non compromettere il valore dello spirito democratico, che rivela, nella sua formazione, il lavoro oscuro dell'ispirazione evangelica entro la coscienza profana; il valore della democrazia consiste nel far affidamento, contro lo scandalo della menzogna e della violenza, su di un amore «infinitamente più forte della filantropia dei filosofi»; se la democrazia protegge e garantisce i deboli, l'essenza della democrazia richiede, nei suoi sostenitori, speranza ed energia, perfino dei tratti di eroismo:

Per conservare la fede nello sviluppo dell'umanità, nonostante tutte le tentazioni che ci porterebbero a disperare dell'uomo, offerteci dalla storia contemporanea; per aver fede nella dignità della persona e della comune umanità, nei diritti umani e nella giustizia, cioè in valori essenzialmente spirituali; per avere non solo in teoria ma anche in pratica, la nozione e il rispetto della dignità del popolo, che è una dignità spirituale e si rivela a chi sa amarla (...) per tutto ciò sono necessarie un'ispirazione eroica e una fede eroica che fortifichino e vivifichino la ragione, e che soltanto Gesù di Nazareth ha fatto scaturire nel mondo.

Si potrebbe porre a confronto un testo come quello di Maritain, citato sopra, con le affermazioni di molti cattolici dell'Ottocento, i quali avversano nettamente lo spirito e la pratica della democrazia; rinnegamento, oblio, o enigmatico sviluppo, comunque da chiarire nei suoi passaggi fondamentali? Senza entrare nelle maglie più strette della questione, mi limiterei a ricordare come la democrazia reale, per molti cattolici dell'Ottocento, non fosse quella liberale e borghese, (poi, parlamentare); la democrazia per essere autentica, avrebbe dovuto essere concepita *organicamente* (ma il senso che i

tradizionalisti cattolici attribuiscono, nell'Ottocento, a questo termine è lontano sideralmente dal senso positivista, ed anche dai significati espressi dal contesto romantico). La scuola sociale cattolica dell'Ottocento non eccipisce contro il bene comune del *demos*, e anche non nega una rappresentanza rilevante ai ceti popolari; nega piuttosto *il modo* con cui un certo stile di democrazia s'era affermato, trionfalmente, in Europa, a cavallo della Rivoluzione francese. Democrazia apparentemente acefala, in realtà guidata con mano sicura da una classe neofita del potere: la borghesia; una dottrina, soprattutto in certi seguaci di Rousseau, del numero disorganizzato ed amorfo, fondata sul valore di un egualitarismo astratto, e concepente l'uomo come un atomo collidente, e non come un essere coesistente e cooperante. Riassumendo questo punto, i cattolici "integralisti" dell'Ottocento criticano la democrazia perché liberale e perché borghese, nel senso di pervasa dall'ideologia illuministica e razionalista caratteristica della borghesia; la democrazia è dunque criticata perché ipotecata e falsata, nelle sue origini, da una ideologia errata: quella del moderno abuso della ragione, che rischia di pervenire all'anarchia individualista e al relativismo nei riguardi di ogni valore; a questa paventata disintegrazione del corpo sociale, si oppone la visione di una società ben compaginata, variamente articolata al suo interno in comunità viventi, sostenuta da quella dimensione di autorità che i teorici francesi chiamavano del *moi commun*.

Una qualche riserva par di cogliere, ancor oggi, nell'ambito cattolico, nella contrapposizione di due diverse concezioni della democrazia: l'una a fondamento individualistico e l'altra considerante l'intrinseca socialità dell'uomo; l'una che estende la sovranità della maggioranza, rendendola decisiva circa, i fondamenti stessi della convivenza interumana, l'altra consapevole dei criteri che limitano a certe materie la sovranità della maggioranza medesima; la prima, almeno in apparenza, indifferente ai valori, la seconda conscia che vi sono valori ed ideali che non possono, comunque, essere livellati (qualitativo contro quantitativo, attenzione alla verità *versus* misconoscimento relativistico). Infine, la concezione di democrazia che emerge nella Dottrina sociale della Chiesa critica il formalismo ed il proceduralismo di altri orientamenti democratici, contestando la riduzione della democrazia alle sole "regole del gioco": «Liberarsi dai valori è molto comodo per un potere che non vuole essere giudicato».

