

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea Triennale in Scienze Politiche, Studi Internazionali,
Governo delle Amministrazioni



Liberi e uguali? Aporie della democrazia in
Pierre Rosanvallon

Relatore: Prof. LUCA BASSO

Laureando: MATTEO CESAROTTO
matricola N. 1169579

A.A. 2021/2022

Sommario

Sommario	3
Introduzione: alle origini del pensiero democratico	5
CAPITOLO PRIMO	11
Democrazia ed uguaglianza, sinonimia od antitesi?	11
1.1 Democrazia degli antichi, democrazia dei moderni	11
1.2 Cristianesimo, principio di uguaglianza naturale e possibili implicazioni politiche	15
1.3 Dall’uguaglianza naturale al potere assoluto come conseguenza necessaria: il cambio di paradigma in Thomas Hobbes.....	19
1.4 Aporia della rappresentanza e nuove riflessioni sull’uguaglianza in Jean-Jacques Rousseau	24
1.5 Sieyès, maggioranza come unità e popolo come moto perpetuo	30
CAPITOLO SECONDO	37
Democrazia come istituzione: alle origini di un malessere	37
2.1 Uguaglianza e libertà: la Rivoluzione inedita	37
2.2 Dall’uguaglianza dei diritti alla disuguaglianza delle condizioni	41
2.3 La democrazia in America, dal “self made man” al razzismo costituente	50
2.4 Separazione operaia e lotta per la rappresentanza	60
2.5 Dalla sociologia ai corpi intermedi: verso i partiti politici	65
5 Conclusione	73
6 Bibliografia	79

Introduzione: alle origini del pensiero democratico

Pierre Rosanvallon è stato definito un *anatomopatologo della democrazia*.¹ Il grande filone di ricerca sull'istituzione e sul pensiero democratico prende vita già dagli anni '90 con la prima trilogia dedicata alla storia intellettuale della democrazia francese. Il primo volume, *Le sacre du citoyen* (1992), è dedicato alla storia del suffragio universale, il secondo, *Le peuple introuvable* (1998), si concentra sui meccanismi della rappresentazione politica ed il terzo, *La démocratie inachevée* (2000), intende ricostruire la storia della sovranità popolare.

Recentemente l'autore ha completato una seconda trilogia concentrandosi sulla democrazia contemporanea in prospettiva comparata. Nel primo volume (*La contre-démocratie*, 2006) ha proposto lo studio delle nuove forme di partecipazione attiva del cittadino attraverso istituti di ispezione e controllo definiti appunto "contro-democratici". Il secondo (*La légitimité démocratique*, 2008) ha analizzato la trasformazione dei parametri tramite i quali definiamo, nel corso della storia, la legittimità della società democratica. La fluttuazione in questo senso è molto ampia, soprattutto operando un'osservazione comparata delle democrazie moderne. Nel terzo, (*La société des égaux*, 2011) l'attenzione si è focalizzata sulle modalità con cui le società contemporanee stanno rimodulando i propri principi fondativi generando una vera e propria metamorfosi del concetto di uguaglianza.

Il lavoro di Rosanvallon sulla democrazia è proseguito nel 2014 con *Le Parlement des invisibles* dove l'autore ha ripreso in considerazione, riattualizzandoli, concetti già espressi nel suo precedente volume *Il popolo introvabile*.

1 Cfr. Massimiliano Panarari, *Lavoro intellettuale come passione politica. A proposito di Pierre Rosanvallon*, in «ItalianiEuropei», n.3 (2004), <https://www.italianieuropei.it/it/la-rivista/archivio-della-rivista/item/752-lavoro-intellettuale-come-passione-politica-a-proposito-di-pierre-rosanvallon.html>

Nel 2020 è uscito per Le Seuil, il suo ultimo lavoro, di immediato successo editoriale, *Le Siècle du populisme: Histoire, théorie, critique*.

Dinanzi ad una produzione letteraria così vasta che, analizzando e scomponendo il sistema democratico, lo tratta come figura poliedrica estremamente complessa ed articolata, occorre necessariamente definire un punto di osservazione specifico per non incorrere in uno studio eccessivamente vago e superficiale, inadatto a ricostruire il pensiero dell'autore intorno al "malaise dans la démocratie".

Secondo Rosanvallon, la parola "democrazia" è scolpita così a fondo nell'identità culturale ed etica moderna, che ciascuno si sente legittimato a farla propria usandola, e talvolta abusandone, in contesti diversificati.

Nell'ambito della lotta politica, il concetto di democrazia non è più contrapposto ad altri perché ad esso si riferiscono tutte le parti, siano esse di "destra" o di "sinistra". Nessuno si ritiene dunque contrario alla democrazia ma anzi, l'appellativo di *antidemocratico* viene spesso affibbiato all'avversario come epiteto assolutamente negativo.

Ma quali significati vengono attribuiti a questo modo di intendere la democrazia? Tali idee possono essere storicizzate oppure sono da intendersi come concetti del tutto moderni? Nel primo capitolo di questo lavoro si tenterà di rispondere a questi quesiti problematizzando in chiave storica, termini chiave quali "popolo", "voto", "maggioranza" e "rappresentanza".

Si tenterà di stabilire se, analizzando la cosiddetta "democrazia degli antichi", non si corra il rischio di una generale decontestualizzazione generata dall'attribuzione di concetti politico-istituzionali che non avevano significato nel periodo prerivoluzionario.

