



MAGISTERIVM

Rivista di filosofia, letteratura e arti

Alessio Lo Giudice

Sulla rappresentazione dell'interesse generale nella democrazia rappresentativa

ABSTRACT: *In this article, the concept of general interest is proposed as a key element of the modern idea of representative democracy. Within the democratic framework, the conditions for thinking the general interest are founded on the modern concept of individual subject. Such a presupposition has been able to trigger the representative process of the self-government of the people. But what happens with the late-modern crisis of the idea of subject and rational will? Which consequences derive for the regulative idea of a general interest? Is it possible to have a substantially legitimate democracy notwithstanding the crisis of its basic foundations? The author deals with these questions concluding that without the possibility to think of the transcendent (and not immanent) identity between governors and governed it is hard to found democratic legitimacy.*

KEYWORDS: *Democracy, General interest, Subject, Representation, Legitimation*

1. Dal regime popolare al governo popolare

Com'è noto, il termine democrazia deriva dal greco *demokratia*, costituito da *demos* e *kratia*. L'origine greca rinvia a *demos*, inteso come comunità e, nello specifico, come il ceto popolare dei non possidenti che, nella *pòlis*, si oppone all'aristocrazia dei possidenti. *Kratia* deriva invece da *kratos* e indica la potenza, la forza e la violenza che, nell'ambito sociale e politico, si traduce in potere. Il termine democrazia, dunque, sin dalla radice greca, rinvia, entro una certa misura, al potere del popolo.

Come ha fatto notare Luciano Canfora, una delle prime apparizioni del termine democrazia, sebbene in forma non composta, andrebbe individuata nella tragedia *Le supplici* di Eschilo, dove si fa riferimento a un elettore che vota con l'alzata di mano in nome del popolo: *demou kratousa cheir*, cioè la mano dominante del popolo. D'altra parte, nel *logos tripolitikos* di Erodoto, in cui si racconta del confronto tra alti dignitari persiani sulla migliore forma di governo, svoltosi intorno al 522/521 a.C., vi è un importante cenno alla proposta del persiano Otanes di stabilire la democrazia in Persia¹. Otanes, in realtà, usa il termine *isonomia* anziché quello di *demokratia*, esaltando soprattutto l'idea di uguaglianza. In ogni caso, per Erodoto si tratterebbe di un riferimento alla democrazia ancora più risalente di quello greco, se si pensa che il momento inteso per convenzione all'origine dell'esperienza democratica ateniese, e cioè le riforme di

¹ Erodoto, *Storie*, III, 80.

Clistene, si colloca una decina di anni dopo il confronto persiano sulla democrazia.

Al di là del primato sulla genesi concettuale del termine, è indubbio come la prima forma di governo *lato sensu* democratico sia quella sperimentata dalla *pòlis* di Atene nel VI e V secolo a.C. Tuttavia, proprio riflettendo sulla specifica configurazione della democrazia ateniese è possibile percepire lo scarto che separa questa celebre esperienza politica del mondo antico dalla democrazia dei moderni. Già il concetto di popolo assume infatti, nel contesto ateniese, una connotazione del tutto particolare.

L'assemblea popolare ateniese, chiamata a decidere, su basi di uguaglianza tra i suoi componenti e secondo il principio di maggioranza, su tutte le più importanti questioni di rilevanza pubblica, coincide, di principio, con la comunità dei guerrieri, quindi con l'insieme degli uomini in armi. I *politai*, cioè coloro che possono esercitare la cittadinanza nella *pòlis*, sono, nell'Atene di Pericle, i maschi adulti e dunque in età militare, a patto che siano figli di ateniesi (padre e madre) e liberi sin dalla nascita. Sono quindi escluse le donne, i minorenni, i nati da un solo genitore ateniese e gli schiavi. Del resto, almeno fino al VI secolo a.C., nell'età di Solone, la cittadinanza non poteva essere goduta dai nullatenenti. Anche perché il nullatenente, essendo privo della possibilità di armarsi a proprie spese, non poteva entrare a far parte della comunità degli uomini in armi che, in quanto abili a esercitare la funzione della guerra, godevano del diritto di essere cittadini.

Da questa prima descrizione si intuisce quanto fosse numericamente limitato, rispetto alla popolazione totale, il corpo civico dei cittadini. Soltanto un secolo dopo Solone, a causa della necessità di armare una flotta per la guerra contro i Persiani, si decise ad Atene di reclutare il gruppo sociale dei marinai, a cui non veniva chiesto di armarsi a proprie spese, per poter disporre di una consistente manodopera. Ma far entrare i non possidenti, i marinai, i *teti*, nella comunità dei guerrieri, significava, di conseguenza, ampliare notevolmente la base sociale e la composizione dell'assemblea dei cittadini, aprendo le porte ai non possidenti, al *demos* in senso stretto. In questa cornice, a dirigere la *pòlis* è comunque il gruppo sociale aristocratico delle classi più ricche, che occupa le posizioni di guida politica dello stratega, del magistrato militare, del tesoriere. Con il metodo del sorteggio, tra tutti i cittadini, vengono invece eletti i componenti del consiglio ristretto dei cinquecento e i giudici.

Questo complesso rapporto tra gruppi sociali, su cui si fonda la democrazia ateniese, consente, come appena mostrato, di cogliere certamente una peculiarità tra le altre. La guida, l'indirizzo politico e strategico, nella politica interna ed estera, come in quella sociale ed economica, resta comunque nelle mani di una minoranza ricca e nobile: «Quel che è qui importante rilevare è che la democrazia non determina ad Atene un “governo popolare”, ma una guida del “regime popolare” da parte di quella non piccola porzione di “ricchi” e dei “signori” che accettano il sistema»².

Del resto, il riferimento alla democrazia, nella letteratura filosofica e politica

²L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

greca, ricorre spesso in termini negativi. Anche perché a noi, naturalmente, giunge la voce degli intellettuali che appartenevano all'*élite*. Di conseguenza, il termine è spesso indicato, da parte di chi non accetta il sistema democratico, per evocare il rischio insito nell'attribuzione di un potere eccessivo a coloro che non possiedono nulla (il *dèmos*). La parte dell'aristocrazia che invece accettava il sistema di governo democratico si impone come classe dirigente proprio per evitare lo strapotere del popolo dei non possidenti.

Naturalmente, si può pensare che le ragioni critiche nei confronti della democrazia da parte della minoranza ricca e aristocratica siano riconducibili esclusivamente al desiderio di mantenere un potere di fatto. Ciò non toglie però che, rispetto alla tradizione politica della Grecia classica, l'organizzazione democratica ponga anche una questione concettuale di fondo. Può infatti ammettersi che il popolo si ponga al di sopra delle leggi? Le leggi di cui parliamo non sono tanto quelle scritte volute dal ceto dirigente o dal popolo stesso. Sono bensì quel complesso di principi, costumi e consuetudini che la cultura greca condensa nel concetto di *nomos*, inteso come l'espressione normativa del *kosmos*, dell'ordine che comprende tanto gli uomini quanto gli dei.

