

Informazione Filosofica

Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto
Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici

N. 5 – dicembre 2021

Libertà e condizionamento



Centro Ricerche e
Formazione UNITRE



Direttore Scientifico: Silvio Bolognini (Università eCampus)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Alessandro Bolognini (Università eCampus), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Sergio Guido Luppi (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Marina Simeone (Università eCampus)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni “Autori e Idee” e “Tendenze e dibattiti” vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a “doppio cieco”). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Editore: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE
Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI)
www.unitremilano.education.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dall'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.

Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it

Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-1637

ISBN: 978-88-945558-4-4

SOMMARIO

PRESENTAZIONE	4
INTRODUZIONE: LIBERTÀ E CONDIZIONAMENTO	6
AUTORI E IDEE	10
Induzione al consenso nelle giuspolitiche comunitarie di <i>Silvio Bolognini</i>	12
Aporetica della libertà del volere e sua soluzione di <i>Dario Sacchi</i>	31
L'affettività: condizionamento e insieme "risorsa" della libertà di <i>Matteo Andolfo</i>	46
Libertà e condizionamento: un percorso filosofico di <i>Emilio Mondani</i>	68
Gnosticism, Hermeneutics and Philosophy: Pneumatic Determinism di <i>Marco Bighin</i>	94
TENDENZE E DIBATTITI	112
Democrazia antica e moderna. Continuità o frattura? di <i>Marina Simeone</i>	114
Un volere infondato: Jakob Böhme sulla libertà di <i>Ludovica Boi</i>	130

OSSERVATORIO SULLA POST-CONTEMPORANEITÀ. 145
JOHN RAWLS SULLA LIBERTÀ

RECENSIONI 150
a cura di Emilio Mondani

Democrazia antica e moderna. Continuità o frattura? di *Marina Simeone**

ABSTRACT (ITA)

La prima attestazione del termine democrazia è in Grecia, in epoca arcaica. Essa era sinonimo di unanimità, consenso pieno del popolo. Ma è solo in età classica che l'idea democratica si è potenziata ed animata nella comunità ateniese. Di quella esperienza le fonti ci hanno trasmesso le idee, i percorsi di vita dei protagonisti, le scelte strategiche degli attori politici, ma ancora non risolto è il dibattito sul confronto tra la democrazia antica e moderna. Nel rapporto pubblico, privato, nella scelta burocratica, nella partecipazione popolare le somiglianze e le disomogeneità si sommano e dividono la teoria democratica dalla pratica più che le epoche in sé.

Parole chiave: democrazia, Atene, Grecia, unanimità, uguaglianza

Ancient and modern democracy. Continuity or break? by *Marina Simeone*

ABSTRACT (ENG)

The first attestation of the term democracy is in Greece, in the archaic era. It was synonym for unanimity, as the full consent of the people. However, in the classical age the democratic idea was strengthened and its action grew in the Athenian community. The sources have transmitted us the ideas, the life paths of the protagonists, the strategic choices of the political actors of that experience, but the debate on the confrontation between ancient and modern democracy is still not resolved. The similarities and differences of the democratic theory add up in the public, private relationship, in the bureaucratic choice, in popular participation, and divide democratic theory from practice rather than the ages themselves.

Keywords: democracy, Athens, Greece, unanimity, equality

* Università eCampus

Democrazia, maggioranza e unanimità. Una introduzione al problema

Lo stato attuale dei fatti, le scorrerie populiste allattate dal sistema democratico e in preda ad un complesso edipico rivoltatesi contro il genitore “concorrente”, rendono sempre più fondamentale una profonda e documentata riflessione sul senso semantico della parola democrazia, la cui polisemia era chiara ed evidente sin dal suo nascere, in Grecia, ad Atene, nel lontano V secolo a.C.

La prima attestazione del termine democrazia ricorre in forma di perifrasi al verso 604 delle *Supplici* di Eschilo, datate al 460 a.C., nell'indimenticato “*δήμου κρατούσα χεῖρ*”, la “mano dominante del popolo”. Un emozionante riferimento alla procedura democratica del voto peralzata di mano nel cui significante è attestato il consenso della maggioranza o, per essere più precisi, dell'unanimità. Il legame definitivo tra i termini stretti in perifrasi *demos* e *kratos* lo leggiamo in Erodoto; l'autore delle *Storie* rivela una straordinaria verità, inaudita persino per i suoi contemporanei, ovvero la contestualizzazione della parola democrazia in ambito persiano. La Persia e l'Oriente sono la patria della schiavitù, del potere unico esercitato su sudditi che non hanno le sembianze di popolo, così nei *Persiani* di Eschilo si isolano sulla scena le differenze nette tra i due popoli. Al di là delle discussioni sulla veridicità del racconto erodoteo, è in Grecia e specificatamente ad Atene che la democrazia nasce e si denomina, ed è nell'ambito ateniese che la democrazia si “teorizza”, esemplificando, senza aridità schematica, i fondamenti su cui ha costruito la sua esistenza.

Studi di profonda riflessione sulla democrazia, con un confronto tra le stesse forme democratiche realizzatesi storicamente, hanno avuto un momento di notevole floridezza negli anni Ottanta e Novanta del '900.¹ A partire dal 1985-90, infatti, si sono fatte strada diverse ipotesi di studio interessanti relative al confronto tra democrazia antica e moderna, curiosità non ancora soddisfatta, come anche all'aspetto istituzionale ed infine teoretico della stessa. Si è negata in larga parte la possibilità di esistenza di una “teoria” democratica della democrazia (Finley, 1973), concedendo solo ai detrattori di segnalarne credibili aporie al punto che neppure la *politikè téchne* protagorea con il sostegno della *filia* e della *dike* è risultata valida eccezione al teorema.

