

Democrazia e definizioni

GIOVANNI SARTORI

Bologna, Il Mulino, 1957

## Democrazia degli antichi e democrazia dei moderni

\* È chiaro che tutte le condizioni della libertà hanno cambiato; la parola stessa *libertà* non ha il medesimo significato presso gli antichi e presso i moderni... Sarà sempre utile studiare gli antichi, come puerile e pericoloso imitarli » (E. Laboulaye, *La Libertà Antica e la Libertà Moderna*, p. 471)

DEMOCRAZIA È, PER ANTONOMASIA, l'etichetta che riassume la formula politica del nostro tempo. Un regime libero, oggi, lo si contrassegna « democrazia ». Come è chiaro, si tratta di una abbreviazione, diciamo così per brevità. Tuttavia da questo uso sinottico, da questa democrazia « per brevità », sono nate e derivano pericolose semplificazioni storiche e di concetto.

Quando usiamo uno stesso vocabolo siamo portati a credere che pensiamo alla stessa cosa. E una ingenuità che ci possiamo perdonare tra contemporanei, ma che diventa davvero imperdonabile in ordine alla successione delle generazioni e delle epoche storiche. Il termine democrazia è stato coniato due millenni e mezzo fa<sup>1</sup>; e se la parola è restata identica, è piuttosto intuitivo che ha assunto, nel corso di questa sua lunga durata, significati ben diversi: sia perché riferita a realtà affatto dissimili, sia perché investita di idealità nient'affatto identiche. Con l'andar del tempo l'uso denotativo così come l'uso connotativo del vocabolo democrazia si è andato trasformando. Sarebbe

<sup>1</sup> Compare in Erodoto, per quanto egli designi più spesso la migliore forma politica con il termine « isonomia », eguaglianza nella legge. Cfr. M. POHLENZ, *La Liberté Grecque*, Payot, Paris, 1955, p. 36 n.

stupefacente se così non fosse; ma perciò è sorprendente quanto poco si avverta che il concetto di democrazia, oggi, non somiglia affatto a quello riverito nel V secolo a. C. Per quanto gli ideali classici abbiano assunto per noi — con l'umanesimo prima e con il neoclassicismo poi — un valore esemplare, resta sorprendente che ancora nella età del « senso storico » ci avvenga così spesso di sorvolare su due millenni di acquisizioni storiche, sino al punto di proiettare avanti a noi quasi fosse una finalità avvenire quel che è soltanto una esperienza scontata di un mondo che non è più.

La democrazia antica ha per referente la *polis*, che non è affatto una « città-stato » — come abbiamo preso l'abitudine di ribattezzarla — ma è la « città-comunità », una città non costituita in ciò che oggi diciamo Stato<sup>1</sup>. E la

<sup>1</sup> Proprio in tema di « nome dello Stato » lo Jellinek avvertiva che « la storia della terminologia di una scienza è strettamente legata alla storia della scienza stessa. Tra termine e concetto si verifica una ininterrotta ripercussione. Spesso, la parola ha additato la via a tutta la scienza di un popolo e di un'epoca. » (*La Dottrina Generale dello Stato*, vol. I, tr. it. Soc. ed. Libraria, Milano, 1921, p. 291). Ma come non avvertire, allora, che interpretando il nome « Stato » in un mondo che non lo usava né conosceva, se ne sviano i termini e i problemi? L'etimo *status* è, di per sé, del tutto insignificante, designa solo una situazione qualsiasi. Quando il termine è entrato nell'uso, in Italia, fu nelle espressioni « Stato di Firenze », « Stato di Venezia », etc., e per la necessità di caratterizzare in qualche modo le formazioni politiche per le quali la terminologia medievale (*regnum, imperium*, o *Città*) era manifestamente inadeguata. E Machiavelli che registra per primo quest'uso nelle parole iniziali del *Principe*: « Tutti gli Stati, tutti e' domini che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini sono... o repubbliche o principati ». Oltre allo Jellinek, già cit. (vol. I, cap. V, pp. 291-301), vedi: O. CONDORELLI, *Per la Storia del Nome "Stato" (Il Nome "Stato" in Machiavelli)*, in « Archivio Giuridico », 1923, vol. V, pp. 223-235, e vol. VI pp. 77-112; e la voce « Stato » curata dal Battaglia nell'*Enciclopedia Italiana*, ripubbli. in F. BATTAGLIA, *Scritti di Teoria dello Stato*, Giuffrè, 1939. Per le definizioni dello Stato si consulta ancora con profitto A. BRUNIALTI, *Lo Stato Moderno*, Pref. vol. VII, « Biblioteca Scienze Politiche », UTET, 1891, pp. XXV-XLII.

mocratico è fondato sulla personale partecipazione dei cittadini al governo della loro città: è la democrazia della *polis* e delle sue imitazioni medioevali. Nel secondo caso un regime democratico è invece affidato ai meccanismi rappresentativi di trasmissione del potere, e più esattamente a dei sistemi elettorali connessi con determinate strutture costituzionali: e gli Stati democratici moderni sono tutti di tipo rappresentativo.

A prima vista la «partecipazione» può sembrare più soddisfacente e anche più sicura che non la «rappresentanza», dal che si può ricavare la convinzione che la democrazia diretta sia più autentica e migliore di quella indiretta. Dico a prima vista perché le testimonianze storiche suggeriscono tutt'altra evidenza, e sta di fatto che le *polis* ed i comuni medioevali hanno vissuto una estenza effimera e turbolenta. Il che non è senza significato perché la *polis* era per molti rispetti un laboratorio ideale per una esperienza confinata nell'ambito dei puri e semplici principii democratici: non solo le dimensioni della città antica erano piccolissime<sup>1</sup>, ma i cittadini vivevano, per così dire, in simbiosi con la loro città, cui erano avvinti da un comune destino di vita e di morte. Nondimeno la democrazia come partecipazione si rivelò assai fragile nello stesso irripetibile terreno di cultura in cui fece le sue prove, in quella piccola comunità tutta legata, cementata da un *ethos* indifferenziatamente religioso morale e politico, che fu la *polis*.

Non scordiamo che Aristotele, buon osservatore e testimone delle vicende che portarono al tracollo delle

<sup>1</sup> Si calcola che la popolazione maschile di Atene città fosse, nell'età di Pericle, di 30-35.000 cittadini liberi adulti. Cfr. W. WARDE FOWLER, *The City State of the Greeks and Romans*, Macmillan, London (ult. ed.), 1952, p. 167. Vedi anche i più elaborati contee di ALFRED E. ZIMMERN, *The Greek Commonwealth*, Oxford Clarendon Press, 1911, pp. 169-174.

democrazia dei moderni che si organizza in Stato, e più precisamente in uno Stato territoriale avente dimensioni extra-cittadine esteso a vastissime collettività. Sono referenti altrettanto diversi — la *polis* e lo Stato — quanto è diverso un fiume dall'oceano, e che pongono problemi tanto simili quanto quello di costruire una zattera o invece un transatlantico.

Né la diversità tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni è posta soltanto dal fatto che esse rispondono a situazioni dimensionali, e cioè di estensione geografica, di numeri e di varietà demografica del tutto incomparabili.