La definizione essenziale di democrazia come potere del popolo, che conduce al governo del popolo quale modello di organizzazione politica, rinvia, in realtà, a più elementi costitutivi, come potere e popolo, che acquistano un significato diverso in base al differente quadro storico e sociale entro il quale vengono adoperati. Possiamo dunque interrogarci sulle esperienze democratiche nel mondo antico, come nel caso della Grecia del VI e del V secolo a.C., o nel mondo medievale, come nel caso dei Comuni che si oppongono ai classici vincoli feudali, ma ci troveremo sempre di fronte ad un'*impasse*. Dovremmo sempre chiederci, infatti, di che democrazia parliamo quando ci interessiamo alle testimonianze della democrazia ateniese o quando leggiamo gli inni di Marsilio da Padova al potere dell'*universitas civium* nel cuore del Medioevo. Quale idea di popolo è sottintesa, quale idea di potere e di governo e, soprattutto, quale idea di uomo suonano come sfondo delle diverse concezioni?

La risposta a queste domande condurrà sempre a constatare lo scarto incolmabile che separa l'orizzonte dei significati fondamentali che distinguono un'epoca da un'altra. Di conseguenza, sebbene anche le testimonianze più risalenti possano arricchire la portata concettuale di un termine, è bene individuare, come stella polare, il quadro storico-concettuale specifico che, a grandi linee, dona per noi un significato al termine stesso, considerando che viviamo un'epoca comunque determinabile, che condividiamo un nucleo di idee, principi e valori, seppur in crisi. Ed è proprio ciò che faremo in questa sede riflettendo sul concetto di democrazia per noi più rilevante. Il concetto, cioè, di democrazia moderna, declinato nella forma rappresentativa, fondato sul primato concettuale dell'interesse generale, e comprensibile alla luce dei fattori culturali che segnano la modernità sulla base della

concezione dell'uomo quale soggetto.

2. *L'autogoverno come condizione di pensabilità della democrazia*

Sin dall'origine della riflessione moderna sui concetti di Stato e di sovranità, la legittimità dell'istituzione pubblica si fonda sulla volontà dei soggetti a cui l'istituzione stessa deve la propria esistenza, quindi sui presupposti filosofici della libertà e dell'indipendenza individuale che sono a monte di qualsiasi teoria democratica.

Già nel pensiero di un filosofo che non è solitamente annoverato tra i teorici della democrazia, quale Thomas Hobbes, la costruzione della persona pubblica e della sua identità istituzionale si erige, in realtà, su un concetto originario e costitutivo di democrazia. Il patto sociale hobbesiano è sì una promessa di obbedienza in cambio di protezione, ma è anche un atto fondativo per qualsiasi legittimazione democratica, perché i membri della moltitudine si legano politicamente e giuridicamente in virtù della comune e volontaria sottomissione alla rappresentanza di un'unica persona istituzionale. Il concetto di popolo di Hobbes è infatti l'esito razionale di un patto sociale che individua nel sovrano la figura in grado di dar corpo (di rappresentare) la persona della moltitudine (il popolo): è cioè la maschera concettuale che consente di pensare i molti come un'unità dotata di un'identità pubblica³.

Naturalmente, il nesso tra democrazia e autogoverno nella costruzione del soggetto pubblico moderno si precisa ulteriormente nell'ambito di teorie che si autorappresentano come democratiche anche in termini assiologici. È il caso, in particolare, della concezione politico-istituzionale di Jean-Jacques Rousseau, nell'ambito della quale il nesso tra volontà individuale, costruzione di un corpo politico legittimo e identità comune si presenta come lo scheletro concettuale imprescindibile per qualsiasi pensiero sulla democrazia moderna.

Per Rousseau, infatti, il patto sociale deve prevedere la volontaria alienazione di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità⁴. Il patto sociale consente, di conseguenza, il passaggio dalla libertà naturale alla libertà civile e genera immediatamente un corpo morale e collettivo dotato di un'identità pubblica. L'obbedienza alla legge, quale espressione della volontà generale del popolo che delibera su se stesso, non è altro, per il cittadino, che la massima realizzazione della sua libertà. Questo è comprensibile nella misura in cui obbedire alla volontà generale equivale a obbedire a se stessi, perseguendo un interesse che è di tutti non perché somma degli interessi particolari, ma perché sintesi qualitativa dell'interesse del corpo

³ Cfr., in particolare, i celebri capitoli XVI e XVII di T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari 2001 [ed. or. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Andrew Crooke, London 1651].

⁴ La formula del contratto sociale rappresenta al meglio tale concezione: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale, e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto». J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994, p. 24 [ed. or. *Du contract social*, Amsterdam 1762]. Cfr., tra gli altri, i saggi di F. Mercadante, *Volontà popolare e regime rappresentativo: Robespierre contro Rousseau e Corpo sociale e corpo politico. La doppia relazione nel Contratto sociale*, in Id., *Eguaglianza e diritto di voto. Il popolo dei minori*, Milano 2004, pp. 195-215 e 241-249.

comune cui ciascun associato ha dato vita e identità.

Grazie alla teoria di Rousseau si precisa in maniera compiuta quello che può essere inteso come il vero e proprio principio costitutivo della democrazia moderna, il principio dell'autogoverno. Un principio in sé complesso perché, allo stesso tempo, presuppone e genera un'identità pubblico-istituzionale.

Il principio dell'autogoverno va inteso secondo un'accezione costitutiva, nel senso dell'origine e della giustificazione del potere politico, e non quale principio di mera gestione del potere nell'ambito della democrazia. Così concepito, potrebbe essere definito come il *nomos* del democratico nella modernità, cioè la misura che fonda, orienta e regola la forma politica democratica. Il principio dell'autogoverno è, d'altra parte, costitutivo in senso onnicomprensivo perché comprende in sé, filosoficamente, il presupposto moderno dell'idea di soggetto eguale e libero in natura. Comprende quindi il presupposto della destrutturazione di qualsiasi gerarchia politica naturale: non è ammissibile un soggetto che, per natura, sia legittimato a governare un altro. Di conseguenza, per rispondere alla domanda "perché devo obbedire?", nella modernità appare ragionevole mobilitare l'idea dell'autogoverno quale proiezione dell'idea della libertà come autonomia⁵.

Occorre soffermarsi ancora sulla natura di questo principio per coglierne il carattere costitutivo. Per fare ciò intendo proporre una riflessione articolata in due punti. Il primo relativo al carattere formale e definitorio del principio in questione, il secondo relativo alla densità concettuale dei problemi filosofici e istituzionali compresi nella formula dell'autogoverno.

Rispetto al primo punto, mi preme sottolineare come la logica dell'autogoverno prescindendo dalle distinzioni, frequenti in letteratura, tra democrazia procedurale e democrazia sostanziale. Essa esprime infatti il nucleo concettuale costitutivo della democrazia moderna quale condizione necessaria di pensabilità della forma democratica⁶.