Comunque, si insiste - da ogni parte - sulla necessità di educare alla democrazia, intendendola come un processo di approssimazione incessante e di revisione, qualcosa di simile ad un itinerario di apprendimento continuo. J. Dewey ha espresso con grande chiarezza l'idea evolutiva della democrazia: una democrazia come *telos*, da non rifare continuamente dalle radici, ma da sviluppare in direzione di una sempre maggiore apertura e maturità.

Secondo me, lo sbaglio maggiore che possiamo commettere nei riguardi della democrazia è di concepirla come qualcosa di fisso, fisso come idea e fisso nella sua manifestazione esterna. La vera idea di democrazia, il significato della democrazia, deve continuamente essere riesplorata; deve continuamente essere scoperta e riscoperta, rifatta e riorganizzata; mentre le istituzioni politiche, economiche e sociali in cui essa si concreta devono essere rifatte e riorganizzate per andare incontro ai mutamenti che sopravvengono nello sviluppo di nuovi bisogni e di nuove risorse per soddisfare a questi bisogni.

Elevandosi ad una considerazione più generale, Dewey aggiunge:

Nessuna forma di vita rimane, o può rimanere com'è; essa o progredisce, o va indietro, e la fine della via all'indietro è la morte. La democrazia come forma di vita non può rimaner ferma: anch'essa, se vuole vivere, deve progredire per andare incontro ai mutamenti presenti e futuri. Se non progredisce, se cerca di rimaner ferma, sta già imboccando la via del regresso che conduce all'estinzione. Nel fatto che la democrazia per vivere deve mutarsi e muoversi, abbiamo, credo, l'appello che la democrazia lancia all'educazione.

Se la democrazia, dunque, è essenzialmente sviluppo incessante, l'educarsi ad essa non può non privilegiare l'attenzione al momento della *creatività*; con il termine di creatività, fuori dal mito, intendo la capacità di ristrutturare globalmente il campo dell'umana esperienza, capacità scaturente da un iniziale momento intuitivo. M. Wertheimer ha illustrato l'accendersi, improvviso, di un

"pensiero produttivo" che, partendo dall'insoddisfazione per le sistemazioni pregresse, procede a ricomporre, via via, i dati precedenti dell'esperienza, secondo il profilo di una forma (Gestalt) completamente rinnovata. Ma creatività indica anche i processi che da tale intuizione originaria scaturiscono, gli esiti di tale rimodellamento del campo dell'esperienza; la creatività non è nemica della realtà, è nemica soltanto, di una certa idea di realtà, tale da assumere staticamente dei confini ben definiti per la nostra azione. L'idea di una realtà bell'è fatta è soltanto una delle idee possibili di realtà; al suo posto la riscoperta della creatività propone di risignificare la realtà come processualità infinita, come interazione tra il nostro universo personale e gli altri universi analoghi; in tale prospettiva, infine, l'esperienza tende a crescere su se stessa, a variarsi, ad arricchirsi indefinitamente. L'esperienza non è chiusa, le scoperte non sono finite: vi sono presupposti ben chiari per ogni discorso, o pratica, della creatività; e si delinea un quadro antropologico ed esperienziale ben preciso. Ora io affermo che tale quadro è il più favorevole per predisporci a quella co-esistenza, alla quale la democrazia chiama: proprio in un quadro simile, solo in un quadro simile, l'iniziativa personale svolge un ruolo decisivo, comunque non surrogabile; la responsabilità, non nel senso di imputabilità ma come principio del *respondere*, lo spontaneo cooperare, la collaborazione gioiosa ed inventiva, detengono una funzione altrettanto risolutiva. Si crea non soltanto in solitudine, ma anche nel crogiolo del gruppo, ed il risultato non sarà mai la semplice sommatoria degli sforzi individuali.

