

Storia di una parola

IL TERMINE democrazia si afferma progressivamente nella Grecia antica già a partire dalla fine del VI secolo a.c. Sulla scia delle riforme di Solone e di Clistene, tese a ridefinire il rapporto tra le forze sociali chiave della Polis (aristocrazia, commercianti, artigiani, coltivatori), si consolida ad Atene il sistema dell'attivismo civico e della partecipazione a rotazione, imperniato su due organismi istituzionali: l'assemblea dei 500 e il consiglio dei nobili. Rigorosamente esclusi dalla partecipazione in quanto privi di dignità giuridica, rimanevano gli schiavi, le donne e gli inabili.

Svalutata da Platone e parzialmente rivalutata da Aristotele, che la contrapponeva all'oligarchia come ingrediente di un «governo misto», la democrazia antica, secondo quanto emerge da un famoso discorso di Pericle riportato da Tucidide, va intesa come coinvolgimento senza residui del singolo nella totalità cittadina. A questa immagine della democrazia si richiamerà in qualche modo il *Contratto sociale* di Rousseau, nel cui ambito, su iniziali basi gius-naturalistiche, il potere dei singoli giunge a fondersi in un unico corpo civile in ogni momento integrale depositario della sovranità senza garanzie per le minoranze.

Molto prima di Rousseau sarà la nascita degli Stati sovrani e poi quella della società civile distinta dallo Stato a rimettere in campo con forza il problema della democrazia alle spalle del quale si intravede il secolare dibattito sulla legittimazione razionale del potere politico. Già in Dante e in S. Tommaso si afferma intanto una prima distinzione tra lo Stato e il potere temporale della Chiesa. In Tommaso, in particolare, l'idea del *bene comune* sorregge l'autorità civile, contro la quale la violazione delle norme etiche naturali giustifica sempre la possibilità della ribellione dei sudditi.

Proprio l'emergere del «diritto naturale» tra Sei e Settecento imprime una svolta decisiva all'insieme della discussione. Dopo Grozio sarà John Locke, nel *Trattato sul governo civile*, a voler fondare sugli eterni diritti naturali (*libertà, proprietà, vita*) un tipo di governo contrattuale che traduce sul piano politico la libertà proprietaria e la dignità della persona ponendole al riparo dall'arbitrio assolutista. Prima di Locke Thomas Hobbes aveva viceversa tentato di derivare la necessità del potere sovrano, unitario e assoluto, dalla logica patetica e intersoggettiva indotta dalla necessità dell'autoconservazione naturale, contro lo spettro della guerra civile sempre in agguato. Fondamento contrattuale, garanzie e separazione dei poteri diverranno tra Sette e Ottocento la partire da Montesquieu e Kant) i prerequisiti di un ordinamento civile liberale destinato ad escludere i non proprietari e le donne ben oltre gli anni della Rivoluzione francese (da Hegel a Constant fino alla controtendenza inaugurata da Stuart Mill). Ad ogni modo nel 1789 con Sieyès, sul filo di un recupero «roussoiano», viene precisata meglio l'idea di *sovranità popolare* che riemerge dopo le rivoluzioni liberali come fondamento democratico del potere in accordo con le «tecniche» procedurali. Sovranità popolare e libertà individuali, nel quadro dello Stato di diritto liberale-democratico, descriveranno la parabola politica della democrazia nel Novecento interrotta dall'irrompere dei totalitarismi. Pur sottovallando all'inizio la dimensione teorica della democrazia (germinale intravista dal giovane Marx e poi accantonata dalla sua critica dell'economia politica) il movimento operaio darà un contributo cruciale sia all'allargamento del suffragio sia al movimento di emancipazione sociale di tutti i soggetti. Libertà ed eguaglianza divengono così anche grazie ad esso, e malgrado l'esperienza del socialismo d'ispirazione marxista, i cardini del moderno dibattito post-liberale novecentesco (da Bernstein, a Kelsen, a Bobbio, a Rawls, a Dahrendorf, a Dahl), mirante nel suo insieme a superare vecchie antitesi paralizzanti, più che mai inattuati dopo il crollo del socialismo reale ad Est e l'instaurazione dello Stato sociale ad Ovest.