Domenico Musti, tuttavia, nel libro *Democratia. Origine di un'idea*, pubblicato nel 1994, ammette che “non può negarsi una qualche traccia di sotterranea continuità fra esperienze politiche indicate sempre con lo stesso nome” (p. 80), volendo basare il confronto su quel catalogo di “modi di

¹ A partire dagli anni '90 sono interessanti i contributi che vengono pubblicati sulla crisi interna alla democrazia e della democrazia, dovuti secondo taluni studiosi alla fine dello Stato-Nazione e all'avvento di uno stile di vita postmoderno. È il caso del lavoro del 1993 di J.M. Guéhenno: *La fin de la démocratie*. In seconda istanza, essa sembrava semplicemente risiedere nell'incompiutezza del sistema di potere democratico, che è mera illusione semantica più che concreta formazione di potere ed è la visione filologica e storica di Luciano Canfora pubblicata nel 2004 in *La democrazia storia di un'ideologia*.

essere”, probabile codice genetico della forma di governo. Quando parliamo di confronto tra forme politiche tanto distanti temporalmente l’una dall’altra la cautela è d’obbligo e si deve imparare a dubitare o criticare i sussurri provenienti dalle fonti classiche, soprattutto se paragonate all’aumento di tono delle fonti moderne. La furia di salutare l’affermazione della propria convinzione è un’Arpia non disposta a lasciare incorrotto un lauto banchetto e si dimentica facilmente e opportunisticamente la differenza sostanziale e basilare della politica stessa classica e moderna, la prima interessata a discutere sulle forme di governo al fine di perseguire un obiettivo morale, sintetizzabile nelle parole “giustizia” e “vita buona”, la seconda per la maggior parte tesa a dibattere sui mezzi e sulla efficienza del sistema politico, sulle garanzie assicurate da quest’ultimo. La ricerca filologica ci ha insegnato la rilevanza delle parole per comprendere il senso della storia e degli eventi. Volgendoci alla parola “democrazia”, la possiamo scomporre nei due termini *demos*, popolo, inteso come corpo civico nel suo insieme o parte (popolare), e *kratos*, potere; un potere sovrano, ma anche dispotico e violento. Canfora predilige la seconda ipotesi (2011, pp. 63-80), per asserire l’“origine” violenta e negativa del termine democrazia. Non sembrano essere in accordo con Canfora Domenico Musti (1994) e Raaflaub, Ober & Wallace (2011), convinti delle “buone intenzioni” di nascita e sviluppo del sistema democratico.

Nonostante la pendolarità dei termini in questione possa in realtà prestarsi facilmente a discordanti interpretazioni non possiamo dimenticare che se pure *kratos* sia potere violento è pur vero che il nome nel greco moderno ha il significato di Stato e compare nella lista dei possedimenti degli eponimi e nella *Rethra* spartana, sempre in relazione a *demos*, popolo.

Giovanni Sartori (1993) ricostruisce la riflessione teorica sulla democrazia da Rousseau a Tocqueville e Bryce, e sottolinea la difficoltà addirittura crescente nel tempo di definire il popolo, impegnato a confondersi nella dimensione orizzontale (opinione pubblica e democrazia elettorale) e verticale (distinzione tra chi governa e chi è governato), e ripropone come elemento facilitatore la distinzione di due fondamentali significati di libertà: “libertà da”, che è la libertà politica, e “libertà di”, che è la libertà nelle scelte.

È quindi necessario parlare del principio della maggioranza, come sostanza filologica della democrazia antica. A tal proposito basterà rileggere il capitolo 37 del II libro di Tucidide, paradigma del governo isonomico – quanto della democrazia moderna, della quale Bobbio (1995, pp. 4-7) ha sottolineato la necessità di richiamarsi al governo della maggioranza, quale tutela anche delle minoranze. Eppure, tra le proclamazioni teoriche e gli esiti pratici c’è stata – e tuttora permane – una lieve aporia. L’idea della maggioranza in un certo modo sembra già affermarsi in epoca omerica, per perfezionarsi e fissarsi definitivamente nell’Atene del V secolo, non solo appannaggio di una società democratica, ma anche di una conservatrice e oligarchica come Sparta, nella cui realtà politica vigeva la consuetudine di eleggere i magistrati per *boà*, metodo

infantile per Aristotele, consistente nell'urlare più forte secondo la preferenza. In realtà, in modo particolare nel V secolo, ma vi sono testimonianze di votazioni anche di epoca ellenistica,² nelle quali si conservano percentuali quasi unanimistiche. Indimenticabile è l'unanimità descritta da Eschilo (2001) come “selva di mani alzate” a sancire l'aiuto divino da accordare alle Supplici richiedenti, in ottemperanza alla *themis* la giustizia divina, consuetudinaria prima che giuridica. Non sorprende la circostanza emotiva che ne deriva né il suo uso realistico nell'ordinamento politico democratico, perché tale unanimità è facilmente comprensibile e insita nell'omogeneità del corpo votante, che esclude gruppi sociali numerosi nella *polis*: donne, schiavi, bambini, stranieri e minorenni.

Norberto Bobbio³ considera la decisione collettiva, la maggioranza, il riconoscimento ufficiale di una democrazia antica o moderna. Il potere democratico coincide con l'espressione immediata e permanente di una volontà generale, di rousseauiana memoria, che preesiste rispetto a ogni esercizio istituzionale del potere e questo esercizio è legittimo solo nella forma del mandato commissariale o imperativo, vincolato dal voto palese e dall'obbligo del rendiconto finale. In coerenza con queste premesse, una decisione politica è tanto più democratica quanto più la maggioranza che l'ha approvata e la sostiene si avvicina all'unanimità, perché in questo caso è massima la coincidenza fra la volontà di ciascun cittadino e la volontà generale (Zolo, 1992, pp. 90-93).

Nonostante le premesse nessuno scandalo dinanzi a percentuali di voto risicate al 51%, forse anche perché la democrazia moderna incentra la propria cura nell'assicurare la reversibilità dei ruoli, l'alternanza al potere dei partiti, relegando su un piano inferiore la tutela delle minoranze (Finley, 1973, pp. 20, 42). Così nelle democrazie antiche a flettere il consenso dei “gruppi elettorali” ad una data egemonia politica non entrava in scena l'ideologia perché la democrazia ateniese era libera da catene ideologiche (Finley, 1973, pp. 20, 42), intese nel senso marxista del termine – “una falsa coscienza, una falsa convinzione al servizio degli interessi di classe”. Tuttavia è bastato un convincimento politico per far sì che gli Ateniesi, in nome della tattica, non disdegnassero di agire in direzione del *divide et impera*, in nome e per conto di una comunità estranea alla reificazione dello stato di marxiana memoria. L'impero e i suoi proventi del resto hanno rappresentato l'*humus* su cui la democrazia antica si è modellata e solidificata e anche e

² Sono stati ritrovati decreti con dati numerici delle votazioni assembleari, lo scarto di voti è tendenzialmente a favore con scarti di 16 voti contrari.