Ciò non significa che questa condizione sia sufficiente; significa che qualsiasi riflessione teorica e progetto istituzionale, che all'ideale democratico vogliano ispirarsi, debbano trarre le mosse da tale prima condizione di pensabilità. Le forme istituzionali della democrazia liberale, della democrazia socialista, della democrazia costituzionale, dello Stato di diritto democratico o dello Stato sociale democratico rappresentano diverse incarnazioni storiche della forma democratica che si rifanno al principio dell'autogoverno⁷. Ma sono il frutto

⁵ Del resto, come precisa, tra gli altri, C. Galli, *Il disagio della democrazia*, Torino 2011, pp. 31-32, il presupposto della soggettività moderna spiega l'uso e la plausibilità filosofica dell'idea di contratto sociale per "realizzare" il principio dell'autogoverno in termini riconducibili al soggetto libero e autonomo in natura: «La figura logica, e il dispositivo di potere, di questa riconducibilità è il contratto, la formula che – dando per scontata la possibilità che una sola ragione generale nasca dalle ragioni individuali – consente la costruzione di un grande Io impersonale nel quale i singoli Io si riconoscono».

⁶ Anche L. Ferrajoli, *Principia Juris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia* (Roma-Bari 2007, p. 6), che sottolinea le aporie definitorie di una concezione procedurale della democrazia – come spesso è definita proprio quella imperniata sul principio qui proposto – ammette comunque l'ineludibilità della logica dell'autogoverno come momento genetico di qualsiasi discussione sulla democrazia: «Che la dimensione formale della democrazia quale potere fondato sulla volontà popolare ne esprima un connotato necessario è indubitabile: si tratta [...] di una *condicio sine qua non*, in assenza della quale di "democrazia non si può comunque parlare"».

⁷ Per una preziosa ricostruzione storico-concettuale, dal punto di vista della scienza politica, della vicenda della democrazia, si rimanda, tra gli altri, a C. Tilly, *La democrazia*, Bologna 2009 [ed. or. *Democracy*, Cambridge 2007].

dell'incontro del principio dell'autogoverno con principi di organizzazione politica rispetto a esso distinti⁸.

Quanto al secondo punto, intendo segnalare come la validità del principio costitutivo dell'autogoverno, che postula l'identità tra governanti e governati, sia significativamente affermata entro tradizioni filosofiche fra di loro distanti. Non è certo possibile, in questa sede come forse in nessun'altra, fornire una ricognizione minimamente adeguata della sterminata letteratura filosofico-giuridica e filosofico-politica sul concetto di democrazia. Mi limiterò dunque a citare il pensiero di alcuni tra i molti autori che hanno ribadito il principio dell'autogoverno e dell'identità tra governanti e governati come elemento costitutivo del concetto di democrazia. È, in realtà, sul modo di intendere tale principio che molti si sono scontrati.

A parte i riferimenti a Hobbes e a Rousseau, basti pensare a come Kant declini il principio a priori dell'indipendenza su cui, insieme a quello di libertà e di eguaglianza, si fonda lo stato civile: «Ogni diritto dipende infatti dalle leggi. Ma una legge pubblica che determini per tutti cosa sia loro permesso o vietato è l'atto di una volontà pubblica dal quale proviene ogni diritto, e che perciò non può recare ingiustizia a nessuno. Ma ciò non è possibile a nessun'altra volontà se non a quella dell'intero popolo (in cui tutti deliberano sopra tutti, e così ognuno su se stesso); perché solo a se stesso non si può fare ingiustizia»⁹.

Per altro verso, anche Alexis de Tocqueville, nel contesto della sua concezione della democrazia come tendenza sociale irresistibile all'eguaglianza tra i soggetti, sottolinea il ruolo del principio dell'autogoverno descrivendo la realtà della sovranità popolare in America: «Il popolo partecipa alla formazione delle leggi, poiché sceglie i suoi legislatori, all'applicazione di esse, perché nomina gli agenti del potere esecutivo. Si può dire che esso governa da solo, tanto è debole e ristretta la parte lasciata all'amministrazione, e tanto questa risente della sua origine popolare e obbedisce alla potenza da cui emana. Il popolo regna nel mondo politico americano come Iddio regna nell'universo. Esso è la causa e il fine di ogni cosa: tutto esce da lui e tutto finisce in lui»¹⁰.

In epoca più recente, Hans Kelsen ha ribadito il significato ideale del principio dell'autogoverno, sebbene nell'ambito di una critica all'idea di popolo quale unità organica: «La democrazia, sul piano dell'idea, è una forma di Stato o di società in cui la volontà generale o,

⁸ Condivido, da questo punto di vista, la riflessione sulla democrazia che sviluppa A. Pintore, *I diritti della democrazia* (Roma-Bari 2003, p. 15), ribadendo la validità epistemologica di un concetto minimo di democrazia: «La nozione di democrazia (in quanto distinta dalle teorie della democrazia, è bene sottolinearlo ancora) rimanda infatti puramente e semplicemente all'autogoverno». Del resto, sulla distinzione tra il principio democratico e, in particolare, il principio liberale inteso come fattore che storicamente incrocia quello democratico negli Stati occidentali moderni, è di assoluta chiarezza l'analisi di H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, in Id., *La democrazia*, Bologna 1995, p. 196 [ed. or. *Foundations of Democracy*, in "Ethics", LXVI, n.1, 1955-1956, parte II]: «È importante rendersi conto che il principio democratico e quello liberale non si identificano e che tra loro esiste, anzi, un certo antagonismo. Infatti, secondo il primo, il potere del popolo è illimitato [...]. Questa è l'idea della sovranità popolare. Il liberalismo, invece, significa limitazione del potere governativo, qualsiasi forma il governo possa assumere, e significa anche limitazione del potere democratico».

⁹ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, 2003, p. 141 [ed. or. *Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", XXII, 1793, pp. 201-284].

¹⁰ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano 2010, p. 67 [ed. or. *De la démocratie en Amérique*, Paris 1835-1840].

senza tante metafore, l'ordine sociale, vengono realizzati da chi è a quest'ordine sociale sottomesso, cioè dal popolo. Democrazia significa identità di governati e governanti, di soggetto e di oggetto del potere, governo del popolo sul popolo»¹¹. Di conseguenza, Kelsen pare condividere con Carl Schmitt la rilevanza che bisogna attribuire, sul piano definitorio, al principio dell'autogoverno e quindi dell'identità. È, invece, come è noto, su altri piani sostanziali di riflessione, primo fra tutti quello relativo alla natura del popolo in quanto tale, che le teorie della democrazia di Kelsen e Schmitt divergono. In ogni caso, anche quest'ultimo afferma: «Una definizione della democrazia deve perciò partire necessariamente dalle rappresentazioni dell'identità, che sono tipiche di ogni pensiero democratico (identità di dominante e dominati, di governanti e governati, di Stato e popolo, di soggetto e oggetto dell'autorità politica)»¹².

Infine, la natura costitutiva del principio dell'autogoverno è largamente condivisa sia nella filosofia politica sia nella scienza politica contemporanee. Tra gli altri si segnala quanto affermato da Carlo Galli a proposito del carattere moderno di tale principio: «È chiaro che la democrazia moderna è primariamente il fatto che tutti siano coinvolti, in regime di uguaglianza, nel processo di produzione di questa volontà generale»¹³. Interessante, inoltre, quanto sottolinea Giovanni Sartori descrivendo il movimento ascendente e discendente che caratterizza la logica del principio in questione: «In questo processo c'è prima un movimento ascendente, di trasmissione del potere del popolo verso il vertice di un sistema democratico, e poi un movimento discendente del potere del governo sul popolo. Così il popolo è insieme, in un primo momento, governante e, in un secondo, governato»¹⁴.