Nel dibattito politico moderno si è generato infatti un automatismo che lega la democrazia a quella dimensione collettiva e totalizzante che è presente nell'espressione *potere del popolo*. Ma tale concetto rimanda immediatamente a quel carattere costituzionale che deriva direttamente dal giusnaturalismo e che, riconoscendo il ruolo preminente dell'individuo e della sua volontà, affida liberamente al popolo, inteso come totalità degli individui in un territorio delimitato, il potere dell'agire politico.

Ne consegue, quale dato ugualmente assodato, il concetto di rappresentanza e di maggioranza politica. Attraverso libere elezioni, ciascun individuo affida

temporaneamente la tutela dei propri interessi ad un rappresentante. Il dizionario Treccani definisce democrazia «la forma di governo in cui il potere risiede nel popolo, che esercita la sua sovranità attraverso istituti politici diversi; in particolare, forma di governo che si basa sulla sovranità popolare esercitata per mezzo di rappresentanze elettive, e che garantisce a ogni cittadino la partecipazione, su base di uguaglianza, all'esercizio del potere pubblico.»²

E così, osservando la democrazia nei suoi aspetti architettonici ed istituzionali, Francis Fukuyama poteva ancora permettersi, nel 1989, di definire democratico qualsiasi Paese che consentisse «ai propri cittadini di scegliersi il governo che vogliono attraverso elezioni periodiche, pluripartitiche e a scrutinio segreto, in base al suffragio eguale e universale.»³

Nel secondo capitolo, dopo aver eletto l'evento rivoluzionario francese come lo spartiacque determinante per una moderna concezione della democrazia, si tenterà di analizzarne strutture e presupposti per indagare sull'origine di quelle aporie che oggi ci portano a parlare sempre più spesso di crisi o, come Rosanvallon preferisce, di *malessere della democrazia*.

Mai come oggi, nel pieno sviluppo dell'epoca *globale*, occorre infatti indagare oltre quelli aspetti squisitamente istituzionali ed architettonici della democrazia intesa come forma di governo, per comprendere dove abbiano avuto origine le presunte promesse infrante delle Rivoluzioni Francese ed Americana.

In questo processo di problematizzazione si dovranno certamente mettere in discussione le parole chiave di cui a lungo ci si è serviti nel lessico politico post-rivoluzionario, come ad esempio: *cittadinanza, partecipazione, consenso, opinione pubblica, rappresentanza*⁴.

2 <https://www.treccani.it/vocabolario/democrazia/> (ultima consultazione il 30/12/2021).

3 F. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992 (trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 2003, p.64).

4 Cfr. Luca Scuccimarra, *Ripoliticizzare la società, complicare la democrazia. Pierre Rosanvallon e le sfide della politica democratica*, saggio introduttivo a Pierre Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*. Roma, Castelvecchi, 2012, pp.5-23.

L'osservatore contemporaneo considera questi sostantivi perlopiù come «una collezione di scatole vuote»⁵, svuotata di senso pratico. Nel contesto globale l'individuo non riesce più a percepire la possibilità di incidere concretamente, di poter far valere in qualsiasi sede istituzionale, ad ogni livello del potere politico, il suo personale punto di vista. Non percepisce soprattutto la possibilità di cambiamento e di evoluzione della democrazia anche per il tramite del proprio contributo individuale.

Secondo un sondaggio condotto da Pew Research, su un campione rappresentativo di più 27 Paesi, ben la metà degli intervistati non è soddisfatta di come la democrazia sta funzionando nel loro Paese. Come ci riporta Il Sole 24 Ore: «[...] Grossa parte degli intervistati in tutti i paesi crede che le elezioni portino ben pochi cambiamenti, che i politici siano corrotti e fuori controllo e che i tribunali non trattino le persone in modo equo.»⁶

Per comprendere a fondo il «malessere della democrazia»⁷ non è sufficiente un approccio politico-istituzionale. Occorre scavare a fondo nei risvolti sociologici dell'ideale democratico per comprendere come storicamente si siano intesi i concetti di uguaglianza e libertà.

Se la Rivoluzione Francese è stata lo spartiacque per la nascita e lo sviluppo del moderno sistema democratico, bisogna infatti specificare che esso esiste solo in quanto universalità di *cittadini, liberi e uguali*.

La parte conclusiva di questo lavoro si concentrerà dunque sull'Ottocento post-rivoluzionario alla ricerca delle chiavi di volta che svelino le origini costitutive delle aporie democratiche a partire dal concetto di uguaglianza.

La nascita della moderna idea di unità della sovranità popolare entra in competizione e conflitto con quella di somma di individui uguali. I tentativi di risoluzione di questa lotta tra unità ed individualità daranno vita alle grandi riflessioni politico-filosofiche che

5 Cfr. Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992.

6 <https://www.infodata.ilssole24ore.com/2019/09/04/nazione-due-insoddisfatta-della-democrazia/> (ultima consultazione: 30/12/2021).

7 Cfr. Charles A. Kupchan, *The Democratic Malaise: Globalization and the Threat to the West*, in «Foreign Affairs» N.1 (2012), pp. 62-67; Jean-Pierre Le Goff, *Malaise dans la démocratie*, Paris, Stock, 2016.

animeranno l'intero secolo portando a concepire quelle strutture intermedie tra cittadino e Stato che ancora oggi consentono al sistema democratico di resistere alla sempre più violenta frammentazione della volontà da collettiva ad individuale.