³ Norberto Bobbio, in una intervista alla domanda “Che cosa è la democrazia” ha risposto: “Io ritengo che per dare una definizione minima di democrazia bisogna dare una definizione puramente e semplicemente procedurale: vale a dire definire la democrazia come un metodo per prendere decisioni collettive. Si chiama gruppo democratico quel gruppo in cui valgono almeno queste due regole per prendere decisioni collettive: 1) tutti partecipano alla decisione direttamente o indirettamente; 2) la decisione viene presa dopo una libera discussione a maggioranza” (1985).

soprattutto il mezzo per assicurare la partecipazione di quella maggioranza (*pleionas*), di cui ha parlato Pericle nell'orazione funebre riportata dal II libro delle Storie di Tucidide.

La democrazia moderna o le democrazie moderne subiscono e hanno subito il fascino ideologico al punto da eticizzare la stessa ideologia e trasformarla in alibi per la costruzione dell'impero. Una parte della politologia ufficiale ha individuato nei "diritti dell'uomo" il pretesto ideologico per le innumerevoli esportazioni del "paradigma" democratico, soprattutto in Oriente, la terra delle dittature.

Rapporto pubblico-privato

Domenico Musti (1994, pp. 80-86) rileva una forma di ideologia anche nelle democrazie antiche e proprio in quel rapporto tra pubblico e privato, *demòsion/ìdion*, mirabilmente rappresentato dal discorso di Pericle in Tucidide, espressione di quella che è stata "la madre di tutte le democrazie". Lo Stato si è formato dalla separazione tra pubblico e privato con un consolidamento della sfera pubblica e per quanto non va negata la grandezza dell'intuizione romana nell'aver dato vita al diritto, il riconoscimento di due ambiti differenti è greco (Musti, 1994, pp. 10-11).

Pericle, nel celebre discorso per i caduti del primo anno di guerra, esprime la sua posizione con fierezza (Tucidide, 1996, pp. 228-231):

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέροις. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. [2] ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. [3] ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνῃ ὁμολογουμένην φέρουσιν.⁴

⁴ Proponiamo di seguito la traduzione di Luciano Canfora: "Il nostro sistema politico non si propone di imitare le leggi di altri popoli: noi non copiamo nessuno, piuttosto siamo noi a costituire un modello per gli altri. Si chiama democrazia, poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale, ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù del merito; e poi, d'altra parte, quanto all'impedimento costituito dalla povertà, per nessuno che abbia le capacità di operare nell'interesse dello Stato è di ostacolo la modestia del rango sociale. La nostra tuttavia è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo Stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati al reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada, e non per questo lo guarda storto, cosa innocua di per sé, ma che pure non manca di causare pena. Ma, se le nostre relazioni private sono caratterizzate dalla tolleranza, nella vita pubblica il

Pericle, in un *climax* crescente (*oligous*/pochi, *pleionas*/più, *pasi*/tutti), dimostra l'equilibrio esistente nella democrazia ateniese tra pubblico e privato. Il privato non è negato dalla democrazia ma armonizzato con il pubblico, non vi è separazione, vigente in un governo tirannico, nel quale *idion*/privato è proprio del popolo e i *koinà*/affari pubblici propri del tiranno. L'equilibrio politico, inoltre, è assicurato dalla isonomia, il regno dell'uguaglianza, per merito della quale l'oscurità del rango e la povertà non rappresentavano più nell'Atene periclea un ostacolo per chi era fornito di virtù e intelligenza per accedere alle cariche pubbliche. Questa democrazia risultava essere conservatrice, per quanto concerneva la posizione sociale di ogni cittadino né Clistene aveva con la sua riforma territoriale mai toccato le classi proposte da Solone, la novità è nel non rappresentare questa condizione personale come ostacolo, perché chiunque poteva cogliere l'occasione (*Kairos*) per arricchirsi.

La stessa *aretè*, chiamata in causa come intelligenza e capacità, lungi dal voler essere una sottomissione della democrazia alle necessità elitarie, come pure qualche studioso ha voluto ipotizzare, confermava e sottolineava i principi di libertà e isonomia connessi con la democrazia. Il cittadino non è un beneficiario per volontà del benefattore, come in un ordinamento tirannico, potendo usufruire liberamente dell'occasione democratica.

Il privato, è necessario ricordarlo, nell'idea democratica rappresentata mirabilmente da Tucidide non danneggiava mai il pubblico, perché sottintendeva quella idea di Stato che Aristotele (2011, pp. 144-147) stesso, nel IV secolo, reputò anteriore al cittadino: "È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascuno individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, di conseguenza o è bestia o è Dio".

L'importanza del politico e dell'"ordine comunitario" nelle democrazie antiche non era mai minacciata.

Parlando delle democrazie moderne, su questo aspetto la questione si complica non poco. Prima di tutto vanno menzionate le istanze liberali ispirate dalla filosofia di Locke e giunte per mediazione di Montesquieu nel laboratorio della Rivoluzione francese, ponte tra lo Stato inglese liberale e quello continentale. La dipendenza dello Stato democratico dai principi liberali e libertari riflette quella forma di quasi ossessione per la libertà di cui alfiere si è fatta la filosofia liberale. Norberto Bobbio consolida questa tesi:

Lo stato liberale è il presupposto non solo storico ma giuridico dello stato democratico. Stato liberale e

timore ci impone di evitare col massimo rigore di agire illegalmente, piuttosto che in ubbidienza ai magistrati in carica e alle leggi; soprattutto alle leggi disposte in favore delle vittime di un'ingiustizia e a quelle che, anche se on sono scritte, per comune consenso minacciano l'infamia".