Tutti questi riferimenti confermano indirettamente il carattere costitutivo di un principio che configura la democrazia non come semplice forma politica ma come modalità dominante del pensiero sul politico nella modernità occidentale. In larga misura, ciò che è tradizionalmente oggetto di contestazioni non è dunque il valore costitutivo dell'autogoverno in quanto tale bensì il significato possibile dei termini attraverso cui si articola il principio stesso. Basti pensare a come la formula apparentemente semplice dell'autogoverno del popolo comprenda nel suo seno, quanto meno, la complessità filosofica dell'idea di autonomia e autodeterminazione¹⁵, a livello individuale e collettivo, e l'ambigua configurazione concettuale,

¹¹ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, cit., pp. 57-58 [ed. or. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929].

¹² C. Schmitt, *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Milano 2007, pp. 34-36 [ed. or. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburg-Wandsbek 1940].

¹³ C. Galli, *Il disagio della democrazia*, cit., pp. 21-22.

¹⁴ G. Sartori, *La democrazia in trenta lezioni*, Milano 2010, p. 10. Una tale concezione dinamica, legata all'idea del movimento, del rapporto tra governati e governanti, trova una origine illustre nella riflessione di A. Gramsci, *Quaderni dal carcere (Quaderni 12-29, 1932-1935, Volume Terzo, Torino 1975, pp. 1547-1548)*, che nel dodicesimo quaderno del 1932 sottolinea come la tendenza democratica significhi «che ogni cittadino può diventare governante e che la società lo pone, sia pure astrattamente, nelle condizioni generali di poterlo diventare; la democrazia politica tende a far coincidere governati e governanti (nel senso del governo col consenso dei governati)».

¹⁵ Nella storia del pensiero, una delle riflessioni più efficaci sul rapporto tra autonomia individuale e pubblico-collettiva è senza dubbio quella sviluppata da Kant, che propone la tesi della cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica. Secondo tale concezione, i cittadini possono esercitare la loro autonomia pubblica, in termini di partecipazione politica, soltanto se sono indipendenti grazie alla garanzia dell'autonomia privata. Ma per converso, gli stessi cittadini si accorderanno su una determinata

anche a causa delle possibili proiezioni storiche, di qualsiasi idea di popolo¹⁶. È opportuno quindi comprendere in maniera più precisa il senso di questa complessità attraverso un'analisi dei presupposti teorici generali a cui è riconducibile, in particolare, la forma della democrazia rappresentativa. Cioè la forma politica che più di ogni altra, nella modernità occidentale, ha preso sul serio il principio dell'autogoverno.

3. *La messa in scena della democrazia*

Come abbiamo visto rammentando alcuni tratti essenziali della teoria di Hobbes e di Rousseau, nella prima modernità lo strumento razionalmente deputato a svolgere il principio dell'autogoverno (nell'accezione costitutiva che qui si sta presentando) è il contratto sociale. Esso è inteso come dispositivo di una tecnica concettuale volta a generare una "rappresentazione" dell'identità tra governanti e governati. Ma è in questo passaggio che si situa il problema teoretico della democrazia e del suo *nomos*, perché la necessità stessa di ricorrere a rappresentazioni dell'identità tra governanti e governati mostra l'impossibilità di realizzare empiricamente tale identità. La rappresentanza politica che scaturisce dal contratto sociale è infatti sempre incompiuta, carente e parziale perché non può essere mai supportata da una analoga identità materiale e immanente tra governanti e governati.

Il compito infinito della democrazia moderna è proprio quello di rendere immanente un'identità pensata, *ab origine*, come principio costitutivo concettualmente trascendente¹⁷. Il tentativo è destinato a fallire perché lo scarto tra l'identità (ideale) e la portata materiale della rappresentanza (politico-istituzionale) è irriducibile. Con la consueta chiarezza, Kelsen descrive perfettamente lo scarto incolmabile tra il popolo governante e il popolo governato: «Ciò risulta tanto evidente che gli ideologi della democrazia non suppongono, il più delle volte, quale abisso essi dissimolino quando identificano l'un popolo con l'altro»¹⁸.

Tuttavia, è proprio questo sforzo di Sisifo, la pretesa di occuparsi di tale abisso pur consci dell'impossibilità dell'impresa, che regge la democrazia come forma politica della modernità compiuta. E la categoria moderna che rende visibile, e politicamente spendibile, l'identità governanti-governati è naturalmente quella del popolo, se intesa quale frutto di un pensiero sull'unità e sull'identità a partire dalla moltitudine empirica degli individui. Infatti, il popolo non è, alle origini della tradizione democratica moderna, una realtà empirica. È piuttosto la persona rappresentativa, nel senso della maschera concettuale, dell'unità e

regolazione e tutela dell'autonomia privata soltanto se potranno fare un uso adeguato dell'autonomia pubblica.

¹⁶ Per un'analisi storico-concettuale dell'idea di popolo alla luce delle diverse tradizioni interpretative, cfr., tra gli altri, A. Facchi, *Popolo*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari 1997, pp. 93-116. Cfr. anche F. Mercadante, *voce Popolo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIV, Milano 1985.

¹⁷ Da notare come la pretesa immanentistica, soprattutto delle concezioni tardo-moderne della democrazia e in contrapposizione all'idea della trascendenza del sovrano (in questo caso il popolo) rispetto alla materialità della moltitudine, tipica della filosofia dello Stato alle origini della modernità, sia ben chiara agli occhi di C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del politico*, Bologna, 1972, pp. 71-72 [ed. or. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922]: «Nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e di diritto pubblico del XIX secolo riposano su tali concezioni: la tesi democratica dell'identità del governante con il governato, la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità».

¹⁸ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, cit., p. 60.

dell'identità. È quindi una condizione di pensabilità della democrazia ma, in quanto tale, trascende le volontà empiriche, per rappresentare l'idea dell'unità, e non della somma, di tutte le volontà individuali. Il popolo è empiricamente introvabile¹⁹, dunque difficilmente rappresentabile, e per questo deve essere incarnato (dal sovrano in Hobbes), o azionato e retamente guidato (dal Legislatore in Rousseau), o inteso, secondo il più coerente rigore filosofico, come un'idea della ragione (nella teoria di Kant) e come parametro di legittimità delle leggi in quanto espressione storico-concettuale di un interesse autenticamente generale.

Sul piano dell'esercizio del potere nell'ambito della forma democratica, l'introvabilità empirica del popolo genera però inevitabilmente molteplici forme di rappresentazione dell'unità politica che danno vita a tecniche concretamente rappresentative. Tecniche che, è bene ribadirlo, presuppongono la possibilità di un pensiero sull'interesse generale; presuppongono cioè la realtà ideale e fondativa di un interesse che è generale in quanto di tutti, in grado quindi di legittimare, secondo la logica contrattualistica, l'istituzione democratica. Il problema tutto moderno è dunque, come scrive Duso, «quello dell'espressione della volontà politica dell'unico soggetto legittimo, cioè il popolo»²⁰.