P. Rosanvallon ha dato voce al diffuso disincanto verso la democrazia, a ragione delle sue "patologie", identificate per via dei quattro "sintomi" della corruzione, della crisi della responsabilità, dello scarto tra i tempi dell'informazione e quelli delle istituzioni politiche e della crisi della rappresentanza. Ebbene, la riscoperta della creatività può contribuire ad attenuare alcuni di questi gravi sintomi, in particolare conferendo un nuovo valore al dialogo, nella vita politica e sociale. Nell'apporto convergente di ognuno, può scoccare la scintilla della novità e, se così accade, i dati medesimi della realtà vengono ricomponendosi in una sintesi nuova, solo apparentemente "magica" o "alchimistica", in verità secondo una feconda logica dell'incremento.

A. Capitini chiamava tale logica: "aggiunta"; per fare un esempio, quando - nell'ambito dialogico - un soggetto fa presente (non moralisticamente, ma per una genuina urgenza inferiore) la necessità imperiosa dell'istanza etica, è l'intera processualità dell'esperienza sociale e politica ad essere dilatata, potenziata, approfondita.

Se dovessi definire, in una parola, l'esigenza che esprime, nel suo insieme, l'odierna vita politica di fronte alla sfida della complessità, direi: responsabilità.

Senza responsabilità, la vita democratica, ma anche ogni forma di convivenza politica coesa, rischia di svuotarsi dall'interno, di trasformarsi - nell'insensibilità dei più - in un guscio vuoto di ritualità, senz'anima e senza ragionevolezza.

Un costume di partecipazione corale alla cosa pubblica (*res publica* come opposta a *res nullius!*) non si improvvisa; fin dall'età più verde, i bambini potrebbero abituarsi a concepire ciò che appartiene alla comunità come posto sotto la loro tutela, come assegnato alla loro responsabilità, e non da dimenticare, o peggio abusare.

Partecipare significa, innanzitutto, abitudine a cooperare; tale abitudine si genera non da una concezione aristocratica ed egoistica di creatività, ma da una prospettiva di *rule-governed creativity*: una creatività secondo regole, che faccia perno sulle capacità combinatorie del linguaggio, acquisite magari con la serietà stupefatta propria del gioco.

Apprendere le sfaccettature comunicative caratteristiche del linguaggio, ma non per farne uno strumento di orgoglioso distacco, o di manipolazione dell'altro uomo; per acquisire, invece, quell'attitudine - insieme ricettiva e manifestativa - che può consentire a tutti di partecipare, sentendosi parte di un'appassionante impresa in comune, inseriti originalmente "nella lunga marcia della creatività".

Considerando la formazione al senso civico e alla partecipazione sociopolitica, si tratta di far comprendere, sfidando l'impopolarità, come ogni "novità" non sia mai assoluta, tale da rompere i ponti con ogni aspetto del passato; si tratta di mostrare come tutte le rivoluzioni siano, nella loro

fisionomia profonda, anche conservazione e rielaborazione dell'antico, mantenimento di certi aspetti del passato.

Non vi è rivoluzione come cesura storica totale; e non vi è innovazione che non ristrutturati alcuni aspetti, almeno, della tradizione, in una sintesi vitale che può ben essere evidenziata dall'antica metafora dell'albero, la cui rifiorente giovinezza trae linfa da radici robuste...

E così non v'è tradizione che non sia vivente *traditio* e *redditio*, filo d'oro che si svolge nel tempo, che si riprende e trasforma creativamente. Un'ingenua neofilia, fondata spesso su di un oblio ben organizzato, può solo condannarci ad uno stordito abbandono, nei gorghi del passato più pericoloso: quello non giudicato perché "rimosso".