Stato democratico sono interdipendenti in due modi: nella direzione che va dal liberalismo alla democrazia nel senso che occorrono certe libertà per l'esercizio corretto del potere democratico, e nella direzione opposta che va dalla democrazia al liberalismo nel senso che occorre il potere democratico per garantire l'esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali. In altre parole: è poco probabile che uno Stato non liberale possa assicurare un corretto funzionamento della democrazia, e d'altra parte è poco probabile che uno Stato non democratico sia in grado di garantire le libertà fondamentali. La prova storica di questa interdipendenza sta nel fatto che stato liberale e stato democratico, quando cadono, cadono insieme (1995).

Lo Stato, da Aristotele identificato come antecedente all'individuo stesso, mediante il tramite liberale e dopo gli stravolgimenti delle rivoluzioni americana e francese si è trasformato in Stato liberale, altrimenti identificato come *governance*, che esercita il diritto *sub lege*, nei limiti derivati dal riconoscimento costituzionale dei diritti cosiddetti "inviolabili" dell'individuo.

La partecipazione della collettività, diretta o mediata dalla rappresentanza, ha così ceduto il passo alla inviolabilità dell'individuo; come la nascita dello Stato è stata segnata da un equilibrio tra pubblico e privato, così la morte dello Stato e della sua idea è stata preparata dalla individualità liberale. Il patto sociale – o contratto, che dir si voglia – mentre per Rousseau (1997, p. 67) ha un'anima di popolo, da tutelare nella identità e omogeneità,⁵ per Locke è una realtà anemozionale, fredda nel suo essere composta di norme e diritti. Così come anche Rousseau intende l'individuo solo come cittadino, la cultura liberale intende l'individuo anche senza Stato, anche al di fuori della comunità.

Non sorprende quindi l'attuale stravolgimento dell'ordine classico, per cui il politico soggiace all'economico e agli interessi economici dei singoli, arrivando a danneggiare persino lo stato stesso e quindi la comunità che dentro di esso si stringe. Per rendere figurato il paragone, si potrebbe considerare la città greca una nave i cui passeggeri sono l'equipaggio e ognuno offre il meglio di sé per la comune salvezza; mentre la democrazia liberale organizza crociere in cui ogni passeggero se la cava come può, dal momento che l'equipaggio assicura solo beni e servizi collettivi (Veyne, 1999, p. 70). Questa divergenza nel rapportare il pubblico al privato, insieme ad altre considerazioni, giustifica per Veyne (1999) una non comparabilità tra le due democrazie, antica e moderna.

⁵ La sintesi proposta dall'autore nel capitolo VI relativamente al patto sociale comprende la seguente acuta riflessione: "Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale e noi, costituiti in corpo, riceviamo ogni membro come parte indivisibile del tutto". Prosegue a chiusa del capitolo scrivendo: "Istantaneamente, al posto della persona singola di ciascun contraente quest'atto di associazione produce un corpo morale e collettivo composto da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo io comune, la sua vita, la sua volontà". Questa persona che diviene corpo è secondo il filosofo francese lo Stato che diventa sovrano quando è attivo ed esercita una potenza.

Partecipazione

La società civile moderna è quindi separata dallo Stato e lascia la politica nelle mani di esperti, specializzati – potremmo scrivere anche nelle mani di una oligarchia, dando adito alle tesi di Robert Michels (1966, pp. 5-7) –, che in un certo modo mediano la partecipazione diretta del popolo e ne minano la sovranità.⁶ Robert Michels, politologo tedesco della prima metà del '900, è stato un osservatore pessimistico della socialdemocrazia tedesca, tanto da individuare nei sistemi democratici un graduale accentramento dei poteri nelle mani di pochi e una forma di specializzazione e inamovibilità della classe dirigente.

Eppure, nonostante le premesse da cui siamo partiti, bisogna ammettere che anche ad Atene la partecipazione popolare alle Assemblee e deliberazioni era piuttosto scarsa, l'*apatia* politica, intesa come assenza di sentimenti e indifferenza, sembra essere il male endemico delle democrazie.

La riforma clistenica ha pur inserito volutamente degli “espedienti” volti a consentire non solo una partecipazione diretta, ma anche mediata, della popolazione vivente fuori dal centro urbano, distribuendo le forze politiche sul territorio e non riservandole ad una esclusività del *ghenos*. Quello che Musti (1994, pp. 30-42) ha ribattezzato “l'uomo della strada”, tuttavia, nel suo percorso di vita di fatto si affidava ad altri per le non rilevanti funzioni politiche. A questo si aggiunga la questione della distribuzione territoriale dei *demi*, l'assenza di mezzi di comunicazione immediati, l'impegno del lavoro, soprattutto agricolo, elementi gravosi nel quotidiano di un cittadino. Tutto questo, per quanto non possa negare la constatazione che per un Ateniese il riconoscimento della necessità di una guida politica non si accompagnava con la rinuncia al potere decisionale, induce ad una riflessione sulla concreta forma partecipativa democratica. Lo Stato classico con la *paideia* e i *nomoi* preparava sin da fanciullo il cittadino a “partecipare” alla vita della comunità, a prendere le armi contro il nemico presente al di fuori del proprio contesto socio-culturale.

Solone, nel VI secolo a.C., introdusse una legge contro l'*apatia*: “Chi, in occasione di una guerra civile, non prenderà le armi con l'una né con l'altra parte sarà colpito da *atimia*⁷ e non godrà più dei diritti politici”. In tempi più recenti Pericle, nel già citato elogio funebre, ha definito “inutile” (*achréion*) il cittadino che non si occupava degli affari della città, ma solo dei propri.

L'educazione, la *paideia*, elogiata da Platone e Protagora era preziosa per lo Stato, perché curava la responsabilizzazione del cittadino, lo svilupparsi del suo senso civico ed essa avveniva nell'ambito

⁶ Per l'autore “la democrazia porta all'oligarchia e necessariamente contiene un nucleo oligarchico... La legge essenziale per cui ogni aggregato umano crea cricche e sottocricche sta al di là del bene e del male, come ogni altra legge sociologica”.