Queste tecniche, che la democrazia moderna ha elaborato e sperimentato nel tempo, mirano a rendere presente, seppur incompiutamente, il popolo empiricamente assente. Mirano cioè a rendere operativo, sul piano politico concreto, il principio legittimante di un autogoverno guidato dall'interesse generale. Va letta in questo senso la forma politica concreta della democrazia rappresentativa²¹, costruita intorno al sistema della delega politica e al mandato ad agire in nome del popolo²². Va letto in questo senso, come cioè reiterazione infinita dello sforzo di Sisifo di cui sopra, il progressivo ampliamento moderno della base elettorale fino a giungere al suffragio universale²³. Suffragio universale che non garantisce comunque, sul piano rappresentativo materiale, la coincidenza tra governati e governanti. Basti pensare, per citare solo gli elementi più evidenti, a tutti gli scarti empirici che derivano dai limiti anagrafici posti all'elettorato attivo²⁴, alle percentuali di astensionismo, alla discutibile natura autenticamente rappresentativa di leggi elettorali che attribuiscono premi di maggioranza.

19 Sulla difficile rappresentazione del popolo è d'obbligo il riferimento a P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna 2005 [ed. or. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris 1998].

20 G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari 1999, p. 171.

21 Per un'analisi dei principi di fondo della democrazia rappresentativa, è d'obbligo il rimando all'ormai classico testo di B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris 1995. Si segnala, tra gli altri, anche N. Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago 2006.

22 Va letta cioè, come sostiene Y.C. Zarka, *La légitimité démocratique en question*, in Id. (éd.), *Repenser la démocratie*, Armand Colin, Paris 2011, p. 80, alla luce dell'esigenza di storicizzare il principio della sovranità popolare una volta assodata la sua carica fondativa e legittimante dal punto di vista razionale: «Si la souveraineté est celle des peuples réels, elle doit pouvoir s'historiciser, c'est-à-dire abandonner le statut de pureté, d'absoluité et de sacralité que Rousseau lui conféra».

23 Sul significato simbolico-rappresentativo del suffragio universale, cfr., tra gli altri, P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, Paris 1992.

24 Sui limiti che caratterizzano concretamente la democrazia rappresentativa, in particolar modo in relazione ai minori, si segnala la sistematica analisi di F. Mercadante, *Eguaglianza e diritto di voto etc.*, cit.: «Eppure in regime di suffragio alla persona eguale [...] la discriminazione colpisce ancora. E chi colpisce? I minori. La società li tradisce con un bacio, confinandoli, dal punto di vista del patto di unione e dello *status activae civitatis*, in quella terra di nessuno che è la cosiddetta società naturale, vaso di coccio tra vasi di ferro, modellato e rimodellato incessantemente, perché renda al pubblico bassi servizi e niente altro» (*ibid.*, p. 139).

Nonostante questo, si tratta di modalità politiche rappresentative tese a ridurre, per quanto è possibile, lo scarto tra il popolo autore e il popolo destinatario delle leggi. Di tecniche di gestione del potere politico che, ponendosi l'obiettivo di rendere parzialmente concreta l'identità tra governanti e governati, hanno la loro ragion d'essere nei fondamenti di legittimazione rappresentati dal soggetto e dal contratto sociale. Cioè dai luoghi concettuali, del pensiero, entro cui solamente è possibile pensare l'autogoverno in nome di un interesse generale. Abbiamo a che fare allora con tecniche, riconducibili all'ampia formula della democrazia rappresentativa, che comunque presuppongono l'impossibilità di un'identità immanente tra governanti e governati. Tecniche che di tale impossibilità fanno tesoro, che da tale impossibilità traggono una legittimazione effettiva.

Il ricorso alle modalità rappresentative è, dunque, dovuto alla coscienza filosofica e culturale, tutta moderna, del carattere finzionale e rappresentativo, ma non per questo meno reale, dell'unità politica e dell'interesse generale. Il pensiero moderno intorno alla legittimazione dell'ordine si fonda sull'idea del soggetto individuale pensato in universale e sulla necessaria unione delle volontà razionali di tutti i soggetti. Ciò significa che il fondamento dell'ordine democratico rimane ancorato alla trascendenza concettuale del soggetto e della volontà razionali²⁵. L'istituzione moderna, di conseguenza, non può fondarsi sulla pretesa, concettualmente insostenibile, di rendere immanente tale fondamento trascendente. Deve, invece, mettere in scena, rappresentare siffatta unione delle volontà razionali attraverso l'opera di un soggetto istituzionale unico, lo Stato, che agisce perseguendo un interesse che è, necessariamente, di tutti i soggetti, come la protezione della vita in Hobbes, o la garanzia del rispetto dei diritti naturali fondamentali in Locke. La messa in scena, politicamente operativa, del fondamento dato dal binomio soggetto-contratto sociale si realizza dunque attraverso la costruzione di un'istituzione intesa come un'unità d'azione. "Unità" perché incarnata dall'unicità del sovrano, "d'azione" perché eretta intorno a funzioni generali di protezione degli individui.

Naturalmente, il problema della visibilità politica di un popolo materialmente invisibile, già concettualmente presente nel pensiero di Hobbes, si pone concretamente quando si affermano le condizioni per attribuire al popolo stesso la qualifica di sovrano, come accade nel contesto della Rivoluzione Francese. A tal punto, non può non essere avvertita la necessità di affiancare alla rappresentazione dell'unità politica, garantita dall'idea stessa di sovranità, la rappresentanza politica vera e propria che ha per oggetto specifico il popolo quale soggetto sovrano. Da qui germoglia concettualmente l'idea della democrazia rappresentativa, non come forma politica volta a esprimere (rappresentare) i molteplici interessi particolari, quanto piuttosto come forma di organizzazione del potere tesa a rendere tecnicamente operativo e politicamente legittimo il popolo sovrano²⁶.

²⁵ È significativo, a tale proposito, come sul piano concettuale A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, cit. (Volume Secondo, Quaderni 6-11, 1930-1933, pp. 1280-1281), nel decimo quaderno colga uno stretto legame tra le principali matrici moderne della filosofia della soggettività e l'evoluzione della concezione democratica: «Si può osservare il parallelo svolgersi della democrazia moderna e di determinate forme di materialismo metafisico e di idealismo». Nel caso del materialismo metafisico la concezione passata nel senso comune «ha come affermazione popolare che "siamo nati tutti nudi"». Nel caso dell'idealismo il riferimento va invece «alla facoltà di ragionare comune a tutti gli uomini».