La democrazia come dinamica espansiva dei diritti, e dei poteri, nel quadro dell'utilità sociale allargata, diviene così l'ambito entro cui istanze individuali ed esigenze pubbliche dovrebbero connettersi, attraverso i partiti di massa, in programmi alternativi revocabili e liberamente scelti dagli elettori. Senonché l'orizzonte storico appare oggi ulteriormente complicato in virtù di fenomeni nuovi fra i quali la complessità inedita della società necorporata con i suoi vischiosi divieti incrociati che delegittimano la politica.

[Bruno Gravagnuolo]

compatibile con quella offerta dalle prospettive. Per così dire, concorrenti.

Ora, la natura della democrazia formale, in quanto tale sembra essere puramente tecnica, ma è una tecnica che contiene in se stessa un nucleo di valori etici fondamentali e irrinunciabili. Ripetiamo meglio: poiché non esiste altra democrazia se non la democrazia formale, la democrazia è semplicemente una tecnica (anche se non è una tecnica semplice, bensì complessa, anzi piuttosto difficile). Secondo la celebre «definizione minima» non povera, come è stato op-

portunamente osservato) proposta da Bobbio, essa consiste in un insieme di regole che stabiliscono: 1) quali soggetti abbiano il diritto-potere di partecipare al processo decisionale politico, e 2) mediante quali procedure il processo debba svolgersi. Una versione, per così dire, ultraminima di tale definizione potrebbe essere racchiusa nella seguente formula: la democrazia risulta dalla somma di un principio e di una regola, il principio «ad ogni testa un voto» più la regola di maggioranza (con i suoi limiti e aporie). Ma Bobbio stesso ha richiamato chiaramente l'atten-

zione sulle «grandi lotte ideali» da cui quelle regole sono state prodotte e sui valori impliciti in esse; e tutte le ridefinizioni più o meno realistiche della democrazia che sono state proposte nelle diverse tradizioni teoriche, nella misura in cui si riferiscono in qualche modo al principio «una testa un voto», e ritengono di non poterne fare a meno, mantengono una qualche relazione anche se attenuata rispetto all'ideale democratico classico, con la *presupposizione puramente etica* della pari dignità di ogni parere politico. È l'eguaglianza politica - l'egual dignità di ogni cittadino come soggetto di un'opinione politica che deve poter contare (essere contata) quanto ogni altra - il valore etico fondamentale insito nella risposta democratica alla domanda: «chi decide?».

Naturalmente si tratta di confrontare le categorie con la realtà: si tratta di vedere se il processo politico del quale è atto iniziale il voto di ogni testa, e se le condizioni storiche, sociali, economiche ecc. in cui il processo si svolge, non giungano a svuotare di significato quel principio, «una testa un voto», e quindi a privarlo del suo valore (per quanto realisticamente ridimensionato). Nelle varie correnti teoriche di interpretazione della democrazia oggi prevalenti - al di là della compatibilità reciproca e della sostanziale consonanza dal punto di vista descrittivo - sembra sussistere un accordo di fondo ancora più forte dal punto di vista valutativo. Si tratta di un accordo su un duplice (o triplice) ordine di valutazioni: per un verso, i maggiori esponenti dei vari indirizzi concordano nel giudizio che la democrazia ideale e l'ottima forma di governo, e che le democrazie reali sono le forme politiche meno peggiori che il panorama contemporaneo offra; per altro verso, concordano nel giudizio (facile) che le democrazie oggi soffrono di gravi problemi, tanto gravi da rendere problematica la loro stessa, presunta, natura democratica. Bobbio parla di promesse non mantenute; Dahl parla di dilemmi della democrazia pluralista; Buchanan parla di fallimento dello Stato e del mercato, o di democrazia in deficit. Rovesciando quest'ultima espressione - che ha un significato specifico e tecnico - si potrebbe parlare in generale di un deficit di democrazia nella realtà dei regimi che chiamiamo democratici: sembra proprio che questi regimi, non solo non riescano ad approssimarsi alla democrazia ideale, il cui concetto ruota comunque intorno all'idea di autogoverno, ma incontrino crescenti ostacoli a mantenere i connotati essenziali che consentono di chiamarli democrazie.