Richiamando il pensiero di Rosanvallon si tenterà in conclusione di valutare se le aporie costitutive della democrazia ed il modo in cui esse sono state affrontate nel corso della storia moderna, possano fornire degli spunti utili per risolvere la disaffezione contemporanea al sistema democratico.

Così facendo, un'indagine sulla *democrazia degli uguali*, sarà, mi auguro, portatrice di senso, facendo da sponda al pensiero di Giuseppe Duso: «L'orizzonte della democrazia è assunto come il nostro orizzonte, quello in cui ci troviamo, ma non per questo costituisce un presupposto indiscusso, anzi, proprio per questo richiede di essere interrogato, e assieme ad esso appunto quei concetti fondamentali della politica che hanno caratterizzato l'epoca moderna, ma non sono né universali né eterni⁸.»

⁸ Giuseppe Duso, *Per un'analisi concettuale*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, Roma, Carocci, 2004, p.9.

CAPITOLO PRIMO

Democrazia ed uguaglianza, sinonimia od antitesi?

1.1 *Democrazia degli antichi, democrazia dei moderni*

Nell'approcciarsi ad una possibile storia della democrazia potrà apparire lapalissiano iniziare la narrazione dalla famosa democrazia di Pericle del V secolo a.C.

Siamo stati infatti abituati a semplificare nascita e svolgimento delle manifestazioni “democratiche” della Bulè e della Ecclesia. Certamente la partecipazione popolare all'interno dell'Ecclesia con lo sviluppo dell'ἰσηγορία, ovvero la libertà di parlare riconosciuta a tutti nell'Assemblea, costituisce un'importante evoluzione storica e giuridica nello sviluppo della Polis. Paola Bilancia ci ricorda che «La parresia, che costituiva un pilastro della partecipazione e che può essere definita come la libertà di esprimersi liberamente e con franchezza, ovvero di esprimersi senza filtri perseguendo la verità, presupponeva un dialogo in cui si confrontassero le opinioni dei partecipanti, dei cittadini che partecipavano liberamente e in condizioni di parità (isonomia) all'Assemblea.»⁹

La prima osservazione, abbastanza naturale e diretta, alla quale si ricorre quando si vogliono marcare le differenze tra la presunta democrazia antica e quella moderna, si focalizza su chi fosse effettivamente ammesso all'esercizio del potere politico. Si sottolinea cioè che all'assemblea erano ammessi solamente gli uomini, figli di padre e

⁹ Paola Bilancia, *Crisi nella democrazia rappresentativa e aperture a nuove istanze di partecipazione democratica*, in «Federalismi.it – Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo», 2 ottobre 2017, p.3.

madre ateniesi. Non erano considerati gli stranieri, né le donne, né ovviamente i cittadini non liberi.

Nel corso del tempo, poi, si aggiungereanno delle ulteriori prassi di ponderazione, secondo le quali chi era in grado di sostenere il dibattito per mezzo delle sue capacità oratorie, diveniva portatore di un diritto “qualificato” di parola.

È quindi del tutto evidente che il numero degli ammessi all’assemblea fosse particolarmente esiguo senza rappresentarne affatto né la totalità né la maggioranza dei membri.

Ma è necessario andare oltre queste osservazioni esteriori fino a porsi un interrogativo radicale. È davvero possibile un confronto tra la democrazia antica e quella moderna?

Come osserva Giuseppe Duso «[...] le differenze si potrebbero determinare solo grazie al permanere di un nucleo identico e inalterato del concetto, che per la democrazia sarebbe costituito dal *potere del popolo*».¹⁰ Si tratterebbe cioè di descrivere due modi diversi di intendere la stessa cosa, ovvero il modo democratico di pensare il potere. Partendo dall’etimo, il *kratos* del *demos*, le differenze consisterebbero nel fatto che mentre i Greci esercitavano il potere direttamente nell’*agorà*, nello Stato moderno tale esercizio avverrebbe tramite dei rappresentanti, ciò in ragione della dimensione dello Stato stesso e dell’impossibilità pratica di un esercizio diretto da parte di tutto il popolo.

Eppure, *democrazia diretta e democrazia rappresentativa*, non sono altro che due lati della stessa medaglia, ovvero due modi del tutto moderni di intendere la democrazia. Se al giorno d’oggi è naturale considerare il potere democratico come affidatario della volontà dei singoli, sia essa espressa direttamente o per mezzo di rappresentanti, il concetto di espressione del potere individuale, quale parte fondante del potere del popolo, semplicemente non esiste nell’antichità.

Non esiste cioè, tra i Greci, né scissione né autonomia tra soggetto politico e comunità nel suo complesso. Democrazia è intesa semplicemente come forma di governo e non

¹⁰ Giuseppe Duso, *Per un’analisi concettuale*, cit., pp.15-17.

come sovranità popolare. Secondo Platone, i governanti non hanno funzione legislativa ma applicano le leggi guidati dalla parte superiore della loro anima, quella intellettuale.¹¹

Il bene è sempre considerato comune, irriducibile all'interesse del singolo. Governanti e governati, tutti sono sottoposti ad un senso di giustizia superiore, che non ha nulla a che vedere con il formalismo della legittimità moderna, ma si spinge fino al senso del sacro, esaltando la moralità complessiva dell'agire politico.