La differenza non è solo nei congegni e negli atrezzi che si rendono necessari per fronteggiare situazioni così eterogenee: la differenza è anche negli obiettivi e nei valori. I moderni vogliono un'altra democrazia, vale a dire il loro ideale di democrazia non è affatto quello dei Greci. E anche per questo rispetto sarebbe stupefacente se così non fosse. In duemila e passa anni la civiltà occidentale ha arricchito o comunque modificato e articolato i suoi obiettivi di valore: c'è stato di mezzo, a dire in brevissimo, il cristianesimo, l'umanesimo, la riforma, il giusnaturalismo, il liberalismo. Come pensare che dicendo democrazia, oggi, si perseguano gli stessi scopi e la stessa idealità che ne ebbero i Greci? Come non avvertire che la democrazia incarna per noi moderni dei valori che i Greci non conoscevano?

\* \* \*

L'esperienza storica ha prodotto e collaudato due tipi di democrazia: (1) la democrazia diretta, vale a dire la democrazia come *partecipazione*; (2) la democrazia indiretta, vale a dire la democrazia rappresentativa. La prima è un esercizio in proprio e in questo senso diretto del potere, laddove la seconda è un sistema di controllo e di limitazione del potere. Nel primo caso un reggimento de-

libertà antiche, ha classificato la democrazia tra le costituzioni pervertite, tra le forme degenerative di *politia*<sup>1</sup>. E mentre Pericle, nella sua celebre orazione funebre<sup>2</sup>, aveva definito la democrazia un « governo dei molti », Aristotele ebbe invece a definirla un « governo dei pochi »<sup>3</sup>: e questo passaggio non è semplicemente frutto dell'ovvia implicazione logica che i più sono al tempo stesso i meno abbienti<sup>4</sup>. No: in quella ridefinizione — che diremmo oggi sociologica o economicistica — si riprecchia proprio la parabola della democrazia greca.

Nel IV secolo la lotta politica si era polarizzata, nelle *polis*, tra questi due estremi: o governano i ricchi nel proprio interesse (è la costituzione che Aristotele chiama oligarchica), o governano i poveri nel loro: e questa era la democrazia che Aristotele aveva sott'occhio. Il fatto che lo Stagirita abbia definito la democrazia un « governo dei poveri a proprio vantaggio » continua a stupirci per la sua singolarità, o anche per il suo sapore di attualità<sup>5</sup>. In verità Aristotele arriva a quella definizione cruda e senza

<sup>1</sup> La *politia* era per Aristotele la costituzione per antonomasia. Cfr. *Politica*, 1279 a.

<sup>2</sup> Più esattamente, è l'epitafio funebre del Pericle tuccideo per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso (431). Cfr. *La Guerra del Peloponneso*, ESI, Napoli, 1952, pp. 174-180.

<sup>3</sup> Cfr. *Politica*, 1279 e 1280. Anche Platone aveva osservato di passata nella *Repubblica*: « la democrazia ha origine quando la vittoria resti in pugno ai poveri. » (357 a).

<sup>4</sup> Aristotele avverte espressamente che questa è una concomitanza puramente accidentale. Cfr. *Politica*, 1290 a, 1290 b.

<sup>5</sup> La definizione aristotelica non è già la definizione di Marx? Quella che Aristotele denomina costituzione oligarchica è quanto Marx ripresenta come democrazia borghese; e il governo dei poveri nell'interesse dei poveri, e cioè del proletariato a vantaggio proprio contro la borghesia, è appunto l'ideale che Marx profetizza nel futuro, quella che Marx considera la vera democrazia. La differenza è che mentre sotto la caratterizzazione di « governo dei poveri » Aristotele sconta il tracollo del malgoverno del proletariato ateniese, Marx ne fa l'ideale avvenire dell'ottimo governo.

peritarsi della democrazia perché, molto semplicemente, ricapitolata *ex postfacto* sulle prove della lotta di classe in Grecia. E non c'è nulla di sorprendente in quell'esto.

Si deve avvertire che l'autogoverno, quello vero, quello che praticavano i Greci, comporta una totale devozione del cittadino al pubblico servizio: governarsi da sé vuol dire passare la vita governando. « Il cittadino... si dava per intero allo Stato; gli dava il sangue nella guerra, il tempo nella pace; non aveva libertà di lasciar da parte gli affari pubblici per occuparsi dei propri... doveva piuttosto trattare questi per lavoro a profitto della città »<sup>1</sup>. Questo è il punto: l'assorbente politica richiesta dalla condizione in proprio dei pubblici affari crea un profondo e insanabile squilibrio tra le varie necessità e funzioni della vita associata, poiché a una ipertrofia della vita politica corrisponde inevitabilmente l'atrofia della vita economica.

Di tanto questa democrazia si perfezionava, di altrettanto i suoi cittadini diventavano più poveri. Né la *polis* greca aveva modo di sfuggire al circolo vizioso nel quale si aggirava, che era di cercare un rimedio politico al malessere economico, di provvedere con la confisca delle ricchezze alla insufficiente produzione di ricchezza. La democrazia antica era fatalmente destinata a naufragare nella lotta di classe tra ricchi e poveri, proprio perché allevava solo un animale politico e non anche un *homo oeconomicus*.

Così considerata, l'esperienza greca ci aiuta a capire, per contrasto, che i sistemi « indiretti » di governo offrono vantaggi che siamo troppo inclini a sottovalutare. Il vantaggio tecnico, diciamo, è che i tipi di governo indiretto sfuggono più facilmente a radicalizzazioni elementari. Intendo dire che un governare filtrato da immumerevoli inter-

<sup>1</sup> FUSTEL DE COULANGES, *La Città Antica*, tr. it. Laterza, 1925, vol II, p. 152. Si legga per una vivida descrizione della « mole di lavoro che questa democrazia esigeva dagli uomini » tutto il cap. XI del II vol., pp. 143-153.

« mediazioni, strutturato in modo da « mediare » la lotta politica, da sottoporre l'iter delle risoluzioni potestative a infiniti passaggi, da togliere immediatezza all'esercizio del potere, costituisce un importante coefficiente di stabilizzazione del *modus vivendi* democratico. Per questo rispetto si potrebbe sostenere che il senso dell'evoluzione da forme dirette a forme indirette di governo è molto simile al progresso che si compie nel settore del diritto quando si arriva alla mediazione processuale dei conflitti intersoggettivi. È vero che oggi si sente riparlare di « governo dei poveri contro i ricchi », ovvero di « governo dei ricchi contro i poveri ». Ma se formule siffatte sono tornate in auge è perché sono comode semplificazioni ad uso bellico, e non perché questa sia una descrizione ammissibile del funzionamento dei nostri esperimenti democratici.

Ma questo non è tutto, e nemmeno direi che è l'essenziale. Il vantaggio sostanziale è che la formula del « controllo sul potere » libera per i servizi non-politici della vita associata quell'enorme quantità di tempo e di energie che la formula della « partecipazione diretta » all'esercizio del potere avoca invece alla sola gestione della *res publica*. Noi torniamo a parlare, oggi, di democrazia diretta; ma evidentemente parliamo di qualcosa di cui non solo non abbiamo alcuna esperienza, ma sulla quale non ci soffermiamo nemmeno a riflettere. Chi invoca una umanità tutta dedita ad amministrare il proprio destino non sembra rendersi conto del fatto che la partecipazione — se vuol essere efficace e non polverare negli occhi — richiede quello sviluppo ipertrofico delle mansioni politiche a scapito di tutte le altre che faceva dire a Aristotele che l'uomo che deve lavorare per vivere non può essere cittadino: rischierebbe dunque di riaprire il circolo vizioso di una miserabile povertà la soluzione del problema (economico) del benessere.