La creatività, nel contesto che ho delineato, è il contrario delle illusioni di onnipotenza, è il contrario dell'errore di Narciso; per realizzarsi, la creatività presuppone il confronto con regole precise, ed il confronto con la sfida di realtà limitanti. L'autentica creatività pondera gli strumenti, si confronta con gli altri mondi vitali, verifica i risultati. Mi sembra utile rimarcare l'importanza dello scarto tra le vecchie e le nuove regole: le prime presupposte ed in via di revisione, le seconde in via di focalizzazione. È intuibile il succo politico di tutto ciò: sospesi tra l'affiorare del nuovo (anche se relativo) e il dileguare dell'antico (anch'esso relativo), l'unica possibilità di misurare effettivamente la qualità delle novità emergenti è legata alla comprensione, alla conoscenza analitica delle regole antiche. Senza questa conoscenza puntuale delle regole antiche e dei loro significati, ogni metamorfosi sarà solo demagogica riverniciatura, o tentativo, più o meno consapevole, di manipolare gli altri uomini.

Il vero avversario, l'insidia più profonda per ogni democrazia contemporanea: la tendenza a trascinare innanzi le masse con la manipolazione, solleticando i desideri più elementari, i sogni più riposti e profondi, facendo affiorare quel tanto di gregarismo che dorme in ognuno di noi. Il contrario di codesta demagogia: la demopedia, l'educazione di noi come popolo, il pungolo costante a maturare insieme, a divenire più consapevoli ed esigenti - prima di tutto con noi stessi...

Per quanto riguarda il bambino nei suoi rapporti con gli altri, è desiderabile liberarlo, gradualmente, dalla fissazione narcisistica che - protratta nell'età adulta - lo inchioderà all'inclinazione demagogica; tentare di far crescere, invece, quelle attitudini a liberamente cooperare e collaborare che costituiscono la base di ogni demopedia.

Per una società democratica, bambini che non abbiano paura del cono d'ombra della realtà, pur in un mondo dai profili, a volte, temibili; bambini protesi, al contrario, ad accertare i complessi lineamenti del mondo, inserendovi non il dispotismo del proprio "io", ma il contributo di una socievolezza aperta e generosa. Personalità solide, ma sufficientemente duttili per individuare, in una società che cambia vorticosamente, stili di comportamento rinnovato, non insidiato dalla diffusa anomia. Ciò si può, forse, ottenere con una tensione non nevrotica nei confronti delle regole del passato, e mediante un discernimento maturante, da apprendere via via, che consenta di ricomporre, in una sintesi vivente, tradizione e innovazione.

7. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Rispetto agli stili educativi consueti, occorre, forse, un passaggio radicale, anche se non sempre avvertito; a mio giudizio l'educatore deve propiziare tale passaggio, contribuendo a formare bambini ed adolescenti in grado di autorientarsi, sempre più consapevolmente, nella società, assumendosi in carico, senza ansie eccessive, le loro responsabilità. Alla ricerca, dunque di persone davvero libere, non secondo gli odierni stilemi, di un caricaturale conformismo, che propongono la "trasgressività" ad ogni costo. In definitiva, persone in divenire, non standardizzate non in cerca di ideali uniformi di felicità.

Occorre puntare sul recupero del valore della tolleranza; se l'espressione non piace, il contenuto sociale che il termine "tolleranza" cerca di esprimere è indispensabile; tra le questioni più importanti che K. Popper affronta, c'è il problema di chi, in un regime di tolleranza, viola la

tolleranza stessa: come deve comportarsi una democrazia che voglia esser vigile? Deve mettere in condizione di non nuocere coloro che combattono le sue regole?. Tra parentesi, proprio nell'affrontare tale delicatissima questione - della quale è intuibile l'attualità -, Popper si rivela sensibile ad un certo antagonismo tra verità e libertà, mostrando i limiti di un relativismo a tutto campo: "Noi dovremmo quindi proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti."

Come si vede, l'approccio filosofico-antropologico alla questione della democrazia può rivelarsi fecondo di molteplici arricchimenti; eppure, è piuttosto trascurato, e si preferisce sottolineare il legame con la propaganda politica e lo *slogan*; si sviluppa, maggiormente, il versante della manipolazione politica, e non quello della partecipazione.