Nel mondo antico l'ideale politico si realizza in una società unita e pacificata. La volontà comune nel mondo greco è rappresentata da *Homonoia*, la dea della concordia, mentre nel mondo latino è proprio alla Concordia che saranno eretti templi.

Partecipare alla vita politica significava dunque manifestare un senso di appartenenza e di adesione alle istituzioni. Pierre Rosanvallon ci ricorda che «[...] questo è il senso, a Roma, della famosa formula SPQR, *Senatus Populusque Romanus*. Essa significa che popolo e Senato sono una cosa sola, senza che ciò implicasse alcun riferimento a qualcosa che sarebbe dell'ordine di un mandato o di una delega. Se "rappresentanza" c'è, è soltanto perché si presuppone un'identificazione. Per questo non si può fare a meno di partecipare a un insieme, a una totalità. Non esiste dunque nessuna tecnica politica ammessa che possa portare a manifestare l'esistenza di una divisione. Di qui il ruolo centrale svolto dall'acclamazione popolare»¹²

In questo ordine l'accordo non poteva essere parziale, ma solo globale. Si trattava cioè di un «consenso apparente», che aveva solamente il compito di ratificare una situazione di fatto.¹³ Questi «rituali di unanimità» si trovano anche nel mondo germanico e gallico. Ce ne parlano diffusamente Cesare e Tacito rispettivamente nel *De bello gallico* e in *Germania*. Entrambi hanno descritto queste assemblee di uomini in armi che approvano o disapprovano le scelte dei capi agitando i loro giavellotti o tramite lunghi mormorii.¹⁴

11 Cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

12 Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Editions du Seuil, 2008, trad. It. *La legittimità democratica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2015, p.38.

13 *Ibidem*.

14 Cfr. Giulio Cesare, *De bello gallico*, libro VIII, 21 e Tacito, *Germania*, Cap. XI.

Non esiste il concetto di voto individuale, così come non esiste quello di maggioranza. Esiste solo l'assemblea coesa, che attraverso l'acclamazione, riconosce al capo tribale delle qualità sovranaturali che collegano direttamente la comunità ai propri dei.

Tornando alla Grecia classica, non era ovviamente trascurato l'apporto del singolo nell'attività politica. Sia in senso positivo, per la sua capacità oratoria, che in senso negativo, quando si macchiava di corruzione, negligenza o imprudenza nella conduzione dell'azione pubblica.

Se è dunque possibile evocare un'istituzione autenticamente democratica nell'antichità essa è rappresentata dalla giuria popolare ateniese, come potere contro-democratico.

Aristotele affermava che «Un cittadino nel senso pieno del termine, si definisce in modo adeguato attraverso la sua duplice partecipazione a una funzione giudiziaria e a una funzione pubblica»¹⁵

Ma se i tribunali moderni sono essenzialmente incaricati di mettere fine alle controversie civili e giudicare i fatti penali, quelli ateniesi si occupano prevalentemente di giudicare la condotta dei membri dell'Assemblea e addirittura di intervenire ex post sulle decisioni da essa maturate, con una votazione di "secondo livello" che mirava a costituirsi come baluardo contro i demagoghi e i sicofanti.

Questa attività autocritica della democrazia ateniese rimane tuttavia un contropotere dell'assemblea politica contro sé stessa. Si tratta cioè di un meccanismo ulteriore, elevato a baluardo di moralità dell'azione di governo e mai un sindacato di garanzia di qualsivoglia diritto individuale contro la volontà generale dell'Assemblea dei cittadini e, in ultima analisi, contro la polis stessa.

In definitiva non c'è nessuna scissione tra comunità ed individuo, quest'ultimo non è ancora soggetto altro ma parte integrante e inscindibile del tutto. Non esistono tanti soggetti uguali a costituire l'Assemblea, esiste solo la comunità degli uguali nel suo complesso.

15 Cfr. Aristotele, *La Politica*.

1.2 Cristianesimo, principio di uguaglianza naturale e possibili implicazioni politiche

«Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»¹⁶ Questa famosa citazione di Paolo di Tarso, dalla sua lettera ai Gàlati, ci conduce immediatamente ad una riflessione sulla forza dirompente del messaggio cristiano e sulle possibili origini del concetto di uguaglianza naturale.

È possibile che l'improvvisa spinta egualitaria che ha contraddistinto le rivoluzioni francese ed americana si sia verificata quale normale prosecuzione e realizzazione dello spirito di uguaglianza generato dalla venuta del Cristo?

Tocqueville era convinto che «Il Cristianesimo, che ha reso tutti gli uomini uguali davanti a Dio, non si scandalizzerà nel vedere tutti i cittadini uguali davanti alla Legge»¹⁷ e continuava: «I geni più profondi e capaci di Roma e della Grecia, non sono mai riusciti ad arrivare a quest'idea tanto generale ma al contempo tanto semplice, della similarità degli uomini [...] E' stato necessario che Gesù Cristo venisse sulla Terra per far capire che tutti i membri della specie umana erano naturalmente simili e uguali»¹⁸.