Non è dunque tanto sicuro, ad un secondo esame, che una democrazia diretta sia più soddisfacente di quella rappresentativa; all'opposto sembra altamente probabile che la spasmodica politicizzazione della vita dell'uomo richiesta dal governarsi in proprio, apra problemi che il *furor politicus* non può poi risolvere<sup>1</sup>.

Comunque sia, il fatto è che le due formule non sono alternative tra le quali optare per inclinazione personale. La tipologia in questione è una tipologia storica che risponde a situazioni del passato e non del presente. È vero che una sorta di partecipazione diretta esiste anche nel mondo contemporaneo, ove si afferma nella pratica del *self-government*, dell'autogoverno locale. Ne è espressione la dottrina del decentramento democratico, e questo è proprio l'ideale perseguito dalla democrazia pluralista<sup>2</sup>. E si intende che la democrazia in senso sociale è tutta altro-

<sup>1</sup> Viene il sospetto che questa perplessità abbia colto anche Rousseau. Ricordando che presso i Greci « erano gli schiavi che lavoravano », poiché « il gran daffare [del popolo] era la propria libertà », R. esclamava: « Che! La libertà non si mantiene che poggiando sulla servitù? Forse. I due eccessi si toccano... ». Evidentemente Rousseau era entrato assai bene nel meccanismo della democrazia diretta; e per suo conto usciva dall'imbarazzo osservando che la Città dovrà essere « molto piccola », lasciando intendere che, forse, a questa condizione il cittadino avrebbe potuto occuparsi delle proprie libertà avendo anche tempo per il resto, senza cadere nella « condizione infelice » per la quale « non si può conservare la propria libertà che a spese di quella altrui, e nella quale il cittadino può essere perfettamente libero solo quando lo schiavo sia perfettamente schiavo ». (*Contratto Sociale*, III, 15).

<sup>2</sup> Per pluralismo si intende, in generale, quella corrente di pensiero che si oppone alla teoria della sovranità dello Stato, e che ne nega il carattere « Sovrano » per rivendicare l'eguale diritto di tutte le associazioni e organizzazioni nelle quali si articola la vita associata. Il pluralismo politico è tipicamente rappresentato dalla dottrina inglese, con E. Baker, G. D. H. Cole, S. G. Hobson, A. D. Lindsay e Laslett; il pluralismo giuridico ha trovato i suoi maggiori esponenti nel Duguit e nel Gurwitsch. Vedi per tutti ERNEST BAKER, *Principles of Social and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

E dunque la partecipazione è possibile solo *intra moenia*, nell'ambito di limitatissime estensioni territoriali, tra presenti. Non ci può essere partecipazione a distanza, tra assenti. La formula della partecipazione risulta perciò insensibile. La formula della partecipazione risulta perciò insensibile. La formula della partecipazione risulta perciò insensibile.

Sia chiaro: quando diciamo che vi sono due tipi di democrazia, o come esercizio diretto del potere o come sistema di controllo e di limitazione del potere, non parliamo affatto di sistemi interscambiabili, ma piuttosto della soluzione moderna di un problema lasciato insoluto dagli antichi. E chi richiede per lo Stato moderno la formula della democrazia diretta opera una scelta in un vuoto storico, optando per una alternativa fittizia e inesistente<sup>1</sup>. Si può continuare a pensare, se si vuole, che la partecipazione sarebbe più soddisfacente che non la rappresentanza, e si potrà magari dire che i moderni, per realizzare la democrazia, hanno dovuto accontentarsi di una minor democrazia. Si può mettere anche così: ma vorrei osservare che se i moderni pretendono meno dalla democrazia letterale — e cioè dal potere popolare — essi pretendono infinitamente di più dalla liberal-democrazia, e cioè da quell'altra

<sup>1</sup> In sostanza le vestigia della vera democrazia diretta sopravvivono solo nei *Landesgemeinden* più piccoli, patritiaci e, direi quasi, pastorali di Glarus, Appenzell e Unterwalden. Vale osservare che Glarus, il più grande dei tre cantoni, conta in tutto 35.000 abitanti, laddove già al tempo di Rousseau la Francia ne contava circa 25 milioni. Vedi M. BARTOLI, *Les Institutions de Democratie Directe en Droit Suisse et Comparé Moderne*, Paris, 1932; e in generale W. E. RAFFARD, *The Government of Switzerland*, Van Nostrand, N. York, 1936.

lata attorno a piccole comunità e fondata sulla vitalità di gruppi partecipati. Tuttavia questi organismi sono sottoposti e condizionati, nel mondo moderno, alla sovranità di una democrazia politica che non è una democrazia diretta<sup>1</sup>.

Il fatto è che la democrazia come partecipazione diretta è possibile in certe condizioni e non in altre; e correttamente è possibile in quelle condizioni nelle quali la partecipazione è impossibile. La partecipazione sia in ragione della prossimità e dei piccoli numeri. Più aumentano le distanze, di altrettanto diminuisce la partecipazione: poiché questa non può essere *presunta*, richiede una presenza effettiva.

<sup>1</sup> Cfr. contra GIUSEPPE RENSI, *Gli « Anciens Régimes » e la Democrazia Diretta*, Colombi & C., Bellinzona, 1902, che merita ricordare, se non altro, perché è uno dei non molti scritti della nostra letteratura sulla democrazia. (Il vol. ha avuto una 3.ª ed. a Roma nel '26 con il titolo *La Democrazia Diretta*; è stato ripubblicato nel '46, a Milano, con qualche mutilazione, ancora con un nuovo titolo: *Governi di ieri e di domani*). Il Rensi parla di « forme modernissime di democrazia diretta » (p. 35) intendendo per queste il referendum e il diritto di iniziativa e di revisione popolare, laddove usa il termine « democrazia pura » per la genuina democrazia diretta, e cioè per « quei sistemi in cui il popolo non ha assemblee che lo rappresentano, ma gestisce i suoi affari... come nei Cantoni svizzeri, a *Landesgemeinde* » (p. 11). La distinzione tra democrazia « pura » e « diretta » mi sembra inaccettabile, almeno ai fini per i quali il Rensi l'utilizza: dimostrare che l'introduzione del referendum e dell'iniziativa popolare abbia la virtù di trasformare un sistema rappresentativo (assimiliato addirittura all'*Ancien Régime*), in uno diretto. Sulla scala dei « governi di domani » cui allude il R., il referendum e l'iniziativa popolare rischiano di valere come pure e semplici prove di forza delle organizzazioni di partito che le promuovono. E parlare di democrazia diretta per via di quegli istituti (come sovente si continua a fare, anche se limitatamente a una meta « integrazione » diretta della democrazia rappresentativa), è solo proiettare nel futuro una ingenuità del Bryce, e le illusioni della scuola rousseauiana e del Considerant; e torna più alcuna esperienza di vera democrazia diretta — o « immediata », come diceva Max Weber — ce ne facciamo una idea tanto inadeguata quanto ingannevole.

terminare le rispettive caratteristiche del concetto moderno e di quello classico. Ma dal momento che si tratta di una distinzione davvero essenziale, il fatto che sia discussa è semmai una ragione di più per tornare ad esaminarla.