Il tema della manipolazione è di grande rilievo, essendo l'aspirazione ad una democrazia informativa una delle più legittime del nostro tempo. La capacità di persuasione più o meno occulta, la potenza di plasmazione dell'immagine, la capacità di proiezione metaforica, che si trasmette via etere, con una risistemazione dei dati - nella mente del fruitore - che nessuna prova di comprensione può consentirci di valutare appieno: tutto ciò contribuisce ad indebolire quella capacità naturale di argomentazione che costituisce la premessa al configurarsi del filtro metabolizzante della critica.

La questione è chiara, nel suo dilemma fondamentale: o una crescente, invasiva manipolazione della società, con un autoritarismo *soft*, a base catodica, o lo sviluppo di processi sociali di comprensione, i quali forniscano *setting* strumentali, un'aurorale padronanza lessicale e potenzialità di argomentazione, mediante germi di competenza sistemica, atti a far percepire - attraverso una sorta di inferenza - la rete sottostante ai significati più espliciti: le premesse, gli accordi, le garanzie, in una parola le regole che soggiacciono anche ai messaggi più espliciti e, apparentemente, autosufficienti. Si tratta, certamente, di un lavoro difficile, ma necessario ed urgente, da proseguire lungo l'intero arco formativo.

Dewey, in *Democracy and Education*, valorizzava l'apprendimento, sostenendo che non dovrebbe essere considerato come caratterizzato da obiettivi già prefissati, in tutto e per tutto; H. Gardner riprende Dewey: tutti i livelli dell'apprendimento si modellano, duttilmente, sull'evoluzione del soggetto, restituendo uno spazio alle intelligenze multiple e al valore globale dell'*insight*. Il bambino diviene così "il padre della metafora", il portatore - attraverso un doppio processo di disadattamento/riadattamento - di un senso nuovo della vita sociale e politica, entro una società che rischia, in ogni momento, la stagnazione, la stanca ripetizione o l'impostura costituita. Ma cosa c'entra tutto questo con il futuro della democrazia? Se la democrazia dipende, solamente, dalle «geometrie politiche e costituzionali di fine secolo» (E. Rotelli), l'educazione non incide per nulla sull'avvenire delle democrazie occidentali, esposte a critiche così serrate, e a rischi così drammatici. Se, invece, democrazia è anche capacità di porsi in questione, facoltà di continua revisione ed autofalsificazione, tensione trasformativa di perfettibilità, che aborre ogni perfettismo, *alla ricerca di altri codici*, allora lo sviluppo della democrazia e quello dell'educazione creativa appaiono singolarmente intrecciati.

Una società aperta è, per definizione, sempre rivedibile, capace di manifestare, trasparentemente, i propri errori, di correggere le proprie insufficienze; la sperimentazione guida un dinamismo politico nemico di ogni "soluzione finale".

La democrazia non è l'ottimo governo, il perfetto governo; la democrazia è mediocre e fragile, ma, proprio perché fragile, preziosa come una gemma rara.

La democrazia tutto sopporta: corruzione e tradimenti, viltà e disaffezione, ma garantisce - in pari tempo - opportunità di revisione, di correzione, di autocritica e, soprattutto, di autonomia personale. Come bene è stato notato, la democrazia è comparabile ad un *processo di continuo apprendimento*.

Accanto all'educazione, un'etica "aperta" come fondamento del costume e dell'*animus* democratico. Un'etica "aperta" e creativa esalta l'iniziativa personale contro il generico, l'automatico, l'anonimo. È un'etica dei volti viventi, non delle maschere uniformi. Il suo imperativo è: "impara ad essere te stesso, e a non tradire mai la tua dignità". Come ha ben sottolineato Bergson, il fondamento di una genuina democrazia è dato dal senso diffuso della dignità delle persone, e dal vincolo di fraternità che si stabilisce tra di esse.