⁷ Perdita totale o parziale dei diritti da parte del cittadino, per indegnità. Nei casi più gravi, l'*atimia* implicava la perdita totale della capacità giuridica, la confisca dei beni, il divieto, pena la morte, di risiedere nel territorio della *pólis*.

familiare, nello spazio pubblico dell'Assemblea e del ginnasio, dei simposi, della guerra, dei riti di passaggio. Tante erano le occasioni grazie alle quali i giovani, pur non acquisendo perizia tecnica specialistica sui problemi, divenivano consapevoli delle proposte politiche e del fulcro delle questioni, potevano ascoltare i demagoghi ed essere convinti o meno dalla loro *vis* retorica. Un esempio di coscienza politica e competenza nell'ambito dell'Atene democratica, per noi impensabile, è nel ruolo delle giurie popolari, i cui membri estratti per sorteggio dalle tribù, divenivano una garanzia di responsabilità civica ed equanime onestà onde evitare la creazione di un braccio del governo, per mezzo del quale si sindacalizzava l'operato del settore legislativo (Finley 1973, pp. 84-86). Le giurie popolari erano una sorta di *demos* in miniatura scelto mediante sorteggio su una base di circa 6.000 cittadini, con una coscienza politica distante da quella che oggi potrebbe attribuirsi al popolo nella sua generica accezione.

Nelle società più avanzate e complesse, invece, la democrazia ha smesso di essere partecipativa, accontentandosi il corpo civico della rappresentanza, “la mascherata schiavitù” di cui parlava nei suoi scritti Rousseau.

Per le moderne democrazie i confini esageratamente lati del territorio nazionale non permettono più un rapporto “faccia a faccia”, ragion per cui la partecipazione politica si limita al momento della votazione, durante il quale non è tanto un giudizio o una opinione ad essere richiesta quanto il meccanico procedimento della votazione. Le decisioni in materia politica sono prese dai leader partitici e la maggioranza è all'oscuro delle discussioni del contendere, ignorante sullo stesso sistema istituzionale politico. John Stuart Mill nelle sue *Considerazioni sul governo rappresentativo* ha scritto:

Non si tiene nel debito conto quanto sia scarsa nella vita ordinaria della maggior parte degli uomini la possibilità di dare una qualche apertura alle loro concezioni o di sviluppare i loro sentimenti... l'individuo non ha quasi mai accesso a persone di cultura superiore alla sua. In certa misura si supplisce a tutte queste deficienze dandogli da fare qualcosa per la collettività (1948, pp. 196-198).

La complessità degli affari di governo agevola una fruizione della politica e dei suoi interessi a pochi “tecnici”, esperti nell'individuare la “ragion di Stato”, ed è per questo che non sempre la passività del popolo è letta in chiave critica, sempre più spesso finisce per essere un elemento prezioso di quella separazione netta tra governanti (pochi ed esperti) e governati (tanti e ignoranti). Persino i *mass media* operano in tal senso, negando scopi educativi e assumendosi il compito ingrato di generare assenso e dissenso dalla pubblica opinione. Il consenso ideologico astratto del popolo riflette nei momenti importanti una profonda frustrazione generata proprio dall'ispessimento di quella linea di demarcazione tra il “noi” di periclea memoria e il “loro” inteso come élite – casta nel senso peggiorativo del termine - interprete delle istanze di quei gruppi di

interesse, che pretendono a qualsiasi livello di interpretare il “meglio” per lo Stato.

A questo punto lo Stato non garantisce più il benessere di una comunità attraverso l'uso della *dike* e della *filia* e diventa un ente astratto, “altro” dal cittadino, che opera in nome e per conto di una sterile “ragion di Stato”, il principio fondamentale della condotta nazionale, oscillante a seconda degli interessi della pluralità politica vincente in quel dato momento.

Nel 1961 P.H. Partridge scriveva: “Non è forse convinzione addirittura universale che le continue innovazioni tecnologiche ed economiche, l'interrotta espansione delle risorse, il livello continuamente crescente del ‘benessere materiale’ sono i principali obiettivi dell'azione politica e della vita sociale ed anche i principali criteri di giudicare il successo e la validità di un sistema sociale?”.

L'ammissione dello studioso è chiara, sia in relazione alla fine delle ideologie sia alla vacuità del consenso e della partecipazione della comunità alle scelte politiche.

Censura e controllo democratico

Accettato il realismo politico dell'*apatia* nelle democrazie, non ci si deve sorprendere della potenzialità estremista, sociologicamente spiegabile con l'emarginazione del cittadino/individuo non più parte integrante di una comunità e quindi in contrasto con essa, avendo manomesso consapevolmente l'etica classica del rapporto nemico/amico tra interno ed esterno, per riconsiderarlo come una inimicizia interna generalizzata.

La democrazia antica ateniese è stata distrutta proprio da un colpo di mano violento; del resto non sembrano esservi altri metodi per rovesciare il sistema democratico, come ricordava l'oligarca, per Canfora esule probabilmente, autore dell'operetta *La Costituzione degli Ateniesi* (Xenophon, 1920):

πρὸς δὲ τούτοις οἴεσθαι χρῆ καὶ ἑορτὰς ἄγειν χρῆναι Ἀθηναίους, ἐν αἷς οὐχ οἷόν τε δικάζειν. καὶ ἄγουσι μὲν ἑορτὰς διπλασίους ἢ οἱ ἄλλοι: ἀλλ' ἐγὼ μὲν τίθημι ἴσας τῇ ὀλιγίστας ἀγούσῃ πόλει.

τούτων τοίνυν τοιούτων ὄντων οὐ φημι οἷόν τ' εἶναι ἄλλως ἔχειν τὰ πράγματα Ἀθήνησιν ἢ ὥσπερ νῦν ἔχει, πλὴν ἢ κατὰ μικρόν τι οἷόν τε τὸ μὲν ἀφελεῖν τὸ δὲ προσθεῖναι: πολὺ δ' οὐχ οἷόν τε μετακινεῖν, ὥστε μὴ οὐχὶ τῆς δημοκρατίας ἀφαιρεῖν τι. [9] ὥστε μὲν γὰρ βέλτιον ἔχειν τὴν πολιτείαν, οἷόν τε πολλὰ ἐξευρεῖν, ὥστε μέντοι ὑπάρχειν μὲν δημοκρατίαν εἶναι, ἀρκούντως δὲ τοῦτο ἐξευρεῖν, ὅπως βέλτιον πολιτεύσονται, οὐ ῥάδιον, πλὴν, ὅπερ ἄρτι εἶπον, κατὰ μικρόν τι προσθέντα ἢ ἀφελόντα.⁸