Eppure, la constatazione di quanto avvenuto non ha dato del tutto ragione alle previsioni di Tocqueville, dal momento che saranno soprattutto le teorie giuridiche e filosofiche sull'uguaglianza naturale, che si diffonderanno abbastanza rapidamente a partire dal Diciottesimo secolo, a svolgere un ruolo decisamente propulsivo in materia di uguaglianza sostanziale.

Secondo Rosanvallon, se da una parte la dimensione egualitaria del messaggio evangelico è incontestabile, d'altro lato non si può parlare di uguaglianza democratica. «Infatti, nella sostanza questa è spirituale e non legata ad una prospettiva direttamente sociale o politica.

¹⁶ Paolo di Tarso, *Lettera ai Gàlati*, 3,28.

¹⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, Milano, Rizzoli, 1999, p.146.

¹⁸ Ivi, t.II, p.28.

Se il mondo cristiano ha continuato a insegnare il principio di uguaglianza naturale tra gli uomini, non ne traeva alcuna conseguenza rivoluzionaria»¹⁹

Conseguenze rivoluzionarie che lo stesso Paolo di Tarso ha dichiarato apertamente di non voler trarre, in diverse circostanze. Infatti, non predicò l'abolizione della guerra né quella della schiavitù²⁰, né la ribellione contro governi iniqui²¹, né l'emancipazione delle categorie socialmente svantaggiate²².

Di nuovo, Rosanvallon ci ricorda che il primo grande trattato di morale cristiana, *l'Instruction des laïcs* di Jonas, vescovo di Orléans, pubblicato dopo la fine del regno di Carlo Magno, affermava che tutti gli uomini, ricchi o poveri, padroni o schiavi, erano degli «uguali naturali». Ma non per questo giungeva automaticamente alla conclusione che la schiavitù fosse da abolire; affermava piuttosto che tutti gli uomini partecipano ugualmente al disegno di salvezza del Cristo e che tutti, ciascuno mantenendo il proprio ruolo nella società, sono comunque chiamati ad un generale spirito di carità e di fratellanza. Il vescovo Jonas è intenzionato cioè a dettare un imperativo morale, senza alcun risvolto sociale e politico.²³

Rosanvallon invita dunque a valutare con cura la differenza tra «uguaglianza naturale» ed «uguaglianza sociale», prima di giungere a conclusioni imprecise sul ruolo assunto dal Cristianesimo nell'avvento dello spirito moderno di uguaglianza.

L'individuo, che nel Cristianesimo è riconosciuto un uguale unicamente inteso come parimenti destinatario della compassione e dell'amore di Cristo, continua d'altro canto a non essere considerato come parte scindibile dall'unità del corpo dei fedeli.

Neppure all'interno delle comunità cristiane si sperimenta la democrazia quale somma delle volontà individuali e per tutto l'arco del medioevo rimarrà sconosciuto il termine "maggioranza".

19 Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Editions du Seuil, 2011, trad it., *La società dell'uguaglianza*, Lit Edizioni, 2013, p. 33.

20 Ef6,5; Col3,22-25.

21 Rm13,1-3[51].

22 donne Ef5,24;Col3,18-19[52], figli Ef6,1[53].

23 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.33.

E dunque nella Chiesa dei primi secoli si sperimenta quella che Rosanvallon definisce “partecipazione-unanimità”²⁴. L’assemblea dei fedeli è il perno attorno al quale ruotano gli affari e la condotta dei fedeli. Inizialmente nata come comunità tra pari, poi evoluta in maniera gerarchica, l’assemblea adotta il principio guida dell’*unanimitas*, espressione dell’autentica comunione di intenti tra i fedeli. È in questa cornice che compare per la prima volta il termine *suffragio universale* ad indicare l’apporto indiviso dell’intera comunità e non, come intendiamo modernamente, la somma delle volontà dei singoli.²⁵

Sarà Papa Celestino I, all’inizio del V secolo, ad emanare la regola secondo la quale nessuno avrebbe potuto essere nominato vescovo senza il consenso del popolo cristiano.

Ma come si svolge questa *electio*? Senza candidati, senza urne, senza conta delle “teste”.

La folla si esprime per acclamazione con la formula *Fiat, fiat, dignum et justum est*, rimanendo sconosciuto il modo di dire no o semplicemente di astenersi.

D’altra parte, la medesima modalità si rinviene anche nei primi comuni del XII secolo, dove il concetto di bene comune come imperativo morale si impone e non contempla voci discordanti. Quando si tratta di scegliere i membri del Consiglio comunale, gli statuti dell’epoca non menzionano mai la modalità con la quale si debba giungere alle deliberazioni né tantomeno si contempla il termine *scrutinio*.²⁶ Piuttosto sappiamo che spesso i componenti venivano scelti per estrazione a sorte per non alimentare malumori o dissidi interni. Soltanto quando specifiche ragioni di contrasto, in materie determinate, non permettevano una scelta unanime, il Consiglio delegava la scelta a piccoli gruppi di componenti, che potrebbero considerarsi gli antesignani delle moderne commissioni. La conta delle voci era, in questo caso, l’unica modalità per uscire dall’incertezza.²⁷

La partecipazione alla vita politica della città non ha mai voluto dire prendere parte o fazione, agire individualmente o in gruppo contro qualcosa o qualcuno. Significava piuttosto prendere parte alla decisione comune per il bene dell’intera comunità.