²⁶ Questa ricostruzione è, d'altra parte, confermata anche da quelle critiche rivolte contro la democrazia rappresentativa soprattutto a causa della degenerazione privatistica del meccanismo parlamentare. È il

A ciò si giunge tramite l'istituzione di assemblee parlamentari elette dai cittadini (i cui membri non a caso rappresentano la nazione e non gli interessi particolari dei collegi presso cui sono stati eletti, come coerentemente prevede l'art. 67 della Costituzione italiana) che vengono concepite come il luogo privilegiato dove l'interesse generale può essere politicamente elaborato e giuridicamente azionato attraverso la forma normativa della legge generale e astratta. La democrazia rappresentata dunque, proprio perché la democrazia come concetto può solo vivere nella rappresentazione di sé, traducendosi istituzionalmente nella forma operativa della democrazia rappresentativa, rinvia a un fondamento concettuale ultimo che mette in moto il meccanismo rappresentativo. Tale fondamento si condensa nel principio dell'autogoverno di soggetti pensati in universale, le cui volontà si incontrano attraverso lo strumento del contratto sociale come idea della ragione, come origine razionale di una forma di democrazia che, per tali ragioni, può dirsi fondata²⁷.

4. *Il presupposto (non più rappresentabile) dell'interesse generale*

Il pensiero contrattualista sui fondamenti razionali delle istituzioni occidentali, e della democrazia in particolare, si basa sulla convinzione che la volontà razionale degli individui, quale fonte ultima dell'autorità politico-giuridica, non equivalga al consenso raggiunto dopo una trattativa fra interessi privati. Anzi, l'autorità moderna acquisisce la legittimità proprio in quanto non dipende più dal consenso specifico di ceti, associazioni di interessi, o singoli individui influenti. Il patto sociale del contrattualismo moderno è in realtà riconducibile alla forma della promessa reciproca che comporta fiducia, che obbliga per il futuro, e che rappresenta un momento fondativo originario e irreversibile.

L'incontro delle volontà razionali individuali viene immaginato all'origine, come ipotesi concettuale, per affermare che la contrattazione politica sui fondamenti, sull'interesse generale, dopo il patto originario, non può più aver luogo, così come non può essere in discussione l'autorità che scaturisce dal patto sociale stesso. La doppia legittimità democratica dal punto di vista materiale (suffragio universale e amministrazione pubblica in nome dell'interesse generale) si fonda infatti sensatamente sul principio regolativo dell'autogoverno

caso della celebre critica di Schmitt alla democrazia rappresentativa in cui uno dei punti di attacco è la configurazione storico-materiale dei parlamenti dei primi decenni del Novecento simili a veri e propri luoghi per svolgere trattative private. Ma di principio, cioè al livello della nostra analisi, anche per Schmitt, ad esempio in *Cattolicesimo romano e forma politica – La visibilità della Chiesa*, Bologna 2010, p. 51 [ed. or. *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923], il parlamentarismo risponde all'esigenza della rappresentazione dell'unità politica: «Tuttavia l'odierno parlamentarismo – almeno secondo i suoi fondamenti ideali e teorici – implica il pensiero della rappresentazione». Il concetto è ulteriormente ribadito ne *La dottrina della costituzione*, Milano 1984, p. 286 [ed. or. *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928] dove si afferma che nello Stato borghese di diritto «il parlamento o la rappresentanza popolare presuppone sempre una vera e propria rappresentanza del tutto, cioè della nazione, del popolo unito politicamente. Il parlamento non è ancora inteso come un comitato di rappresentanti di interessi». In ciò invece si trasforma quando è dominato dalle organizzazioni permanenti di partito che, con l'avvento della democrazia di massa, non siedono in parlamento per discutere pubblicamente e per contribuire quindi alla formazione della volontà generale, secondo una lotta delle opinioni e non degli interessi, bensì per occuparlo inducendo Schmitt a constatare nel 1926, ne *La contrapposizione fra parlamentarismo e moderna democrazia di massa*, in Id., *Posizioni e concetti*, cit., p. 87, come «tutti gli affari pubblici si siano trasformati in oggetto di bottino e di compromesso dei partiti e dei loro seguiti».

²⁷ Per una riflessione analoga e di carattere generale sui temi qui affrontati, in relazione alla genesi e alla crisi del fondamento di legittimazione della democrazia moderna, mi permetto di rinviare a A. Lo Giudice, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Roma 2012.

che, proprio alla luce della logica del contratto sociale, è all'origine del momento di costituzione dell'ordine democratico²⁸.

Al contrario, la prassi contemporanea e, per certi versi, il modello della democrazia negoziale, mettono in discussione la possibilità di pensare e presupporre un contratto sociale fondativo e un interesse autenticamente generale. In questo contesto, l'interesse generale viene infatti presentato in termini concettualmente diversi rispetto alla modernità: non si riferisce più all'origine e alle ragioni della convivenza, ma al precario equilibrio tra volontà particolari. La forma del "neo interesse generale" non si esprime più attraverso la generalità e l'astrattezza della legge democraticamente fondata, quanto attraverso la forma del compromesso costantemente rinegoziato che si produce circolarmente e viene sfruttato da chi domina il campo nei diversi frangenti della deliberazione pubblica²⁹.

Si potrebbe obiettare, naturalmente, che i modelli orizzontali in realtà affrontano la crisi storico-concettuale dei fondamenti della democrazia rappresentativa ampliando gli spazi della democrazia diretta in cerca di nuovi fondamenti. Ebbene, non è certo mia intenzione sottovalutare il supporto che tali tecniche di formazione della volontà pubblica possono garantire alla affaticata e indebolita struttura della democrazia rappresentativa. Tale supporto diventa tuttavia non solo inefficace ma soprattutto distorsivo, se inteso come sostituto del modello rappresentativo, se riferito alla legittimità dell'istituzione, all'origine e alla giustificazione della sua potestà normativa.

La legittimità di prossimità di cui parla Pierre Rosanvallon, intendendo con tale espressione tutte le forme decentrate di organizzazione del processo democratico che rispondono a bisogni specifici e particolari, non ha nulla a che vedere con la legittimità dell'istituzione. Lo stesso dicasi per le modalità che Rosanvallon associa alla cosiddetta legittimità di imparzialità (relativa all'azione delle autorità indipendenti) e alla legittimità riflessiva (relativa alla capacità degli organi giurisdizionali di dare adeguato riconoscimento agli interessi in campo)³⁰. Si tratta di modalità di riarticolazione del processo democratico in senso ampio, che molto ci dicono sui margini di miglioramento della qualità democratica delle decisioni pubbliche. Poco però ci dicono sulle ragioni dell'obbedienza all'istituzione in quanto tale; poco ci dicono sul senso di

²⁸ Tale doppia forma di legittimità è ben precisata da P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris 2008, p. 13: «À côté de la légitimité d'établissement – celle de la consécration per les urnes –, une deuxième appréhension de la légitimité démocratique a ainsi vu le jour: celle d'une *identification à la généralité sociale*».

²⁹ Come osserva M.R. Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, Bologna 2010, pp. 217-218, «il tramonto della *ratio* legislativa che si delinea con la governance finisce per apparire un'opera di continuo allestimento di cavalli di Troia per ammettere interessi particolaristici e pressioni di natura economica più o meno forti direttamente nel salotto della democrazia, con ovvi effetti discorsivi sulla sua *ratio* egualitaria».

³⁰ Cfr. P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique*, cit., pp. 121-344.

fondo dell'obbligazione politica³¹.