La posizione estrema, lungo la linea che potremmo dire Constant Tocqueville Laboulaye, è forse quella assunta dal Fustel de Coulanges quando dichiarava: «Laver creduto che nelle città antiche l'uomo godesse della libertà è il più strano errore di quanti se ne possono commettere. Egli non ne aveva la più lontana idea...». Aver diritti politici, votare, nominare magistrati, poter essere arconte, ecco ciò che si chiamava libertà; ma non per questo l'uomo era meno asservito allo Stato<sup>1</sup>. La logica di questa negazione si può riassumere in questo argomento: se misurati alla stregua dei moderni, gli antichi non erano liberi, e più esattamente non erano liberi alla stregua del nostro concetto di libertà individuale.

Storunatamente, dire «libertà individuale» è troppo vago. E se non si precisa meglio questo concetto, ricorgerà sempre l'obiezione: come sostenere che la libertà individuale sia restata ignota ai Greci? Obiezione del tutto legittima, perché è fuori di dubbio che la civiltà greca, specie se pensiamo ad Atene, fu una ricca, molteplice, vitale esplosione dello «spirito individuale». È davvero difficile negare che, in senso generale, la civiltà antica non sia stata tipicamente individualistica. Senonché quel che

Bobbio, *Politica e Cultura*, Einaudi, 1955, pp. 248-49). Vedi anche Guido Calocero, in *Saggi di Etica e di Teoria del Diritto*, Laterza, 1947, pp. 56-73.

<sup>1</sup> *La Città Antica*, op. cit., vol. I, p. 325, e vedi tutto il cap. XVIII. La secca negazione del F. era indirizzata alla *History of Greece* del Grote (1856), che aveva descritto la polis come il baluardo della libertà individuale. Nella dottrina tedesca la posizione del Fustel fu seguita dallo Stahl, dal von Mohl e dal Bluntschli: vedi lo per Paris, 1877, spec. p. 31 e 48-50.

cosa che essi dicono democrazia. Perché la differenza tra le due formule non è soltanto posta dal referente: la differenza — avvertivo — è anche e soprattutto di ideali.

Quando si dice «partecipazione al potere» non si dice necessariamente libertà individuale. Dalla mia infinitesimale aliquota di potere — che è il potere di concorrere assieme a tutti alla formazione di regole imperative alle quali sarò sottoposto — non si ricava la mia libertà nei confronti del potere. Quando si dice, invece, controllo e limitazione del potere non è solo che si pretende di meno per ottenere di più; è che si tenta di risolvere un problema che per i Greci non esisteva, e cioè di risolvere il problema dell'oppressione dell'uomo sull'uomo rivendicando per ognuno la sua individuale libertà. Tutto questo esorbita dalla democrazia degli antichi, che per noi si residua perciò ad essere solo una democrazia incompleta, insufficiente, embrionale: tale perché soltanto democrazia.

\* \* \*

Tra l'ideale greco e quello contemporaneo di democrazia corre esattamente la differenza che passa tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Vero è che questa differenza è controversa<sup>1</sup>, poiché non è facile de-

<sup>1</sup> La questione fu aperta da Benjamin Constant, con il discorso letto nel 1819 all'Ateneo di Parigi: *De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes*. L'influsso della cultura hegeliana ha fatto sì che in Italia l'opposizione segnata dal Constant non sia stata bene intesa. Il De Ruggiero, scrivendo nel '25 la sua *Storia del Liberalismo Europeo*, accede con troppa facilità alla critica portata al Constant dallo Jellinek (cfr. ivi p. 177); e seppure il Croce nel '31 ebbe a rivalutare il Constant, osservando che il problema «è singolarmente immeschinato o addirittura vanificato nella trattazione che intorno alla differenza tra libertà antica e moderna dà il Jellinek nella sua *Allgemeine Staatslehre*» (cfr. *Etica e Politica*, Laterza, 1943, p. 296), tuttavia anche Croce — come ha rilevato Norberto Bobbio — si è lasciato sfuggire l'essenziale del pensiero di Constant. (Cfr. NORBERTO

Constant e gli altri hanno inteso negare e tutt'altra cosa: e cioè che il mondo greco abbia conosciuto quel concetto di libertà del singolo che si può riassumere nella formula del «rispetto dell'individuo-persona». Il rispetto dell'individuo-persona come tale è infatti una acquisizione successiva, di origine cristiana e di elaborazione giusnaturalistica e liberale. E il concetto di libertà (politica) individuale che essa porta con sé è la teoria dei «diritti personali». Quando si afferma che i Greci non conoscevano la libertà individuale si vuol dire questo: che essi non conoscevano quell'idea di valore espressa dal rispetto dell'individuo-persona, che ha trovato la sua concreta tutela nella «difesa giuridica» e nel sistema dei diritti personali<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. questa messa a punto del Niehbur: «Se il protestantesimo costituisce il punto terminale di innalzamento dell'idea di individualità nel quadro della religione cristiana, il Rinascimento è la vera culla... dell'individuo autonomo... Il Rinascimento si è atteggiato a resumatore della classicità... ma il pensiero classico non aveva la passione dell'individuo quale si manifesta nella Rinascenza. Il fatto è che utilizzava una idea che poteva germinare soltanto sul terreno del Cristianesimo. E trapianta questa idea nel contesto del razionalismo classico, per produrre un nuovo concetto di autonomia individuale che era ignoto tanto alla classicità quanto al Cristianesimo». (REINHOLD NIEHUR, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's, N. York, 1941, p. 61).

<sup>2</sup> Nessuno contesta dunque che al greco non restasse una libertà individuale intesa come «spazio privato» sussistente di fatto. Quel che il mondo classico non conosceva era la nozione di uno spazio privato come proiezione della persona, e sfera etica prima ancora che giuridica. Giova osservare che il latino *privatus* ha un significato negativo, «privativo», inteso a connotare una esistenza incompleta e difettiva rispetto alla comunità. Il greco *idion* (privato) in contrapposto a *koinon* (l'elemento comune) ha ancora più nettamente il senso di «privazione»: *idios* è termine spregevole, indica chi non è *poietes*, cioè l'uomo che si interessa solo a sé, l'uomo volgare, l'ignorante (il senso difettivo nel quale l'adoperò il Cusano).

«Una morale privata — ha scritto Werner Jaeger — distinta da questa [l'etica dello Stato] è per i Greci una idea assurda. È necessario astrarre qui del tutto dal nostro concetto della coscienza personale.» (*Paideia*, tr. it. La Nuova Italia, 1936, p. 482). Lo stesso

Il fatto che un prepotente istinto individualistico travesti tutta l'esperienza della democrazia di tipo ateniese, non smentisce dunque l'asserzione che l'individuo vi restava indifeso e in balia della collettività. Perché quella democrazia non aveva affatto il rispetto degli individui: piuttosto è stata caratterizzata dal sospetto verso gli individui. Diffidente e gelosa di ogni personalità eminente, volubile nei suoi riconoscimenti e spietata nelle sue persecuzioni, era un ordine politico nel quale l'ostracismo non costituiva una punizione ma una precauzione, era una democrazia che bandiva Ermodoro da Efeso — e gli esempi si potrebbero moltiplicare — perché non intendeva permettere che uno dei suoi cittadini fosse migliore degli altri. E nella formula antica l'individuo si trovava in una posizione insicura e precaria perché — come ha osservato il Laboulaye — «unica garanzia del cittadino è la sua partecipazione al governo»; e questo spiega, egli soggiungeva, «come mai presso i Greci e i Romani si passasse senza gradazione dalla massima libertà alla più severa schiavitù»<sup>1</sup>.