24 Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica*, op. cit., p.40.

25 *Ibidem*.

26 Cfr. R. Celli, *Per la storia delle origini del potere popolare: l’esperienza delle città-stato italiane (XI-XII secolo)*, Brescia, Moretto, 1981.

27 Cfr. E. Ruffini, *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, in *La ragione dei più: ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna, Il Mulino, 1977.

«In tutti questi universi, la nozione di unanimità non ha alcun significato aritmetico, non designa ciò che dipende da un calcolo, ma rinvia essenzialmente ad una qualità sociale»²⁸.

Pertanto, in questo contesto di unanimità delle decisioni, la nozione di maggioranza non aveva alcun significato e continuerà a non averne per molto tempo ancora. Eppure, è ovvio che le voci di dissenso ci fossero. Come le gestiva la Chiesa? Inizialmente si tentò di operare una distinzione di “grado” tra i membri della comunità coniando il termine di *saniores pars*, che comprendeva il gruppo dei più saggi. Naturalmente tale parte non era affatto considerata come tale, ma come decisione collettiva, dell’intero corpo dei fedeli.

Gli elementi che in nessun caso si riusciva a riportare nell’alveo della decisione comune portavano dunque all’unica scelta possibile, la scissione dal gruppo e la formazione di una nuova assemblea. Gli scismi della Chiesa medievale, così come il proliferare degli anti-papi, prendono vita da questa visione di assemblea coesa dove le minoranze semplicemente non possono trovare spazio.

Sarà proprio la modalità di elezione del papa, a partire dal terzo Concilio lateranense, nel 1179, ad introdurre per la prima volta il sistema maggioritario inteso come compromesso per la salvaguardia dell’unità della Chiesa contro ulteriori scismi.

Contrariamente a quanto si possa credere, questi esperimenti di sistema maggioritario non rappresentarono affatto dei laboratori di scelte democratiche, che ritroveremo in appositi studi teorici solo a partire dal XIX secolo.²⁹

Venendo dunque al funzionamento degli organismi di governo della città, Marsilio da Padova ci ribadisce che il *populus* si estende alla totalità dei cittadini, ovvero alla *universitas civium*. Pertanto, la pars che governa, la *pars valentior*, non è una parte del tutto e i consigli comunali non possono intendersi come forma di governo democratica perché in nessun caso è inteso che il popolo si autogoverna. «Al contrario, la superiorità del popolo è evidenziata proprio dal fatto che non coincide e non può coincidere con

²⁸ Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica*, op. cit., p.42.

²⁹ Rosanvallon ce ne ricorda alcuni tra i tanti: A. Esmein, *L’unanimité et la majorité dans les élections canoniques*, in *Mélanges Fitting* (1907), t. I., Aalem, Scientia Verlag, 1969, L. Konopczynski, *Le liberum veto. Etude sur le développement du principe majoritaire*, Paris-Varsovie, Vrin, 1930 ed infine E. Ruffini, *Le principe majoritaire. Aperçu historique (1927-1976)*, Conference n.23 (2006).

quella istanza necessaria del governo che identifica nella *pars principans*, che è appunto *una parte della città*.³⁰ ».

Il governo non è dunque rappresentativo di un potere a lui delegato dall'insieme dei cittadini. La medesima visione al ritroviamo in Althusius dove «[...] l'azione di chi governa è imputabile a chi governa e non al soggetto collettivo» ovvero «il popolo, come realtà costituita e plurale, è politicamente presente *di fronte* a colui che governa, al sommo magistrato, il quale, pur governando ed esprimendo comando, dipende tuttavia dal popolo, che lo istituisce mediante un contratto di mandato e lo può destituire³¹».

In altri termini ci troviamo ancora pienamente nell'alveo della forma di governo come istituto politico e non come espressione del potere del popolo. Quest'ultimo trattiene per sé tutto il suo potere, si situa *prima e di fronte* al governo e ancora una volta il corpo politico non è inteso quale moltitudine dei singoli ma come unità e principio morale inscindibile dal tutto.

1.3 Dall'uguaglianza naturale al potere assoluto come conseguenza necessaria: il cambio di paradigma in Thomas Hobbes.

Se da un lato la celeberrima opera di Jacob Burckhardt, "*la Civiltà del Rinascimento in Italia*", edita nel 1860, è stata, nel corso degli anni, ampiamente rivisitata e criticata per lo stacco troppo netto che intende rilevare tra il periodo "buio" del medioevo e quello moderno delle "humanæ litteræ", che troverebbero la loro origine nel Rinascimento, dall'altro è innegabile che, a partire dal XV Secolo, importanti fattori abbiano effettivamente contribuito a fare uscire l'individuo dalla sua limitata cerchia di relazioni stabilite all'interno di nuclei ristretti e con rigida divisione di ruoli e compiti.

30 Giuseppe Duso, *Per un'analisi concettuale*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, op. cit. pag. 21.

31 Ivi, p. 20.

Sono essenzialmente quattro i fattori rilevanti che vale la pena sottolineare e che determinano un'accelerazione impetuosa verso la modernità: la concezione della “forma stato”, la riforma protestante, la nascita e sviluppo del sistema capitalistico e le grandi scoperte geografiche.