L'etica "aperta" cerca di abbattere i muri dell'oggettivazione, dell'estraneazione e dell'isolamento escludente. Lucidamente, e non abbagliati dal fuoco dell'utopia, dobbiamo sottolineare l'illusorietà di ogni cambiamento istituzionale al quale non si accompagni una metamorfosi, pervasiva e profonda, del costume, della mentalità e degli orientamenti culturali. Come aveva intuito Péguy, la rivoluzione politico-istituzionale o sarà - in pari tempo - cambiamento della moralità, della cultura e dell'educazione, o non sarà affatto, veramente, una rivoluzione; forse, solo sostituzione di maschere, astuto trasformismo di simulacri antichi come il mondo. L'educazione, in un tal quadro, acquista un valore straordinario, purché si emancipi dalle idee "fabbricative" dello sviluppo cognitivo, idee - come ha mostrato H. Gardner - legate ad un'ottica accumulativa del sapere, ad una prospettiva unilineare, atomistico-meccanicista dell'apprendimento e, in generale, della cultura.

Un vivace *ethos* democratico pone all'educazione un duplice obiettivo: la scuola dev'essere egualitaria, ma anche funzionante ed efficace negli esiti delle sue proposte educative. Ciò significa che le "differenze" non devono interpretarsi come svantaggio, bensì come opportunità per cammini singolari, e come possibilità di reciproca integrazione ("noi siamo differenti, e nella tua differenza imparo a vedere una potenzialità di arricchimento e maturazione per me, per te, per noi").

La qualità degli esiti consegue dall'interesse per la cultura, a partire dall'alfabetizzazione, per giungere al pensiero critico e creativo e al desiderio di estendere, sempre di più, le proprie conoscenze e capacità. La creatività non si produce nel vuoto, ma nella continuità e dinamicità di un'esperienza cognitivo-affettiva che si radica in un processo globale di maturazione dell'identità. È necessario padroneggiare dati e competenze, sui quali esercitare il proprio impegno, teso a sagomare una nuova forma: è necessario lavorare, e lavorare su se stessi...

Come non si produce nel vuoto, così l'educazione alla creatività non rimane senza un effetto incisivo, ma esercita - al contrario - un'influenza determinante sull'intero corpo sociale e politico.

La democrazia contemporanea si trova ad un bivio, e solo propiziando la concrescita di persone non conformiste, responsabili ed aperte al futuro, potremo evitare quella "fuga dalla libertà" che è la prima radice degli autoritarismi vecchi e nuovi, dei dispotismi coercitivi e militarizzati, prevalenti nel Terzo e Quarto Mondo; ma anche la prima radice di quelle tirannidi soffici e indolori, magari levigate come uno schermo televisivo, che costituiscono il vero rischio, il drammatico rischio delle democrazie nel nostro Occidente.

Per dei filosofi che vogliano *pensare in situazione*, la crisi attuale della democrazia rappresenta uno stimolo d'incomparabile intensità. È proprio l'emergenza di tali temi cruciali che manifesta l'intrinseca politicità del filosofare, pur nel rifiuto di schematismi ideologizzanti e nell'assenza di spirito fazioso ultramilitante. Così, spontaneamente, la filosofia si apre all'agenda quotidiana del mondo della vita, con le sue urgenze e necessità imperiose; senza sforzo, filosofia politica e scienza politica, divise storicamente dalla configurazione prevalentemente positivista caratterizzante molti scienziati politici, convergono nuovamente: l'una tende a volare, per dir così, con elevazione verso il sublime; la scienza politica, viceversa, traccia volute più radenti, ma tutte e due si ritrovano impegnate, fianco a fianco, per tentare un approccio - comprensivo e realistico - alle massime questioni concernenti il bene comune. Con ritrovata comunanza di spirito, ambedue rinvergono la cooriginarietà dell'azione politica, che non è derivata e secondaria rispetto ad una qualche prospettiva teoretica, ma affonda le sue radici nella medesima fisionomia naturale dell'uomo, animale essenzialmente comunicativo, e dunque politico per eccellenza. Per sue vie, l'azione politica ritrova la verità, sia pure sottoposta al gioco, intrecciato e convergente, delle interpretazioni; e la verità della politica ha i suoi fondamenti nella natura dell'uomo, e in quell'Essere che l'azione politica esprime e simbolizza, pur senza esaurirlo.