E dunque? Dovremo cambiar nome (anche) alla democrazia? In effetti, è quel che Dahl, ed altri prima e dopo di lui, hanno già fatto. Ma, lasciando da parte che questo è un modo puramente linguistico di risolvere il problema, occorre sottolineare che lo stesso Dahl ricorre sistematicamente al confronto tra la democrazia reale, ribattezzata *poliarchia*, e la democrazia ideale, centrata sull'idea-limite di autogoverno dei cittadini. Tale confronto sta alla base del libro di Dahl su *I dilemmi della democrazia pluralista*. Vero è che molti realisti, nel loro eccesso di realismo, pensano che dovremmo smet-

terla di avventurarci con questi dilemmi astratti e con le varie promesse non mantenute, per occuparci invece seriamente ed empiricamente dei nostri regimi reali, identificare i loro problemi e proporre rimedi per migliorarli. Ma che cosa vuol dire migliorarli? In che senso, in quale direzione, rispetto a quali valori? E poi, le democrazie non sono, o non sono soltanto, prodotti di una storia naturale, di una evoluzione oggettiva delle cose politiche: al contrario sono, in buona misura, esiti di tentativi di realizzare progetti. Certo, esiti attesi e anche inattesi, tentativi più o meno riusciti (o anche decisamente malriusciti); ma proprio per questo il confronto con la democrazia ideale, e con le varie interpretazioni di essa che volta a volta sono concluse in progetti di realizzare una democrazia non può essere accantonato. E la prospettiva del confronto, da un lato, consente di rivedere e correggere continuamente le interpretazioni e i progetti di realizzazione dell'ideale democratico (o di avvicinamento ad esso), dall'altro continua a riproporre la domanda: verso quale direzione procedono i progetti di miglioramento delle democrazie reali? Verso una maggiore o una minore democrazia? Insisto nel ritenere che il criterio ultimo in base al quale giudicare il valore relativo delle democrazie reali e dei progetti di miglioramento continua ad essere, nonostante tutto, quello del presupposto etico della egual dignità di ogni cittadino: il valore etico fondamentale implicito nella democrazia formale come tecnica.

Il confronto analitico tra democrazia ideale e democrazia reale e a mio parere uno dei compiti principali che la teoria politica dovrà sviluppare. Se questo compito può essere assolto sulla base del criterio fondamentale che ho proposto, si possono indicare tre obiettivi principali di ricerca e di riflessione teorica: 1) le precondizioni della democrazia per identificare quali sono o quali dovrebbero essere le garanzie di libertà e di sicurezza sociale sul cui fondamento soltanto la democrazia può sussistere; 2) i meccanismi interni del processo democratico per verificare quali deformazioni i diversi metodi e strutture della rappresentanza politica inducano sul principio ideale della egual dignità di ogni cittadino, e per identificare i possibili rimedi; 3) le possibili estensioni del metodo democratico - delle tecniche della democrazia formale - al di là della sfera propriamente politica verso le varie articolazioni della società civile, dalla scuola alla fabbrica, in direzione di una possibile democrazia sociale. In termini schematici, ciò che sta al di qua e ciò che sta al di là della democrazia politica formale come tecnica e come valore etico. Credo che molti contributi recenti alla teoria della democrazia possano utilmente essere ri-compresi nell'uno o nell'altro punto di questo schema ordinato. Ma la ricerca teorica, in questa nostra età della democrazia, si può dire che sia soltanto agli inizi - Salvatore Veca ha recentemente suggerito che la democrazia sia da considerare a tutt'oggi uno strano oggetto in cerca di teoria. È necessario svilupparla.