La *Riforma* ha indubbiamente alimentato la libertà interiore dal momento che ha consentito ai fedeli un'interpretazione autonoma delle sacre scritture, senza la necessità di intermediari come nella Chiesa cattolica. Il primo grande processo di meccanizzazione della produzione e di professionalizzazione degli scambi commerciali e delle transazioni di capitali, ha poi influito anche sul movimento delle persone, che uscendo dalla loro comunità di villaggio, si sono ricavati spazi e professioni autonome, del tutto innovativi rispetto ai ruoli prefissati dei propri antenati. L'intraprendenza imprenditoriale, unita alla fascinazione per l'avventura e la scoperta, ha stimolato l'iniziativa individuale verso mete geografiche sconosciute che hanno consentito la compilazione di carte terrestri e nautiche sempre più affidabili e dettagliate.

Questi stimoli crescenti hanno prodotto una rapida evoluzione della libertà di pensiero interiore che conviveva però con una obbligazione dettata da un potere politico assoluto che non prevedeva alcun meccanismo di riconoscimento dell'individualità. Il pensiero politico e filosofico, che sfocerà nell'Illuminismo, covava all'interno dell'individuo e cercava una via di uscita per poter affermare la propria esistenza e volontà autonome e determinate.

Nel frattempo, trovava la sua genesi il primo concetto di forma-stato, inteso come soggetto legittimato all'uso della forza in un territorio determinato. L'accentramento del potere statale va di pari passo con la necessità di prevedere organismi burocratici per il suo mantenimento ed eserciti professionali per la sua sicurezza. Questa evoluzione della forma-stato che Max Weber descriverà nel suo saggio del 1919, *Politik als Beruf*, stimola in ultima analisi la riflessione sul ruolo dell'individuo nello Stato, sul suo senso di sicurezza e sul riconoscimento di nuovi spazi, ruoli e funzioni.

Se ricerchiamo un pensatore che, partendo dalla constatazione sempre più evidente dell'uguaglianza naturale degli uomini, abbia gettato le fondamenta della moderna concezione della scienza politica, questo pensatore è Thomas Hobbes. Ciò può apparire

paradossale se si pensa che egli è sempre stato considerato «espressione di un potere di tipo assoluto ed autoritario³²».

In Hobbes, perde immediatamente di significato la concezione aristotelica del governo di qualcuno di specifico su altri, in ragione delle sue presunte virtù. Se tutti gli uomini sono uguali per natura non c'è motivo per cui una parte di essi si arroghi il diritto di esercitare potere sugli altri; egli infatti afferma: «[...] so che Aristotele nel primo libro della sua *Politica* pone come fondamento della sua dottrina che gli uomini sono per natura, alcuni più disposti per comandare, volendo dire i più saggi (e tale egli stesso pensava di essere per la sua filosofia) altri per servire (volendo dire coloro che avevano il corpo forte, ma non erano filosofi come lui), come se i padroni e i servi non fossero stati introdotti dal consenso degli uomini, ma dalla differenza dell'ingegno, cosa che non solo è contro la ragione, ma anche contro l'esperienza»³³.

Vale la pena seguire Hobbes nel suo ragionamento sull'uguaglianza naturale e sulle conclusioni che egli trae, perché queste ultime sono del tutto rivoluzionarie andando a rendere superflua la discussione sulla forma di governo e generando delle innovative concezioni di *popolo* e di *sovranità popolare*.

«La natura ha fatto gli uomini così uguali, nelle facoltà del corpo e della mente che [...] tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole che un uomo possa rivendicare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui. [...] E quanto alla facoltà della mente [...] io trovo tra gli uomini una eguaglianza ancora più grande di quella della forza».³⁴

Da questo presupposto fondamentale sull'uguaglianza di natura, al quale altri, prima di lui, erano ovviamente giunti, Hobbes trae, come conseguenza innovativa, che non si debba più porre la questione su come vadano reclutati i membri più saggi per la guida del governo, piuttosto che a ciascuno sia garantita la libertà e la sicurezza necessarie a perseguire i propri interessi e funzionali alla realizzazione del proprio benessere e della

32 Giuseppe Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, op. cit. pag. 120.

33 Thomas Hobbes, *Leviatano [risorsa elettronica]*, VIII legge di Natura, cap XV, BUR, 2011.

34 Thomas Hobbes, *Leviatano*, op. cit., cap. XIII.

propria felicità. Tale perseguimento andrà considerato legittimo fino al punto in cui possa ledere il pari interesse di qualcun altro.

Ed è proprio qui il punto nodale del ragionamento di Hobbes. Ciascuno ha il desiderio di realizzare i propri interessi e le proprie ambizioni, ma perseguendo questi fini, inevitabilmente, cercherà di aggredire e sopraffare i suoi simili che hanno la stessa ambizione. Ciò farà muovere gli uomini in una guerra perenne di tutti contro tutti, infatti: «[...] quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. La GUERRA, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata».³⁵

In questa condizione di vita primordiale, che è appunto lo stato di natura, l'ingenuità e l'operosità dell'uomo non contano nulla perché egli non potrà mai sentirsi al sicuro, poiché qualunque altro uomo, anche associandosi con altri, potrebbe attentare a qualsivoglia costruzione od invenzione, distruggendola. Da questo perenne stato di guerra consegue che nulla può essere considerato ingiusto perché non esistono le nozioni di diritto o torto e dunque nessuna legge da rispettare. E senza legge manca ovviamente l'istituzione deputata ad imporne il rispetto.