In definitiva, la prima questione che una filosofia politica, all'altezza del suo compito, deve proporsi: pensare la democrazia *nel suo intreccio strutturale tra etica e istituzioni, tra regole e valori*; dobbiamo, io penso, riconoscere lealmente che un certo pensiero immanentista non ha colto a sufficienza il rilievo decisivo dei valori, per una vita democratica non esangue; ma, in pari tempo, dobbiamo ammettere che una parte della filosofia politica d'ispirazione cristiana non si è concentrata adeguatamente sulla dinamica di condizionamento esercitata dalle istituzioni.

Si tratta, dunque, di cogliere la connessione tra "regole e valori"; le regole esprimono dei valori soggiacenti, ma insieme, se contemplate in una loro presunta assolutezza, rischiano di occultare lo slancio creativo proveniente dai valori sottostanti. Sembra instaurarsi, nel pensare la relazione originaria: valori/regole, una sorta di circolo vizioso, tanto più che i tempi necessari per modificare le istituzioni non sono per nulla simili ai tempi necessari per l'emergere dei valori nella coscienza comune, e per il loro affermarsi diffusamente nel tessuto sociale. Non si manifesta, a mio giudizio, un vero e proprio circolo vizioso: affiora, piuttosto, il problema di un arduo sincronismo, a causa della natura diversa, rispettivamente, delle regole e dei valori; e tuttavia, se l'innesto tra valori e regole risulta problematico, ciò non toglie che sia necessario, necessario nella temperie attuale dei governi democratici, e necessario, in particolare, per la nostra Italia, così smarrita.

La sensibilità ai valori potrebbe restituire del vigore nuovo ad una vita politica che non ha più testimoni appassionati, pronti ad un autosacrificio senza fanatismo. Non si tratta di rivestire la democrazia di una qualche dubbia formula da messianismo politico, nè di restituirla ad una concezione dogmatica e unilaterale. Tuttavia, la crisi presente esige il soffio di un'animazione più intensa, *il supplemento di uno slancio duplice*, duplice perché capace d'investire, simultaneamente, il quadro di motivazioni delle persone, delle comunità e la vita stessa delle istituzioni, oggi così logorata.

Un grande aiuto, in conclusione, può venire dal ripensamento di alcuni nodi decisivi, di carattere, ad un tempo, storico e teoretico.

Si tratta, innanzitutto, di restituire rilievo all'approccio comparativo, non limitato, tuttavia, alla dimensione sincronica; in particolare, penso che sia necessario rivolgere la nostra attenzione alla teorizzazione che, della democrazia, ha elaborato la concezione classica (greco-cristiana) dell'uomo. I contributi di L. Strauss, E. Voegelin e H. Arendt vanno posti al centro, a mio giudizio, di una riproblematizzazione che sia in grado di sciverarne il nocciolo più consistente.