⁸ Trad.: “Bisogna inoltre considerare che gli Ateniesi devono celebrare molte feste durante le quali non è possibile tenere processi, e organizzano il doppio delle feste degli altri, ma io considero solo quelle feste che hanno equivalenti in città che ne celebrano pochissime. Per tutti questi motivi a mio parere non è possibile che ad Atene l'amministrazione degli affari pubblici sia diversa da quella che è, a meno che non sia possibile togliere

Messo in pericolo da partecipazione e libertà di parola nel tempo il sistema democratico dovette tutelare se stesso, per armarsi contro le ondate di dissenso e sconvolgimento, causate dalla “licenza” di cui Platone evidenziava i limiti politici. Contro i suoi avversari e in ricordo di un potere, quale quello tirannico, da esorcizzare, la democrazia sperimentò quindi la procedura dell'ostracismo. Messa in opera una ventina d'anni dopo la sua ideazione, per alcuni studiosi tra cui il Thomsen (1972, pp. 35-40), che a detta di Musti ha lasciato lo studio più esauriente sulla tecnica dell'ostracismo, declinò nel 418 a.C. con Iperbolo, ultimo ostracizzato. Da muro difensivo contro la tirannide finì per trasformarsi in strumento politico nelle mani di avversari politici (Aristotele, 1999, pp. 86-89):

Allora per la prima volta si servirono dell'ostracismo, fatto per diffidenza verso i potenti, dato che Pisistrato era divenuto tiranno pur essendo democratico e stratega. Il primo dei suoi parenti ad essere ostracizzato fu Ipparco figlio di Carmo,⁹ per il quale appunto Clistene, che voleva bandirlo, aveva fatto la legge. [...] Per tre anni dunque furono ostracizzati gli amici dei tiranni, secondo le finalità della legge; ma poi, al quarto anno fu allontanato chiunque anche fra gli altri sembrasse troppo potente; e per primo fra gli estranei alla tirannide fu ostracizzato Santippo, figlio di Arifone.¹⁰

Sempre Aristotele, al capitolo 43, 5 della Costituzione (1999, pp. 136-137) ci parla della procedura dell'ostracismo: “Durante la sesta pritania essi mettono ai voti per alzata di mano, oltre le delibere già indicate, anche l'ostracismo, se sembra loro di applicarlo oppure no...”.

Il periodo di esilio, per accusa di ostracismo, variava, ma poteva durare fino a dieci anni, senza però che l'esiliato perdesse né la proprietà né i diritti civili; era una eliminazione dell'avversario politico, una prassi non sconcertante messa in conto alla prassi del quotidiano, una prosecuzione della lotta politica secondo Canfora (2011, p. 63). In verità, in una comunità fondata sulla comunicazione orale, il metodo di censura più efficace oltre la pena di morte era sicuramente l'allontanamento fisico. Questi rimedi violenti facevano parte delle regole del gioco politico e non erano biasimati se è vero che lo stesso Platone, difensore di Socrate, non contestò mai allo Stato ateniese il diritto di perseguire Socrate, quanto la infondatezza delle accuse, elaborando infine nella *Repubblica* una delle più solide argomentazioni in favore della censura.

La scelta del perseguire la via della politica non è priva di ostacoli per chi ha veramente a cuore e vede come fine la giustizia. Occorre rimembrare le parole di Socrate, maestro di Platone e guida,

una parte qui e aggiungerne un'altra lì. Non è possibile un cambiamento rilevante, senza eliminare una parte del governo del popolo. È possibile escogitare molti rimedi che rendano la costituzione migliore, ma non è molto facile trovare un sistema che consenta la sopravvivenza della democrazia e sia al tempo stesso sufficiente per rendere migliore la costituzione, a meno che, come ho detto, non si aggiunga o tolga qualcosa”.

⁹ Probabilmente nipote di Pisistrato, arconte nel 496/95.

¹⁰ Rivale di Milziade. Sposò Agariste, nipote di Clistene e fu padre di Pericle.

che dinanzi al tribunale che lo ascolta, spiega le motivazioni per le quali ha scelto di non fare politica:

Potrà sembrare forse strano, che io vada in giro e mi impicci degli affari altrui dando i miei consigli in privato, mentre in pubblico non oso farmi avanti, al cospetto della vostra assemblea, per consigliare la città. Il motivo di questo comportamento, cui mi avete sentito accennare spesso e in più luoghi è che c'è in me qualcosa di divino e demonico (a questo certo si sarà riferito Meleto prendendosi gioco di me, nel testo dell'accusa). Mi capita fin da quando ero ragazzo, sotto forma di una specie di voce che, quando si fa sentire, è sempre per distogliermi dal fare quel che sto per fare, mai per incitarmi. È questo che si oppone a che mi impegni nell'attività politica, e ben a ragione mi pare: vi sarà ormai evidente, Ateniesi, che se da tempo mi fossi dato da fare in politica, da tempo sarei perito, senza essermi reso minimamente utile né a voi né a me stesso. E non vi irritate se dico la verità: non c'è uomo che possa salvarsi qualora si opponga francamente a voi o a qualsiasi altra massa popolare, e cerchi di impedire che si verifichino nella città tante ingiustizie e illegalità: è ben sì necessario che chi intende realmente lottare per la giustizia, se vuole sopravvivere anche solo per poco viva come uomo privato e non pubblico (Platone, 1994, pp. 139-143).

A riprova della sua reiterata affermazione Socrate rievoca la scena di violenza che lo ha colpito l'unica volta che ha fatto politica, finendo vittima di minacce verbali ed attacchi fisici solo per aver espresso parere contrario agli altri pritani (Platone, 1944, p. 143).

Dal conflitto nasce anche la necessità di legiferare, per quel bisogno insito nelle democrazie di partecipare e co-partecipare, controllando sempre l'azione della proposta. Altra procedura di tutela della democrazia potrebbe essere considerata la *graphè paranomon*, un'azione pubblica mediante la quale si poteva accusare un cittadino, per aver fatto proposte contrarie alle leggi, in Assemblea. Riguardava i decreti infatti più che i *nomoi*, le leggi scritte ed inviolabili. L'esito di una *graphè paranomon* poteva annullare un voto favorevole dato dall'Assemblea stessa e il verdetto veniva stabilito dal *demos*, mediante una giuria popolare nominata per sorteggio.