Quando è l'ingiustizia a far paura

Nello spazio problematico che intercorre tra democrazia e capitalismo, anche in una coerente e inequivocabile versione dell'economia di mercato, quale è quella di Ronald Dworkin, si collocano le questioni tipiche della società moderna: libertà di iniziativa economica e interventi correttivi dell'azione pubblica. In questa intervista il teorico americano cerca di separare l'idea di liberalismo dalle versioni correnti in Europa, e propone una chiave per aggirare il problema della cosiddetta società dei due terzi. Le parole su cui Dworkin si sofferma sono due: la «paura» e la «simpaty». Sullo sfondo del discorso c'è una precisa idea dell'eguaglianza che rifiuta vincoli di gerarchia e legami di appartenenza comunitaria ideologicamente prefissati

GIANCARLO BOSETTI
INTERVISTA
RONALD DWORIN

Professor Dworkin, lei difende una visione «liberale» della politica ben sapendo che quel concetto - quello di liberalismo - ha attraversato nella storia di questo secolo, e nell'opinione della gente, travagliate vicende: le guerre, la contrapposizione non solo con il campo dei regimi comunisti, ma anche con le tradizioni del socialismo occidentale, il che ha complicato le cose. In particolare, a proposito della guerra, lei ha scritto una volta che questa ha screditato l'idea che il liberalismo fosse il partito dell'umanità, rivelando le connessioni tra liberalismo e sfruttamento.

Mi ricordo l'articolo di cui parla: era intitolato «Liberalism». Vi affermavo che quel che ha mostrato la guerra del Vietnam con le sue conseguenze è stato il fatto che la gente ha frainteso quel che era il liberalismo. Ha pensato che lo si potesse intendere come il sistema di governo che avevamo negli Stati Uniti, in particolare sotto l'amministrazione Kennedy o l'amministrazione Johnson. Quelli erano due presidenti democratici, e quindi si pensò che quello dovesse essere il liberalismo degli Stati Uniti. Negli anni Sessanta, nel '68, si sa, la controcultura identificò il liberalismo con il nemico: negli Usa, quindi, si è avuto un attacco al liberalismo tanto da sinistra quanto da destra. Sostenevo che questo era un errore, molto diffuso, ma un errore, perché guardandoli retrospettivamente questi giovani non erano impegnati molto profondamente (in senso liberale). Per cui era strano che al punto di vista liberale venisse attaccato in maniera così pesante dalla sinistra anche perché, come si sa, in America non c'è molta sinistra - non come in Europa -. E quel che avvenne dunque in quel periodo fu che il liberalismo fu identificato con il partito

della guerra. Ci siamo poi trovati un gran numero di altri movimenti, di ispirazione comunitaria, che si presentavano come antiliberali anche a sinistra. Sono convinto che questo non sarebbe accaduto se non fosse stato per la guerra del Vietnam.

Di tutte le tradizioni del socialismo occidentale qual è il principio che le sembra a questo punto più utile per una sinistra dei nostri tempi?

Ritengo che la cosa più utile sia l'eguaglianza.

Quella che lei definisce la versione liberale dell'eguaglianza.

Esatto. Io penso che quello che non dovremmo mai lasciar cadere del socialismo, è l'impegno all'eguaglianza. Il socialismo ha due aspetti: uno è l'impegno all'eguaglianza, l'altro è una visione particolare di come raggiungerla. Questo secondo è costituito da una certa concezione delle istituzioni politiche ed economiche, che non mi ha mai convinto, ma il pericolo è che essendo in declino il socialismo, la gente pensi che anche l'eguaglianza sia in declino; ed è un pericolo perché in Europa queste due idee sono fin troppo strettamente collegate nella opinione diffusa. L'anno scorso a New York avevo un gruppo di studenti ungheresi. «Non vogliamo neppure sentir parlare di eguaglianza», dicevano. «Per noi è il nemico, perché odiamo il comunismo, odiamo il socialismo». Questa mi è parsa una conseguenza terribile del declino del socialismo in Europa orientale. Non credo che durerà, ma questa è la prima idea, la prima mitezza, che l'eguaglianza debba crollare insieme con il socialismo.

Molti liberali americani, Dahl,

Sen, Galbraith, mettono in guardia i Paesi dell'Est contro le molte illusioni che il mercato sia la parola magica capace di risolvere ogni problema. Lei che futuro vede per l'Est europeo?