Giova ancora precisare che coloro che disputano intorno alla libertà degli antichi, molto spesso si contraddicono semplicemente perché non mettono in chiaro di «quali Greci» stiano parlando. È evidente che se ci riferiamo a Atene, e in particolare all'Atene Periclea idealizzata da Tucidide, il giudizio negativo non è pertinente.

Jellinek, dopo aver criticato la tesi del Fustel (cfr. *Doctrina Gen. dello Stato*, op. cit., vol. I, p. 542 sgg.) conclude: «Nell'antichità non si è mai pervenuti a riconoscere senz'altro l'uomo come persona... Soltanto il secolo XIX ha... procurato una generale vittoria al principio: "l'uomo è una persona"» (p. 573 e 574). Conclusione e ammissione che lascia intendere come la svalutazione dell'opposizione segnata dal Constant viene soprattutto dal fatto che si era spento il senso e l'interesse al problema.

<sup>1</sup> E. LABOULAYE, *La Libertà Antica e la Libertà Moderna*, (1868), tr. it. in «Biblioteca Scienze Politiche», UTET, 1890, vol. V, p. 472.



È vero che, anche in quest'ordine di generalizzazioni, il caso di Atene non può essere assimilato a quello di Sparta. Si deve tuttavia avvertire che l'attenzione del pensiero politico è più concentrata su Sparta che non su Atene. È questo perché in Rousseau, in quel terribile semplificatore che fu l'abate Mably, e poi in tutta la tradizione rousseauiana, il prototipo è proprio Sparta. Paradossalmente è l'esempio dorico che ha fornito il modello ai rissumatori moderni della democrazia « pura »<sup>1</sup>.

Qual'era dunque l'idea classica e, in generale, la forma antica di democrazia? È presto detto: per i Greci democrazia era soltanto quel sistema di governo nel quale le decisioni sono collettive. Pertanto l'idea classica di democrazia non lasci alcun margine di indipendenza e non conceda nessuna sfera di protezione al singolo, ma anzi lo dissolva e risolveva senza residuo in sé. « Ateniesi e Romani erano liberi, vale a dire — precisava Hobbes — le loro città erano libere »<sup>2</sup>. La polis è sovrana in quanto e perché gli individui le sono interamente soggetti: libera era la città, non necessariamente i cittadini.

Quando Aristotele definiva l'uomo un animale politico non ne indicava solo un attributo: intendeva proprio determinare l'essenza. Per il Greco l'uomo è il po-

<sup>1</sup> Con queste precisazioni non pretendo dirimere la *querelle* su la libertà degli antichi e del moderni. Tra l'altro la diversità dei giudizi è legata al diverso tipo di interesse che si porta al mondo classico. Gli specialisti, e in generale coloro che sentono maggiormente il richiamo estetico della greca, saranno sempre portati a cercarvi un « modello », e perciò saranno sempre tentati di « avvicinare » quel passato al nostro presente. Viceversa, chi guarda ai Greci in una prospettiva politica non è solo interessato a mettere in evidenza la scoperta greca della democrazia, ma anche a cavarne un « monito »: e di conseguenza la preoccupazione diventa di ristabilire le « distanze ». Ma, se abbiamo cura di scontare queste variazioni, molte contraddizioni si rivelano apparenti.

<sup>2</sup> *Leviatano*, cap. XXI.

In primo luogo Atene non è Sparta, anzi ne è il contrario. Come ha scritto Plutarco, « ad Atene ciascuno poteva vivere a sua guisa; a Sparta ciò non era consentito a nessuno »<sup>1</sup>. Se d'altra parte l'esperienza greca viene fermata nell'età di Pericle, si può persino arrivare a consentire con l'affermazione del Glotz: « All'epoca di Pericle, la vita politica di Atene rivela un equilibrio perfetto tra i diritti dell'individuo e la pubblica potestà. La libertà individuale è assoluta... »<sup>2</sup>.

A prima vista l'asserzione del Glotz sembra smentire recisamente quella prima richiamata del Fustel de Coulanges: ma solo a prima vista, poiché i due giudizi non sono portati sullo stesso oggetto. E il giudizio muta non appena si cambia panorama? Quando si afferma che il cittadino antico non godeva, come tale, di quella « indipendenza » e « sicurezza » che noi diciamo libertà, il giudizio è portato non sull'attimo felice dell'Atene di Pericle, ma su tutta quanta l'esperienza greca, e in particolare su tutta la traiettoria degenerativa delle democrazie antiche.

<sup>1</sup> Cfr. PORLENZ, *La Liberté Grecque*, op. cit., p. 40. Richiamando l'epitafio di Pericle il Pohlenz mette giustamente in rilievo che « punto per punto la descrizione di Pericle segna il rovescio del Kosmos spartano. In quest'ultimo regna la coercizione, e l'individuo è recluso tutto quanto dallo Stato; a Atene regna una libertà che non serra l'individuo il meno possibile » (ivi).

<sup>2</sup> G. GLOTZ, *La Città Greca*, tr. it., Einaudi, 1948, p. 157. Il Glotz però esagera. Cfr. contra il giudizio generale dello Jäger, che vale anche per Atene: « La polis quale totalità della comunità civile è molto; ma può anche esigere il massimo. Essa si impone senza riguardo alcuno agli individui e imprime loro il proprio suggello... Il valore dell'individuo e della sua condotta si misura esclusivamente in ragione del vantaggio o del danno della polis. » (*Paldera*, op. cit., p. 179).

<sup>3</sup> Lo stesso giudizio del Glotz diventa ben diverso non appena si arriva al IV secolo. Se il popolo era re — egli scrive — ora è tiranno, poiché « verrà applicato sino alle sue estreme conseguenze il principio "il popolo ha diritto di fare quel che gli piace"... » e sovrano financo nelle leggi... » (*La Città Greca*, cit., pp. 163-164).

*lites*, dire uomo significa dire cittadino della sua *civitas*.<sup>1</sup> E che i Greci partivano dalla *polis* per arrivare ai *polites*: di conseguenza l'individuo è sussunto nella sua città, esattamente come un organo appartiene al suo organismo. E qui si ritrova l'opposizione di fondo tra la concezione degli antichi e dei moderni.

Noi pensiamo che l'uomo sia *piu* che non il cittadino di uno Stato. La qualità è il valore di « persona umana » non è riassorbita nella cittadinanza o politica: o, meglio, non si risolve nella sua « statualità ». L'uomo, per noi, non è semplicemente la pertinenza di un organismo politico o di un qualche *plenum* collettivo. Perciò quel che poteva riuscire indifferente agli antichi a noi preoccupa invece molto. Che l'esercizio del potere sia collettivo e venga demandato a una qualche totalità sovra-individuale non basta a risolvere i nostri problemi. Perché la democrazia moderna è chiamata a fungere da garanzia e da presidio di una libertà dell'individuo-persona che non intende per nulla risolversi, come diceva Constant, nella « soggezione dell'individuo al potere dell'insieme ».<sup>2</sup>

Queste considerazioni possono essere ricondotte — in sostanza — a una avvertenza molto ovvia e elementare: che per capire l'idea greca di democrazia dobbiamo cancellare dalla nostra mente tutto ciò che vi è stato aggiunto dopo. E una volta compiute tutte le necessarie sottrazioni si resterà un concetto etico-politico di libertà che non significa più nulla per noi, salvo che per illusione e insufficiente scienza ottica. Non perdiamoci in minuzie e dettagli secondari. Non è che gli antichi conoscevano la libertà politica

<sup>1</sup> *Politeusthai* non vuol dire solo partecipazione all'esistenza della città, significa senz'altro vivere. (Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., p. 185).  
<sup>2</sup> B. CONSTANT, *Della Libertà degli Antichi Paragonata a quella dei Moderni*, tr. it., in « Biblioteca di Scienze Politiche », loc. cit., vol. V, p. 455. È ripubblicato in ed. Atlantica, Roma, 1945.

e non la libertà civile, o magari viceversa: è che la loro idea di libertà civile, politica, giuridica, individuale o quant'altro, non è la nostra. Non può essere la nostra perché tra gli antichi e noi intercorrono quelle acquisizioni di valore che ci separano storicamente da loro.