Tali prassi, al contrario, appiattendolo la forma democratica sull'orizzonte gestionale del processo decisionale, annullano la possibilità stessa di pensare la democrazia come una forma fondata e legittima in sé perché ancorata a riferimenti terzi (l'idea di soggetto, di volontà razionale, di contratto sociale, di popolo, da cui scaturiscono il primato del pubblico e dell'interesse generale) che trascendono la storicità delle opinioni, dei desideri, delle preferenze. Tali prassi possono dunque essere intese come l'estremo esito del processo di secolarizzazione dello spazio pubblico.

Nel modello negoziale è presupposta, infatti, la rinuncia a qualsiasi fondamento che possa trascendere il processo democratico come unità sintetica di riferimento. Si annullano sia le relazioni verticali-gerarchiche, sia i *diversi tempi* che possono richiamare il *tempo delle origini*, in cui si costituisce l'interesse generale; il tempo della Costituzione, come fondamento storico-concettuale della comunità politica; il tempo del contratto sociale, come immagine di un pensiero sull'unità politico-giuridica³². Lo spazio pubblico non precede più la deliberazione, poiché i suoi confini e la sua estensione sono essi stessi oggetto di deliberazione e negoziazione³³.

Se consideriamo i fattori di ordine storico-politico, come la crisi dello Stato e della democrazia rappresentativa, e quelli di ordine strettamente filosofico, come la crisi dell'idea del soggetto pensato in universale, comprendiamo l'irreversibilità del percorso che empiricamente conduce alla contrattualizzazione radicale della sfera pubblica³⁴. Un percorso che concettualmente priva la democrazia dei suoi fondamenti e che ci fa vivere una realtà

³¹ Come ha ben compreso Y.C. Zarka, *La légitimité démocratique en question*, cit., analizzando la proposta di Rosanvallon, l'impressione è che essa non conduca al preteso rinnovamento della questione della legittimazione: «Le problème de cette démarche est de confondre plusieurs problématiques relevant de la société, de la culture, du gouvernement qui ne sont pas en lien direct avec la question de la légitimité [...] Paradoxalement, alors que Rosanvallon entendait repenser et renouveler la question de la légitimité, il a fait, me semble-t-il, exactement l'inverse, c'est-à-dire lui substituer un certain nombre de procédures» (*ibid.*, pp. 84-85).

³² Sull'annullamento della pluralità temporale come segno dell'epoca ipermoderna si sofferma, tra gli altri, G. Marramao, *La passione del presente* (Torino 2008, p. 9), che proprio da tale questione muove la sua analisi, cioè dalla «dalla scena influente di una modernità-mondo scandita dal passaggio dalla "colonizzazione" del futuro (operata dalle filosofie occidentaliste del progresso) all'"eterizzazione del presente"». Per una riflessione dal punto di vista strettamente giuridico-istituzionale volta a sottolineare il primato del presente a discapito di altri tempi, cfr. M.R. Ferrarese, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna 2002.

³³ È importante sottolineare una delle possibili implicazioni epistemologiche di tale mutamento. In particolare, la permanente negoziabilità dei confini stessi dello spazio pubblico mina la possibilità di utilizzare il concetto di verità nella sfera politica perché, come affermano le più accreditate teorie dell'argomentazione pubblica, requisito preliminare per l'uso di tale concetto è la definizione di uno spazio pubblico stabile. In argomento, F. Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico* (Torino 2010, p. 228), nota come «la zona di creazione di una politica basata sul contratto dei cittadini è la sfera pubblica».

³⁴ Alla luce di questa considerazione sembra dunque doveroso tenere conto, come sottolinea G. Zagrebelsky, *Imparare la democrazia* (Torino 2007, p. 14), della classica dottrina della degenerazione delle forme di governo: «Onde, anche le democrazie, secondo questa teoria che contiene una profezia, sono condannate, prima o poi, a perire, consegnandosi inermi a chi sa approfittare per i suoi fini, sia essa un'oligarchia più o meno nascosta o un ostentato demagogo».

istituzionale disancorata, senza alcun parametro, senza alcuna idea della ragione a cui appellarsi contro l'esplosione materiale dei particolarismi³⁵.

In fin dei conti, è proprio l'idea di un interesse razionale individuale, che possa essere generalizzato secondo un processo di astrazione concettuale, a essere disarticolata dall'appiattimento contemporaneo sull'empiricità degli interessi particolari. La democrazia negoziale marginalizza l'interesse dell'uomo in quanto tale per esaltare il vantaggio dell'individuo storico, concreto, in grado con il proprio potere contrattuale contingente di perseguire il proprio tornaconto.

Al contrario, il concetto originario di interesse, nella modernità, è posto al centro della riflessione del contrattualismo classico perché ha l'indubbio merito di rappresentare immediatamente tutta la carica volitiva del soggetto in quanto tale. Allo stesso tempo, consente di cogliere il senso politico della riunione delle volontà razionali a cui più volte si è fatto riferimento in queste pagine. Ma in che senso si può pensare il rapporto tra un'idea di interesse individuale e l'idea di un interesse generale?

Come ha mostrato Albert O. Hirschman, la riflessione moderna sul concetto di interesse nasce nell'ambito della diffusa attenzione rivolta, a partire dal XVI secolo, allo studio dell'antropologia. Osservando l'uomo per quello che è, occorre prendere atto del potenziale distruttivo delle passioni. La soluzione repressiva e inibitoria, garantita dalla forza dello Stato, può davvero consolidarsi solo se fondata su una comprensione più profonda dei movimenti pulsionali. Una comprensione che consenta di distinguere tra passioni dannose e distruttive da una parte, e passioni innocue e produttive dall'altra. Il gioco distruttivo delle passioni può essere neutralizzato contrapponendo una passione all'altra, incentivando quelle passioni che non conducono al conflitto esiziale: «Il principio della passione controbilanciante era nato nel Seicento come frutto della fosca visione della natura umana propria di quel secolo, e dalla generale convinzione che le passioni sono perniciose e distruttive»³⁶.

A ragione, Hirschman coglie proprio nel principio della passione controbilanciante una precisa formulazione antropologica e politica del concetto di interesse. All'origine della riflessione filosofica moderna, il concetto di interesse è rappresentato infatti alla stregua di una passione domatrice che non mira al contingente soddisfacimento di un istinto, ma al conseguimento di un benessere duraturo. L'interesse alla vita contro la brama di potere, l'interesse alla pace contro il desiderio di indipendenza.

L'interesse è dunque una sorta di passione ragionevole, fredda e lungimirante.

³⁵ Un percorso che G. Marramao, *La passione del presente*, cit., bene ricostruisce, centrando l'attenzione sulla progressiva materializzazione dell'idea di soggetto, e che consiste nel «l'autonomizzarsi del Progetto moderno di matrice illuministica (nella sua duplice variante progressista e rivoluzionaria) dalle finalità e dagli obiettivi che originariamente lo limitavano, relazionandolo alla concreta pragmatica di soggetti e contesti di esperienza determinati» (*ibid.*, p. 100).

³⁶ A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 2011, p. 26 [ed. or. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before his Triumph*, Princeton 1977].