Non sono granché come indovino. Vedo molti pericoli in Europa orientale. Attualmente mi sembra un posto molto pericoloso, ma quanto mi piacerebbe essere lì. Mi sembra che si presenti una buona opportunità di usare il mercato per quello che essenzialmente è: uno strumento per distribuire risorse della comunità. Mi piacerebbe vedere lo stato utilizzato per ridistribuire i pro-

verso il mercato. Nel determinare il fallimento, secondo lei, ha contribuito di più l'assenza del mercato o l'assenza della democrazia?

Non farei una separazione così netta fra i due elementi: storicamente non si ha l'uno senza l'altro, e a mio parere anche in linea di principio non si ha l'uno senza l'altro. Non si dà autentica democrazia se le decisioni, le macrodecisioni, della comunità non rispondono all'insieme delle opinioni individuali. Se si ha questo, deve esserci un mercato. Ma il mercato e la democrazia non sono la stessa cosa.

Qual è il metodo più giusto per distribuire le risorse economiche nel mondo attuale

fitti di un sistema capitalistico. Questa è la lezione tratta da quanto accaduto con il comunismo. Prima non si aveva eguaglianza, perché non si può avere eguaglianza senza libertà: quei due ideali non sono opposti. Per cominciare quello dell'Est non era un sistema egualitario, era una dittatura, ma non è riuscita a sopravvivere perché, in una comunità, bisogna che vi sia un metodo per distribuire le risorse, se si tratta di una comunità guidata dalle aspirazioni della gente e non da quelle di un piccolo gruppo. È l'unico modo per realizzare questo obiettivo e attra-

verso il mercato. Nel determinare il fallimento, secondo lei, ha contribuito di più l'assenza del mercato o l'assenza della democrazia? Non farei una separazione così netta fra i due elementi: storicamente non si ha l'uno senza l'altro, e a mio parere anche in linea di principio non si ha l'uno senza l'altro. Non si dà autentica democrazia se le decisioni, le macrodecisioni, della comunità non rispondono all'insieme delle opinioni individuali. Se si ha questo, deve esserci un mercato. Ma il mercato e la democrazia non sono la stessa cosa. Non sono la stessa cosa, perché il primo riguarda la sfera economica e la seconda la sfera politica, ma la giustificazione di principio è la medesima per entrambi. Non si può avere un sistema politico di democrazia se non c'è eguaglianza. E se c'è, si deve avere un mercato, perché esso tratta le persone come uguali. Un mercato dice a ciascuno che quello che avrà sarà il risultato delle proprie scelte, delle proprie preferenze, nelle misure del raggiungibile. Questo, per me, vale anche per la democrazia. Per questo ritengo che la democrazia e il mercato siano molto vicini nei principi che li sostengono. Se sono costruiti nel modo giusto sono entrambe istituzioni egualitarie. Infatti, come è possibile avere forme di governo di forte diseguaglianza, per esempio se si ha una tirannia nella maggioranza (il caso più chiaro è quello dell'oppressione delle minoranze razziali) con una minoranza che non ha voce politica. Si può così avere una sorta di democrazia, ma non un'autentica democrazia. Allo stesso modo, se si ha un

Ronald Dworkin, americano, giurista e filosofo del diritto, una vita accademica di visiva esattamente a metà tra New York e Londra, è uno di quegli esponenti del pensiero sociale e politico al quale corrisponde alla perfezione la dizione di «liberale». Si può anzi considerare il principale teorico della versione liberale dell'eguaglianza. In un famoso saggio del 1981 «What is Equality? (The case? l'eguaglianza, pubblicato dal Saggiatore nel libro di diritti presi sul serio) ha sviluppato la sua concezione di una politica liberale orientata al principio che i cittadini dello Stato liberale hanno diritto a essere trattati come uguali. Dworkin non si riferisce, ovviamente, soltanto all'eguaglianza giuridica politica, ma anche alla distribuzione delle risorse. Nella sua visione, fortemente ancorata ai principi di un'economia di mercato (per ragioni di eguaglianza più che di efficienza), il principio cardinale è quello che il governo tratta tutti come uguali, ha cioè verso tutti eguale considerazione e rispetto, e da esso ne deriva un secondo: che il governo tratta tutti egualmente nella distribuzione di alcune risorse e delle opportunità.