Un nodo, ad un tempo storiografico e teoretico, da affrontare con rinnovata cura: ridiscutere il tema della persona, liberando tale discussione dalle pretese escludiviste di una certa ala, troppo emotiva e misticggiante, della scuola personalista. Si tratta, in sintesi, di ripensare la persona come spazio di confronto su grandi temi come: la crisi dei diritti civili tradizionali, l'affermarsi dei nuovi diritti all'informazione e alla partecipazione alla vita economica, con le questioni connesse della cittadinanza, nazionalità ed utenza dei servizi pubblici. Comunque, anche lo scienziato politico legato ad un orientamento di ricerca soprattutto empirico, non può non affrontare alcuni problemi filosofici, che si impongono imperiosamente; così non si può eludere la questione concernente *quale ragione* sia più consona al rinverdire delle pratiche e dello spirito democratico. Limitandomi ad un cenno, direi che sia l'abuso della ragione - presente soprattutto nelle correnti neopositiviste e neoilluministe -, sia il rifiorente irrazionalismo sono incompatibili con una genuina concezione della democrazia. Si deve porre l'accento, viceversa, sui processi di continua revisionabilità, incessante autocritica, caratteristici del miglior nerbo democratico, nemico di ogni perfettismo politico, sia nella forma dello schematismo ideologico, sia in quella dell'utopismo geometrizzante. La democrazia, nel senso critico e valoriale che va energicamente sottolineato, non poggia ne su dottrine dogmatiche configurate, ne su derive scettiche e relativistiche. La dinamica democratica non riguarda solo le istituzioni politiche, ma il complesso della società: tale dinamica è molecolare ed organica allo stesso tempo, procede per tentativi -prove - errori, simile ad un gigantesco (e graduale) itinerario di apprendimento collettivo, come ho già sottolineato. Se la razionalità, in tale itinerario, detiene un ruolo decisivo (proponendo, con P. Ricoeur, istituzioni ogni giorno un poco più giuste), non si può trascurare la costituzione di *un nuovo immaginario sociale*, capace di mobilitare dedizione e consenso, confiscando, a vantaggio dello spirito di dialogo e pacifica composizione dei conflitti, quelle energie che, tradizionalmente, si convogliavano verso l'alternativa violenta, avvertita, a torto, come più elevata moralmente e sollecitante intellettualmente.

Certo, in definitiva si debbono riconoscere le difficoltà dell'impresa: le difficoltà stesse del sistema politico USA, sistema simbolo per le democrazie occidentali, stanno a testimoniare l'ampiezza drammatica del compito; la democrazia va dilatata, diffusa, approfondita nei suoi fondamenti, ma anche resa sempre più partecipata, infine pervasa da un generoso senso di socialità, e tutto ciò senza

rinunciare a quel *realismo dal volto umano* che ci può far comprendere dove si manifesti il rischio più grave per l'odierna temperie democratica: le oligarchie, che considerano indiscutibile il nucleo della loro supremazia/privilegio, mostrando in tal modo di non essere vere aristocrazie, ma consorterie che si concentrano attorno ad un potere di fatto, dimentico della libertà dei cittadini.

Il medesimo realismo deve mettere in conto *la dimensione drammatica di ogni vita democratica*, ed in genere di ogni azione politica, perpetuamente assediata da dilemmi, spesso irresolubili in mancanza di una scelta dilacerante e, sovente, portatrice di una qualche nuova ferita allo spirito equitativo. Di ciò siamo più consapevoli: c'è una democrazia di Pilato che, in modo più o meno chiaro, tratta con scettica irrisione la questione della verità; ma c'è anche una democrazia di Nerone e di Barabba, che pretende di mettere ai voti la verità, affidandola al consenso urlato di folle acefale. Ma «la giustizia è sempre fuggiasca dal campo dei vincitori», come ha ammonito, con acuta consapevolezza tragica, S. Weil.

I padri fondatori della democrazia affermavano solennemente: «I valori ci sono concessi dal nostro Creatore insieme ad alcuni diritti inalienabili»; so benissimo che codesti padri erano dei *dissenters* in materia religiosa, e nondimeno l'idea di una sovranità conferita dal Creatore ai cittadini e da essi trasferita allo Stato, ha qualcosa di grandioso, e insieme di liberante rispetto a qualsivoglia tentazione dispotica. Comprendo, in pari tempo, come vi siano molti approcci alla democrazia, e come, a lungo, la cultura politica d'ispirazione cristiana abbia criticato il substrato illuministico *caratteristico di una certa tradizione della democrazia*. Ma penso sia chiaro, almeno agli osservatori più obiettivi, che la tradizione d'ispirazione cattolica ha imboccato - a partire dalla *Gaudium et spes*, passando per la *Octogesima adveniens*, per culminare nella *Centesimus annus* - un differente cammino. Nell'attuale fase epocale, la democrazia, così ardua e così preziosa, ha bisogno del contributo di tutti, degli apporti confluenti da ogni direzione, in un movimento complessivo di sinergia, e all'interno di una prospettiva genuina di umanesimo reintegratore.