Non è il capriccio del momento ma è ciò che è (*esse*) tra (*inter*) le cose, ciò che è in mezzo e quindi riguarda tutti gli aspetti di una vicenda. Nella teoria politico-giuridica seicentesca finisce con l'essere l'interesse dell'uomo, della sua vicenda esistenziale in quanto ente finito, e non di quello o di quell'altro uomo specifico. Per tali ragioni, l'interesse degli uomini acquista un valore antropologico-strutturale, idoneo a fungere da assioma per il calcolo che presiede alla costruzione dell'ordine politico.

Quest'idea di interesse si presta inoltre a essere immediatamente trasposta a un livello generale. Interesse dell'uomo in sé e interesse generale si confondono in un medesimo concetto di interesse che alle origini della modernità assume connotati politici, ma che oggi pare impensabile, offuscato come siamo dal pulviscolo di particolarismi che non ammettono generalizzazioni³⁷. Una polvere che non ci consente di distinguere ciò che Rousseau aveva ben compreso: «Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: questa mira soltanto all'interesse comune; l'altra all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari»³⁸.

A ben vedere, la posta in gioco è l'istituzione politica in sé attraverso la pensabilità dei presupposti su cui essa può essere eretta. La questione è in realtà analoga a quella delineata da Ernst-Wolfgang Böckenförde in relazione al fondamento dello Stato liberale. Il giurista tedesco, in un celebre saggio del 1967, affermava che «*lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire*»³⁹. Presupposti tra i quali, non a caso, è possibile includere la sostanza morale del singolo quale soggetto e un certo tasso di condivisione sociale e culturale. Come è evidente, si tratta di fattori che non possono essere il frutto di decisioni politiche o di specifiche scelte istituzionali, ma che sono l'esito imprevedibile di processi storico-culturali che nessuno può immaginare di gestire e determinare. O sono culturalmente presenti o non lo sono; non esistono alternative. Böckenförde ci invita quindi a comprendere che se non è culturalmente diffusa una specifica e condivisa idea di libertà, che i singoli avvertono come propria qualità identificante, mancano i presupposti su cui può fondarsi lo Stato liberale che si ridurrebbe a una procedura vuota priva di sostanza politico-morale. Lo Stato può sì pensare di rifondare la propria esistenza sulla funzione materiale che svolge a favore dei cittadini (secondo il modello dello Stato sociale), ma siamo sicuri che così

³⁷ Una tale analisi è stata efficacemente anticipata da J.A. Schumpeter, *Socialismo, capitalismo, democrazia*, Etas libri, Milano 1977, p. 241 [ed. or. *Capitalism, Socialism and Democracy*, London 1942], il quale sottolinea l'impossibilità per l'uomo tardo-moderno di pensare a un concetto di bene comune (che è comunque più impegnativo dell'idea di interesse generale) appannaggio della volontà generale, affermando che «sia l'esistenza che la dignità di questo tipo di *volonté générale* svaniscono non appena si sbricioli il concetto di bene comune; e, così, i due pilastri della dottrina classica precipitano insieme».

³⁸ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 42.

³⁹ E.W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari 2007, p. 53 [ed. or. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in AA. VV., *Säkularisation und Utopie: Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Berlin 1967, pp. 75-94]. Per una significativa analisi della questione, che trae spunto proprio dalla tesi di Böckenförde, cfr. J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in Id., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2006, pp. 5-18 [ed. or. *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechts-Staates?*, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, pp. 106-118].

facendo si affronta davvero il problema del fondamento dello Stato in assenza dei presupposti ideali e culturali che dovrebbero precederlo? Ha ragione Böckenförde a essere scettico su tale soluzione: «Si può dubitare che il problema di principio cui esso vuole in questo modo sottrarsi venga così risolto. Su che cosa si appoggia questo Stato in tempi di crisi?»⁴⁰. E su cosa si poggia se, come nel caso della democrazia moderna, la crisi, oltre a investire proprio il modello dello Stato democratico sociale rappresentativo, investe più a fondo il presupposto filosofico e culturale della soggettività, della volontà razionale, dell'idea regolativa di un interesse generale⁴¹? Anche entro questo quadro concettuale ci troviamo in realtà dinanzi alla crisi dei presupposti dello Stato democratico che esso stesso non può garantire, consci dell'impossibilità di una sua autofondazione radicale. Presupposti che non possono quindi essere certo ripristinati grazie alle procedure della democrazia negoziale. Se tali presupposti non sono culturalmente e socialmente condivisi non c'è nulla da fare⁴².

Semmai, ciò che si può fare è ricordare che la nostra democrazia, quella storica che si realizza praticamente, ha senso solo alla luce dell'impossibilità mondiale della democrazia come idea. La democrazia è possibile solo perché l'idea di democrazia è impossibile nel mondo. Occorre essere memori dell'assenza dell'identità tra governanti e governati, di un'assenza che però «preme ai margini e dentro la forma della democrazia fino a costituirsi come *presenza dell'impresentabile*»⁴³. È un'assenza che dobbiamo custodire nella ragione, se vogliamo coltivare la speranza di scorgere ancora il barlume di un'istituzione democratica legittima, in attesa di nuove rifondazioni.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁴¹ È proprio su questo punto che si coglie il principale deficit filosofico della teoria della democrazia come procedura avanzata da Kelsen: «Del resto, l'ideale di un interesse generale superiore e trascendente gli interessi dei gruppi e perciò partiti, l'ideale di una solidarietà di interessi di tutti i membri della collettività senza distinzione di confessione, di nazionalità, di ceto, etc., è un'illusione metafisica; più esattamente parlando, questo ideale è una illusione che chiameremo "meta politica"» (H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, cit., p. 68). Nella critica di Kelsen al carattere metafisico dell'idea di un interesse generale non si avverte alcuna consapevolezza circa il valore pratico, direbbe Kant, dell'interesse generale come idea regolativa. Non c'è traccia del valore di un'opzione teoretica che non afferma ciò contro cui Kelsen facilmente si scaglia, vale a dire l'esistenza materiale, empirica, di un interesse generale. Non c'è traccia infatti dell'idea di interesse generale come condizione di pensabilità della democrazia, come parametro ideale che innesca i processi di traduzione del principio dell'autogoverno attraverso le procedure. Il rischio è che, rinunciando a tale idea, intendendo la democrazia esclusivamente come metodo partecipativo e affermando quindi che «si deve considerare la partecipazione al governo, vale a dire alla creazione e all'applicazione delle norme generali e individuali dell'ordinamento sociale che costituiscono la comunità, come la caratteristica essenziale della democrazia» (Id., *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 195), le procedure democratiche si riducano a mere tecniche autoreferenziali senza alcun fine ultimo in base al quale possano essere misurate e valutate. Il rischio è che si riducano a strumenti in mano a gruppi di interesse annichilendo così qualsiasi possibilità per il soggetto in quanto tale di autodeterminarsi grazie al processo democratico.

⁴² C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles* (Paris 1986, p. 28), coglie bene questo punto sottolineando come la stessa messa in scena della forma democratica dipenda dal presupposto di una elaborazione storico-sociale e anche ideologica condivisa, per cui «ni l'État, ni le peuple, ni la nation, ne figurent des réalités substantielles. Leur représentation est elle-même dans la dépendance d'un discours politique et d'une élaboration sociologique et historique toujours liée au débat idéologique».

⁴³ R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna 2011, p. 73.