\* \* \*

Per il fatto che siamo tornati a adottare un termine greco è molto naturale pensare che tra la democrazia antica e quella moderna non debba correre soluzione di continuità. Il ragionamento è che se diciamo di nuovo democrazia è evidentemente perché si intende che la nostra democrazia non è nata *ex novo*, ma rinasce sul ceppo antico, nuovo frutto di uno stesso seme. Non contesto che continuità ci sia: ma assai meno di quanta non sia indicata dall'omonimia. Purtroppo abbiamo la cattiva abitudine di ribattezzare, seguendo la moda, le fattispecie storiche; e nel nostro caso siamo soliti ribattezzare con il nome di democrazia quelle costituzioni che erano dette invece — ai loro tempi e da chi le praticava — *Repubbliche*. È una cattiva abitudine perché dire democrazia non è lo stesso che dire repubblica<sup>1</sup>. Semaniticamente parlando *res publica* esprime l'idea di una « cosa di tutti », e cioè rende una idea diversa e assai meno definita che quella di « cosa del popolo ». *Respublica* designa un sistema politico equilibrato

<sup>1</sup> Le due nozioni si erano storicamente divaricate a tal punto che, nel 1795, Kant criticava severamente coloro che avevano cominciato a « confondere la costituzione repubblicana con quella democratica », osservando che — quanto all'esercizio del potere — ogni regime è « repubblicano o dispotico », e che la democrazia, nel senso proprio della parola, « è necessariamente un dispotismo ». (Cfr. « *Articoli Definitivi per una Pace Perpetua tra gli Stati* », nel vol. *Progetti per la Pace Perpetua* a cura di Carlo Curcio, Colombo ed., 1946, pp. 118-19). Il passo è sintomatico perché Kant aveva salutato con favore la rivoluzione francese; e d'altra parte il suo giudizio sulla democrazia come dispotismo è, a rigor di logica, ineccepibile.

diffuso e uniformemente distribuito nelle sue parti, la cui finalità, prescrittivamente parlando, è più moderata o assai meno avanzata che non quella di democrazia.

Nel soprannettere e ritrascrivere la sigla « democrazia » là dove era scritto « repubblica » abbiamo creato una fittizia continuità storica, che trascura di rilevare come nella ritarsi al concetto di repubblica la civiltà occidentale abbia ripiegato su un ideale più misurato e prudente dell'altro, intermedio, starei per dire, tra l'estremo della « cosa di uno solo » e il suo rovesciamento nella « cosa del popolo ». Così una arbitraria uniformità terminologica ci nasconde proprio quel che importa capire, e cioè quanto sia radicale la frattura che divide il tentativo antico dalla rinascita moderna. Il fatto che il vocabolo democrazia per più di due millenni sia praticamente scomparso dall'uso apprezzativo e dal vocabolario politico ufficiale non è senza significato. Come mai un bandiera che sappiamo quanto possa riuscire prestigiosa ha subito una così lunga eclissi storica? Ancora in sul finire del '700 i costituenti di Filadelfia non pensavano a una democrazia, e la Costituzione di quella che sarebbe diventata la prima democrazia moderna era per i suoi estensori non una Costituzione democratica ma una Costituzione repubblicana<sup>1</sup>. Anche la rivoluzione francese aveva in mente l'ideale

<sup>1</sup> Cfr. *Il Federalista*, tr. it. Nistri-Lischi, Pisa, 1955, nn. 1, 9, 10, 37, 70, e spec. il *Federalist Paper* n. 10. Hamilton e Madison chiamavano « repubblica » il sistema rappresentativo, e « democrazia » la democrazia diretta. Su quest'ultima, definita « una società di pochi cittadini che si riuniscono e amministrano di persona la cosa pubblica », Madison riferiva una opinione comune quando scriveva che « le democrazie hanno sempre offerto spettacolo di turbolenza e dissidi, si sono sempre dimostrate in contrasto con ogni forma di garanzia delle persone o delle cose; e hanno vissuto una vita che è stata tanto breve, quanto violenta ne è stata la morte ». (loc. cit., p. 61). Nemmeno Jefferson amava il termine democrazia, che venne usato in senso apprezzativo solo dal Paine. È degno di menzione che il primo vocabolario inglese che recepisce la parola « democratico » (*The New English Dictionary* del 1796) la indica nella grafia francese.

di Repubblica, e se rivendico nel turbine di quegli anni una democrazia, la rivendicava in sottordine a quell'altro nome<sup>1</sup>. Perché? Non certo perché si era perduta memoria della parola, ma perché il tracollo delle democrazie antiche fu davvero memorando e definitivo.

A me sembra che, se il nome è greco, la fattispecie che siamo tornati a designare con quel nome è nata assai più tardi, e nient'affatto in Grecia. Idealmente parlando, tutto il senso delle moderne democrazie si richiama a questa scoperta: che il dissenso, la diversità di opinioni, il contrasto, non sono affatto incompatibili con un ordine sociale e con l'autorità. La genesi ideale delle nostre democrazie è nel principio che la differenziazione e non l'uniformità costituisce il lievito e il più vitale alimento degli Stati: e questa è una scoperta più o meno del XVII secolo, il modo di concepire la vita affermatosi e praticato tra

<sup>1</sup> Il *locus classicus* dell'uso del termine democrazia nel corso della Rivoluzione, è il discorso di Robespierre del 5 febbraio 1794 alla Convenzione: ma lo stesso R. ne fa un sinonimo di Repubblica. FERDINAND BRUNOT, nella sua monumentale *Histoire de la Langue Française* (Colin, Paris, 1905-1948), vol. IX, elenca dugentosel nomi o espressioni che caratterizzavano le posizioni politiche negli anni della rivoluzione. Per quanto il nome « democratico » sia richiamato, è uno dei termini di uso meno frequente. Sembra che il termine « democratico » venisse usato soprattutto come contraria a « aristocratico » (anch'esso un neologismo rivoluzionario), tanto che in un Dizionario del 1791 si leggeva: « *Aristocratico*: combinazione di sillabe... che produce uno strano effetto su un animale chiamato *democratico* » (cit. in Brunot, p. 652). Cfr. in proposito R. K. PALMER, *Notes on the Use of the Word "Democracy"*, in « *Political Science Quarterly* », II, 1953, pp. 203-226. Il Palmer rileva che « fu in Italia... che la parola democrazia venne usata più di frequente in senso favorevole negli anni tra il 1796-1799. Questo... è anche dovuto, è legittimo sospettare, al fatto che essendo le repubbliche di antica data, le nuove idee non potevano essere simbozzate dal termine "repubblica" come in Francia » (p. 220). Al riguardo v. anche: CALOCERO, DE MIAURO, SASSO, Ponte », I, 1958, pp. 39-66.