Il sistema delle democrazie moderne, come ogni altro organismo sociale, considerandosi legittimo si assume il diritto di difendersi, tanto all'interno quanto all'esterno, e cerca di indebolire l'opposizione, colpendola con il braccio della giustizia. L'azione giudiziaria è demandata a gruppi élitari, garanti delle leggi, interpreti di un sistema articolato e cavilloso.

Scorrendo gli articoli alla base delle carte costituzionali delle democrazie moderne si constata immediatamente l'attenzione preposta all'assicurazione della libertà, con la conferma della uguaglianza in materia di diritti; in Francia si pone l'accento anche sulla fratellanza, parola tipica del gergo rivoluzionario. Tuttavia, nonostante le rassicuranti premesse, interviene poi la difesa dell'ideale democratico, il che induce il "sistema" a porre le basi per restringere la partecipazione popolare nel contenitore dei "votanti", in modo da controllare quella stessa libertà di cui si dice

garante. Le leggi elettorali non permettono né nel sistema proporzionale, quanto più in quello maggioritario e relative varianti a soddisfare le richieste della rappresentanza delle minoranze, per cui continueranno ad esistere minoranze non rappresentate. La libertà di parola e opinione è regolata da principi ideologici ed è concessa fin tanto che non travalica il confine tra libertà e sicurezza dello Stato democratico.

Nel 1967, durante il primo anno di guerra nel conflitto che vide la Gran Bretagna con la Francia e Israele segretamente attaccare l'Egitto, venne vietata la messinscena di Rolf Hochhuth dalla commissione del Teatro nazionale di Londra, con il pretesto che “uno dei compiti di qualunque Stato è quello di frenare l'anticonformismo”. Aristofane oggi non avrebbe potuto diffamare nessun politico senza incorrere in querele e pene severe, sta di fatto comunque che nello stesso tempo può essere lesiva agli occhi della legge di Stato anche un'opinione giudicata “non conformista”. La democrazia, infatti, avendo una sovranità labile e potendo finire vittima del demagogo di turno talvolta identificato come *pròtos anér*, come nel caso di Pericle, ha teso e tende a contrastare il nemico per le sue idee anticonformiste, che si accusano di andar conto gli interessi della maggioranza. E un caso specifico possiamo riconoscerlo nel discorso di Atenagora ripreso da Tucidide nel VI libro delle sue *Storie* (1996, pp. 828-829):

Ma ora io proverò, purché voi vogliate seguirmi a non permettere più che queste cose avvengano ancora ai nostri giorni, e lo farò da un lato convincendo voi, che siete la maggioranza, a punire gli artefici di tali macchinazioni, e non solo quando siano colti in flagrante (che è difficile sorprenderli), ma anche per ciò che essi vogliono sì fare ma non possono (ché dal nemico non solo per ciò che fa ma anche per le sue intenzioni bisogna preventivamente difendersi, se è vero che chi non si è difeso prima, prima subirà).

Il complotto pare immediatamente insito nel contestare l'opinione della maggioranza e va fermato al suo nascere per non venire sconfitti, per cui la democrazia antica in alcune sue forme che non sono sempre legate all'indiscutibile modello pericleo può divenire preda della sua insicurezza interna e colpire le intenzioni oltre che le azioni di ipotetici avversari politici.

Burocrazia e trasparenza

Ennesima forma mentale della democrazia e relativa formazione lessicale da comparare al modello omonimo moderno è l'idea della burocrazia e della trasparenza.

Musti, nel III capitolo di *Democratia*, parlando di “Democrazia nel pubblico” afferma chiaramente che non è stata la democrazia ad aver inventato la scrittura, anche le scoperte epigrafiche svelano la pratica di scrivere leggi anche in regimi aristocratici; eppure la democrazia ha dato alla scrittura un impulso sconosciuto nelle altre forme di governo. In epoca democratica continuava ad esistere uno stretto legame tra il diritto e l'etica della consuetudine, le famose “leggi non scritte” (*àgrafoi*),

parallelamente si sentiva la necessità di una scrittura a “destinazione pubblica”. L’esigenza di informare il popolo e concedere ad esso gli strumenti per poter operare in materia giuridica come in caso di elezione del magistrato ha giustificato e richiesto un uso preciso, chiaro, comprensibile del diritto, anche rischiando che divenisse “ingiurioso” per l’eccessiva *akribèia* (precisione ed esattezza). Questo modello di scrittura esatta e curata non era negato dagli antenati di Maratona e rappresentò la norma democratica in epoca classica, però dal IV secolo in poi divenne oggetto di strumentalizzazione da parte dei “sicofanti”, avventurieri dei cavilli giudiziari, di cui finì preda la democrazia ateniese.¹¹

La precisione si richiedeva soprattutto nella rendicontazione preparata dai magistrati in carica, periodica e metro di giudizio per il popolo ateniese. Anche nel regime oligarchico spartano riconosciamo un tentativo di onestà, più che trasparenza, nell’uso di presentare il rendiconto per un Re sotto giudizio, la differenza risiedeva proprio nella costanza del modello del magistrato ateniese necessaria e non occasionale, perché frutto di un *modus operandi*. Alla domanda se la democrazia antica abbia rifiutato la burocrazia, come ha supposto Finley (1973, pp. 62-64), in nome e per conto di queste considerazioni, si deve rispondere negativamente, almeno per quel che concerne lo “spirito burocratico”. E se è vero che l’organizzazione complessa dello Stato moderno è identificabile come causa principale della mentalità della “scartoffia”, non va anche negato l’insorgere di un bisogno per la democrazia antica a garantire la trasparenza e la chiarezza e quindi a usare la scrittura e un apparato burocratico cittadino. La democrazia antica quantificava beni pubblici e sacri, cittadini, “necessità” o “bisogno” e archiviava i dati numerici dopo averli pubblicati, dopo averli resi accessibili a chi avesse voluto e potuto accedere naturalmente – non è il caso di entrare in merito alla diffusione dell’alfabetizzazione – perché attraverso la vista, la “presa visione”, passava il controllo della condizione della città e delle leggi e dell’operato della politica.