le sette puritane<sup>1</sup>. Fino ad allora si era guardato alla diversità come causa della rovina degli Stati, come fonte di discordia e di disordine, e si pensava che l'unanimità fosse il necessario fondamento dei governi. Da allora si cominciò a pensare l'opposto, a guardare con sospetto l'unanimità e a pregiare il *dissent*, la varietà. E su questa rivoluzione si è andata costruendo a pezzi e bocconi la civiltà che diciamo liberale<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Vittorio Gabriel ha ora presentato al nostro pubblico i « Dibattiti di Putney » e una buona scelta dei libelli dei puritani di sinistra nel volume *Puritanesimo e Libertà* (Einaudi, 1956). Purtroppo

quella lontana matrice ideale del nostro mondo non ha trovato espressione scritta in nessun testo comparabile al *Second Treatise of Civil Government* di Locke, o al *Leviathan* di Hobbes: forse la cosa meno lontana ne è il *Tenure of Kings and Magistrates* di Milton. Dico in tal modo alquanto evanescente, e assai più difficile da captare. Il valore di quell'esperienza non è da intendere, credo, nel senso che i puritani fossero meno intolleranti dei loro nemici: se essi ricomosciano e invocano i diritti della coscienza e quello alla diversità di opinioni, era sovente per ragioni contingenti. A mio vedere il significato dell'esperienza puritana fu di rompere il nodo tra la sfera di Dio e quella di Cesare, spostando l'*ubi consistam* della vita umana in associazioni volontarie costituite per scopi propri e indipendenti dallo Stato, sino al punto che il vincolo interno poteva essere più forte del rapporto esterno con quello. In termini moderni si potrebbe riassumere il senso di quella esperienza dicendo che essa iniziava la « depolitizzazione » della società. Cfr. il sempre classico scritto di E. Troeltsch, *Il Protestantismo nella Formazione del Mondo Moderno* (tr. it. La Nuova Italia, Venezia, 1929), e spec. W. Halper, *The Rise of Puritanism*, e poi il 2° vol. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, Columbia Univ. Press, N. York, 1938 e 1955. Per il nuovo mondo vedi R. B. Perry, *Puritanism and Democracy*, Vanguard Press, New York, 1944. Quanto ai noti scritti di Max Weber

(*L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, tr. it. Leonardo, Roma, 1945) e di R. H. Tawney (*Nascita e Religione del Capitalismo*, tr. it. Rizzoli, 1945), se ne possono cavare, per il nostro problema, solo indicazioni indirette.

<sup>2</sup> Croce ha sostenuto che la fondazione « teorica » del liberalismo è da ricollegare al romanticismo e all'idealismo tedesco, pur concesso che la patria « pratica » di quello sia stata l'Inghilterra. Questa tesi mi pare inaccettabile, anche se mi rendo benissimo conto

ed è per questo tramite che si arriva alle attuali democrazie. L'autocrazia, i despotismi, le vecchie e nuove ditature, sono il mondo tutto di un colore; la democrazia è un mondo multicolore<sup>1</sup>. Si badi: non la democrazia antica, che fu anch'essa monarchica. E la liberal-democrazia che viene strutturata sulla diversità. Siamo noi e non i Greci ad aver scoperto come costruire un ordine politico attraverso il molteplice e le differenze.

Se passiamo dalla germinazione ideale all'attuazione, è solo intorno alla metà del XIX secolo che il « potere popolare » si affaccia sulle scene storiche non più in manifestazioni disordinate, volubili o convulsive, ma come elemento determinante, durevole e stabilizzato del processo politico. Anche questa, si avverta, è una novità. Con buona pace della nostalgia per la classicità e dell'idealizzazione dell'« età d'oro », quel che davvero accadeva possiamo saperlo solo da chi c'era: e la descrizione dei casi di Megara, di Samo, di Messene, di Mileto, di Siracusa, per

delle preoccupazioni di genealogia speculativa che l'hanno motivata. (Cfr. il saggio: « Principio, Ideale, Teoria » in *Il Carattere della Filosofia Moderna*, Laterza, 1945, pp. 114-117). In linea generale vorrei osservare che se la nostra cultura ha concentrato la sua attenzione più sulla scoperta romantica del « singolo » nella sua ineffabile unità e diversità, che non sulle sette calvinistiche e la matrice culturale anglosassone, è anche per via della Controriforma: vale a dire per il fatto che il nostro paese ha ricevuto tutto di un colpo dal romanticismo quel che altrove partiva dalla Riforma. Ne è risultata una certa confusione tra romanticismo estetico e romanticismo politico, e al seguito di questa l'errata attribuzione della « teoria » liberale alla filosofia romantica.

<sup>1</sup> R. MacIver ha reso efficacemente questa idea parlando di « società a gruppi multipli ». Egli osserva: « Vi sono altre forme di ordine che non il semplice ordine unicentrico... La concezione dello Stato onni-inclusivo e onni-regolante è come una idea pre-Copernicana del sistema sociale, che affascina un senso primitivo di simmetria ». (*The Web of Government*, Macmillan, N. York, 1947, p. 421, e vedi tutto il cap. « The Multi-Group Society »). Cfr. anche R. MacIver, *Civilisation and Group Relationships*, Harper, N. York, 1945, cap. XIII.

ricordarne solo qualcuno, è davvero istruttiva. Quando il Burckhardt ha osservato nella sua storia della civiltà greca che « la polis deve aver reso i suoi uomini infelici »<sup>1</sup> non è solo che proiettava su quel lontano passato il suo pessimismo e le sue apprensioni per il nostro presente: aveva copiose e buone fonti da citare. Con l'andar del tempo il « potere popolare » ha operato sempre più nella vita greca come un travolgente rullo compressore, in ragione del quale tutto quel che la folla acclamava diventava di volta in volta legge, né limiti di sorta limitavano questo discrezionale potere di esercitare un assoluto potere?

Il nostro « potere popolare » è tutt'altra cosa, ed è proprio grazie al fatto che non somiglia a quello dei Greci che le nostre democrazie sono capaci di durare. Il fatto è che la potestà popolare risorge e riesce operante perché non è più l'elemento dei meccanismi politici che riasorbe in sé tutti gli altri: è stato, viceversa, assorbito dagli altri. Nei processi potestativi dei regimi liberal-democratici lo

<sup>1</sup> *La Civiltà Greca*, tr. it. Sansoni, 1955, vol. I, pp. 339-40. L'affermazione del Burckhardt è ripresa dal Böckh. Il passo seguita così: « La polis... non solo formava nell'individuo la personalità, ma la potenziava al massimo, per poi esigere però la più completa rinuncia... In tutta la storia mondiale — concludeva il B. — difficilmente una altra potenza deve avere scontato le sue azioni a così caro prezzo come la polis greca. Infatti, di pari passo con l'alto sviluppo spirituale degli Elleni, deve essersi anche sviluppata la sensibilità per le sofferenze ch'essi si infliggevano reciprocamente ».

<sup>2</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, 563 d (« avviene alla fine che non si preoccupano più neppure delle leggi... in modo da non aver su di sé nessun padrone »); Aristotele, *Politica*, 1292 a, 1293 a; e anche Isocrate e Demostene. I *thesmoi*, non appena perduto il crisma di sacralità che veniva loro dalla tradizione, vennero ben presto trovati da un potere popolare che già nel 406 a. C. — riferisce Senofonte — ebbe a gridare che « era assurdo che il demos non avesse il diritto di fare quel che gli piace ». Il Bryce commenta: « Intolleranti dei freni, che si erano imposti da se stessi, mediantemente le leggi, essi governavano come governi dispotici, dando un pratico esempio della massima che nessuno è abbastanza probo per potergli affidare un potere assoluto ». (*Democrazie Moderne*, op. cit., vol. I, p. 57).

stretto elemento « democrazia » — come tale — è solo il più vistoso, il più appariscente: ma di per sé non è certo il più importante. Non è il « potere popolare », comune-que inteso e sviluppato, che fa funzionare a dovere i meccanismi di un regime libero, ma tutta una serie di apporti e di elementi senza i quali il principio democratico non porterebbe a nessun risultato democratico, se per questo si intende un regime di libertà grazie al quale il potere popolare esercita davvero un suo potere.

Per quanto la deontologia dia esclusiva e risoluta evidenza alla sovranità popolare, nessuno di noi pensa fino in fondo che la democrazia sia tutta qui: in quel che il popolo sovranario vuole. Tant'è vero che ogni qualvolta — e oramai le volte sono state parecchie — il popolo ha usato la sua sovranità per dare a sé stesso un ordinamento non democratico e sanzionare l'avvento di un dittatore, noi persistiamo nel dire che quel regime non è un regime democratico. A che titolo? Evidentemente perché non pensiamo affatto che la democrazia sia soltanto « potere popolare ». Altrimenti dovremmo accettare per democratico qualsiasi regime al quale il popolo mostra di consentire.

\* \* \*

Se ho sottolineato la discontinuità tra la democrazia antica e la nostra — che non è semplicemente posta dall'aggiunzione di un *plus* all'ideale greco — è perché a forza di dire soltanto, per brevità, democrazia, quel che resta in nominato viene dimenticato, o comunque viene posto e subordinato: finisce che la democrazia (vocabolo espresso) sta sopra, e che il liberalismo (concetto sottinteso) sta sotto. Il che è esattamente il contrario della verità. Per quanto una prospettiva storica a brevissimo raggio possa far apparire grande quel che è soltanto vicino, è ben piccola cosa quel superamento che la democrazia torna a com-

piere oggi a spese del liberalismo, rispetto all'inverso su-  
peramento che il liberalismo ha compiuto sulla democrazia  
antica. La verità è che in tanto la democrazia moderna  
esiste, in quanto è istituita dal superamento liberale della  
democrazia letterale. Nonostante che ben poco lo si av-  
verrà, la democrazia che riveriamo e pratichiamo è la  
« liberal-democrazia »: ed è per questa ragione che l'idea  
di democrazia esprime oggi una idea di libertà.

È una verità che può essere ridetta e validata all'incon-  
trario, osservando che se i Greci, a loro modo, potevano  
essere liberi, noi moderni saremmo certamente, al modo  
greco, schiavi. E questo perché la formula greca — una  
volta ritrasposta ai casi moderni — è esattamente la for-  
mula che caratterizza un despotismo totalitario. Chi re-  
clama la libertà « al modo degli antichi » non reclama la  
libertà, ma il suo opposto.

Si ricordi: il *polis* è sussunto nella *polis*, i cittadini  
vivono per la città, non viceversa. E se torniamo a fare  
mente locale, era piuttosto logico, a quei tempi, impostare  
il problema così. La formula greca era, per i Greci, una  
formula democratica perché — materialmente parlando —  
la città era i cittadini, e i cittadini erano la città. Ma  
operiamo le necessarie sostituzioni: alla piazza dove il  
*demos* si radunava sostituiamo il territorio di una intera  
nazione, e in luogo di un governarsi da sé mettiamo il  
governare delegato a un organo *ad hoc*, lo Stato. Cosa ri-  
mane? Rimane la formula che « il cittadino è fatto per lo  
Stato, e non lo Stato per il cittadino ». Che è proprio la  
formula usata dagli Stati nei quali non c'è né libertà né  
democrazia, la concezione che oggi legittima i governi as-  
soluti. E non c'è nulla di paradossale in questo capovolgimen-  
to di significato, per il quale una formula che valeva  
per una democrazia si applica oggi ai despotismi. Ciò av-  
viene perché i termini del problema politico si sono in-  
vertiti.

Nella città-comunità degli antichi la libertà non si affer-  
mava *opponendosi* allo Stato: lo Stato non c'era. La libertà  
si affermava, all'inverso, nel *prendere parte* al potere col-  
lettivo. Ma una volta posto lo Stato come organo mate-  
rialmente distinto e funzionalmente sopraordinato alla so-  
cietà, il problema si capovolge: e di conseguenza l'istanza  
democratica dei moderni si è enucleata « in opposizione »  
allo Stato. Quale che sia il rispetto o il dispregio che cia-  
scuno di noi porta all'individuo-persona, resta il fatto che  
la micro-democrazia antica non aveva da risolvere il pro-  
blema dei rapporti tra cittadini e Stato, mentre la macro-  
democrazia moderna sì. I Greci potevano essere liberi, a  
loro modo, anche partendo dalla *polis* per arrivare al *po-  
lites*. Noi no. Noi possiamo restare liberi solo se proce-  
diamo in senso esattamente opposto: partendo dai « di-  
ritti dell'uomo », e cominciando dal cittadino per arrivare  
allo Stato.

Come ben si vede, sarebbe davvero assurdo che  
per aver riattato un termine del V secolo a. C. ci venisse  
fatto, senza accorgersene, di tornare a ritroso e di attribuire  
al nostro concetto di democrazia il significato che ebbe  
per i Greci. Dico senza accorgersene perché se alle « im-  
pure » liberal-democrazie si torna a contrapporre la « pu-  
ra » democrazia ante-liberale, non credo affatto che ciò  
accada perché si giudica che il credo liberaldemocratico  
valga meno di quello greco. Quel che riesco a vedere è  
che molti dei nostri contemporanei non sono in grado di  
compararli, e che optano semplicemente per ciò che rie-  
scono a capire: la parola. Se ci si disaffeziona dalla libe-

1 Il che, giova sottolineare, è perfettamente logico, nel senso che  
è anche la più coerente estrapolazione della concezione greca. Perché  
mai dovremmo guardare allo Stato come il cittadino guardava alla  
sua città? Se la simbiosa « cittadini-comunità » ha da essere il fine,  
il ragionamento si prosegue sostenendo che lo Stato non è un fine  
proprio perché strumento di quell'altro fine, la comunità.

raldemocrazia è per la poco profonda ragione — temo — che ai problemi difficili poniamo volentieri rimedio con le soluzioni più facili, quelle etimologiche.

Ora una cosa è riassumere la nostra civiltà etico-politica nello stenogramma « democrazia », e un'altra è restare abbacinati dal vocabolo. Abbreviare è una cosa, semplificare un'altra. Non è la brevità delle formule semplicistiche che le rende erronee: è il fatto che dietro a quella lacunicità non c'è niente, c'è il vuoto. E, nel nostro caso, c'è la cancellazione di duemila e cinquecento anni di prove ed errori, di innovazioni e di conservazioni e di aggiunzioni. Purtroppo dall'abbreviazione come espediente di comodo all'abbreviazione come fatto di povertà mentale e peccato intellettuale, il passo è breve. E perciò, se non vogliamo vendere la nostra primogenitura per un piatto di lenticchie, bisogna avere la pazienza di tornare a colmare i vuoti: vale a dire di rimettere in esplicito tutto ciò che — nel dire soltanto democrazia — non è detto ma solo *sottinteso*.