Parlando di moderne forme democratiche possiamo individuare casi comparabili per certi versi, per altri molto distanti come nel caso del sistema burocratico francese e inglese. In Francia nella figura del Prefetto è centralizzato il controllo burocratico nazionale, nel Regno Unito si è consolidato, a partire dal XVI secolo, un processo di cooptazione della nobiltà e delle élite locali nella vita politica e nel sistema di potere centrale di Londra, attraverso la loro partecipazione in Parlamento. Non è neppure esistito, per molto tempo, un “Ministero della Istruzione” perché importanti funzioni e poteri pubblici venivano lasciati alla totale autonomia di istituzioni di auto-governo, emanazioni della società civile. I pubblici funzionari in Inghilterra non sono un gruppo sociale (i burocrati), sono piuttosto semplici cittadini che prestano lavoro ad organismi erogatori

¹¹ Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* (41, 2) critica il “massimo potere concesso al popolo” padrone di tutto e regolatore di tutto attraverso i decreti e i tribunali nei quali è sovrano.

di servizi pubblici. La trasparenza è identificata come controllo della classe dirigente e delle sue azioni e il “monitoraggio” viene presentato come un servizio dei media per il cittadino-elettore, questo almeno teoricamente.

In altri contesti costituzionali la burocrazia è il braccio essenziale di un governo “popolare” e solitamente in realtà, quale quella italiana, il burocrate ha un suo specifico profilo e una sua istruzione richiesta, da consolidare con l’esperienza.

Nel *Trattato di Lisbona* l’Unione Europea ha concesso alla trasparenza un posto d’onore e ha specificato a chiare lettere:

Trasparenza in seno al Consiglio dei ministri

Sia i parlamenti nazionali che i cittadini possono ora prendere direttamente conoscenza delle decisioni prese dai membri del Consiglio di ciascuno Stato membro, dal momento che vengono resi pubblici tutti i dibattiti e le deliberazioni del Consiglio in materia legislativa.

Si riconosce il principio che “senza trasparenza non può esserci controllo democratico”. Ma c’è un altro comma importante su cui soffermarsi ed è il comma dell’art. 1: la “massima responsabilizzazione” dei vari livelli del governo locale si ottiene sia attraverso il superamento del criterio della spesa storica, sia attraverso “l’effettività e la trasparenza del controllo democratico nei confronti degli eletti”.

La trasparenza è vista come strumento di controllo da parte della “militanza degli elettori” nei riguardi degli eletti, classe politica con il preciso dovere di rendere accessibili atti legislativi “comprensibili” e chiari, (entriamo nella sfera dell’*akribèia*) nelle loro intenzioni, rinunciando a quella forma labirintica, da cui non si esce senza conoscere il codice linguistico giuridico. Su questo ovviamente le opinioni sono contrapposte, ci sarebbe il rischio di banalizzare concetti rendendoli fruibili per la maggioranza e i difensori della segretezza come necessità di governo si indignerebbero al solo udire il termine *e-democracy*, la democrazia internettiana della partecipazione generalizzata.

In realtà l’accordo politico e il senso stesso del compromesso, di cui quello storico è stato un modello ancora indiscusso, verrebbero minati, nel nascere, da una partecipazione di tutti alla scelta operativa e strategica. La nave democratica deve avere un equipaggio partecipativo, ma possiamo affermare che lo stesso equipaggio sia in grado di indicarne la direzione?

E qui il dilemma sembra insolubile, vale a dire tarda o rinuncia a dare soluzioni, perché l’attenzione andrebbe spostata dalla comparazione tra forme e mentalità democratiche all’analisi dell’essenza politica di un governo democratico e della sua capacità di conservare ed esprimere sovranità e prima ancora autorità.

Bibliografia

- Aristotele. (1999). *Costituzione degli Ateniesi* (M. Boselli, a cura di). Rizzoli.
- Aristotele. (2011). *La Politica* (libro I) (G. Besso & M. Curnis, a cura di). L'Erma di Bretschneider.
- Bobbio, N. (1995). *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*. Einaudi.
- Bobbio, N. (1984). *Il futuro della democrazia*. Einaudi.
- Bobbio, N. (2014). *Il futuro della democrazia*. Einaudi.
- Canfora, L. (2004). *La democrazia storia di un'ideologia*. Laterza.
- Canfora, L. (2011). *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*. Il Mulino.
- Eschilo. (2001). *Supplici* (F. Ferrari, R. Rossi & L. Lanzi, a cura di). Bibliothek II.
- Finley, M.L. (1973). *La democrazia degli antichi e dei moderni*. Laterza.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Macmillan.
- Guéhenno, J.M. (1993). *La fin de la démocratie*. Flammarion.
- Marchettoni, L. (2018). *Breve storia della democrazia da Atene al populismo*. Firenze University Press.
- Mill, J.S. (1948). *Considerazioni sul governo rappresentativo*. World's Classics Ed.
- Mossè, C. (2006) *Pericle. L'inventore della democrazia*. Laterza.
- Musti, D. (1994). *Demokratia. Origine di una idea*. Laterza.
- Platone. (1994). *Apologia di Socrate* (M.M. Sassi, trad.). Fabbri Editore.
- Raaflaub, K.A., Ober, J. & Wallace, R.W. (2011). *Le origini della democrazia nell'antica Grecia*. Arielle.
- Rousseau, J.J. (1997). *Il contratto sociale* (T. Magri, a cura di). Laterza.
- Sartori, G. (1993). *Deocrazia. Cosa è?*. Rizzoli.
- Thomsen, R. (1972). *The Origin of Ostracism. A Synthesis*. Glydendal.
- Veyne, P. (1999). *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia* (C. Meier, a cura di). Il Mulino.
- Xenophon. (1920). *Opera Omnia* (vol. 5) (E.C. Marchant, a cura di). Clarendon Press.
- Zolo, D. (1996). *Il principato Democratico. Per una teoria realistica della democrazia*. Feltrinelli.