L'unica soluzione possibile per gli uomini è dunque di: «[...] trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini [...]. Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo di dare corpo alla loro persona; che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere [...] e che con ciò sottomettono, ognuno di essi, le proprie volontà e i propri giudizi alla volontà e al giudizio di quest'ultimo.»³⁶

Da qui trae origine quella finzione che è il patto tra gli uomini liberi e che fornisce senso alla moderna concezione di popolo e di sovranità popolare. Per Hobbes è come se ciascuno dicesse a tutti gli altri: «*I Authorize and give up my Right of Governing myself,*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ lvi, cap. XIII.

*to this Man, or to this Assembly of men, on this condition that thou give up thy Right to him and Authorize all his Actions in the like manner».*³⁷

Il popolo viene dunque ad essere composto dalla totalità di tutti gli uomini liberi e uguali. Prima del contratto stipulato tra gli individui non può esistere nessun popolo e dopo di esso nessun governo che possa imporre il proprio *imperium* sulla base di presunte superiori doti morali. È il popolo stesso a divenire sovrano, sorge come un gigante (il Leviatano per l'appunto) e la sua forza è irresistibile perché egli altro non è se non la somma delle volontà di ciascuno, che formano le sue membra. Resistergli è illogico dal momento che ogni individuo ha ceduto volontariamente il suo potere per il supremo interesse del corpo collettivo. La volontà di tutti i membri del corpo politico trova perciò la sua legittimazione in quanto superiore alla volontà privata del singolo.

Nota Rosanvallon che per Hobbes « [...] it is the sovereign who gives the people, who at first glance are simply a multitude, a recognizable albeit fictitious form: the process of representation becomes indistinguishable, in this case, from that of embodiment. Representation, here, mediates identity. As the author of the Leviathan emphasized, to represent is to personify».³⁸

Ecco che la discussione sulle forme di governo diviene di secondaria importanza, ciò che conta è la legittimazione che è alla fonte del governo stesso e lo giustifica. Perde di significato anche il controllo che gli antichi esercitavano sul governo stesso, potendo resistere ad esso, addirittura sostituendolo. I governanti non sono più esterni al popolo e di fronte ad esso, i governanti sono il popolo sovrano.

«E' questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggiore rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. [...] *In lui risiede l'essenza dello Stato, che, per darne una definizione, è: Una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa*

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Pierre Rosanvallon, *The Political Theory of Democracy* in Flügel-Martinsen, Oliver, et al. *Pierre Rosanvallon's Political Thought: Interdisciplinary Approaches*. Bielefeld University Press, 2019, p.31.

*usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune.»*³⁹

1.4 Aporia della rappresentanza e nuove riflessioni sull'uguaglianza in Jean-Jacques Rousseau

È interessante sottolineare come le considerazioni sullo stato di natura hanno portato, in Jean-Jacques Rousseau, a delle conseguenze teoriche del tutto differenti rispetto ad Hobbes.

Innanzitutto, per Rousseau non è affatto detto che lo stato di natura sia mai esistito, anzi è probabile il contrario. Perciò egli invita il lettore a «scartare tutti i fatti [...], perché questi non riguardano il problema. Non bisogna prendere le ricerche in cui è necessario addentrarsi in questo argomento per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, destinati piuttosto a spiegare la natura delle cose che a mostrarne la vera origine, e simili a quelli intorno alla formazione del mondo che ogni giorno fanno i nostri fisici [...] Poiché il mio argomento riguarda l'uomo in generale, cercherò di adottare un linguaggio che si applichi a tutte le nazioni, o meglio, dimenticando i tempi e i luoghi [...]».⁴⁰

Presupposto teorico di questa ipotesi è la distinzione tra due generi di disuguaglianza; quella naturale, che riguarda la differenza di età, salute, intelligenza ecc., e quella *morale* o *politica*, stabilita da una sorta di convenzione tra gli uomini e con il loro consenso.

Rousseau non concorda con Hobbes sul fatto che, nell'ipotetico stato di natura, gli esseri umani si trovassero in un perenne stato di guerra di tutti contro tutti. Anzi, è convinto che «la disuguaglianza fra uomo e uomo debba essere minore nello stato di natura che in

39 Ivi, cap. XIII.

40 Jean-Jacques Rousseau, *Origine della disuguaglianza [1755]*, trad. it. a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano, 1994, pp. 36-37.

quello di società, e quanto la disuguaglianza naturale debba aumentare nella specie umana per opera della disuguaglianza derivata dalle istituzioni». ⁴¹

L'essere primordiale conduceva una vita tranquilla, godendo dei frutti della terra, accontentandosi di vivere in capanne e di raccogliere il necessario per nutrire sé stesso e la sua famiglia. È con l'evolversi dell'ingegno e dell'industria umana che si acquisiscono le differenze e si generano le prime disuguaglianze tra chi possiede di più o di meno.

Famosissimo è l'incipit alla seconda parte del saggio, già citato, *Origine della disuguaglianza*: «Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire 'questo è mio' e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: 'Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!」。 ⁴²

Perciò la società civile non viene in soccorso dell'uomo, come in Hobbes, per sottrarlo da uno stato di pericolo ma, al contrario, lo ammalia con le sue promesse di progresso per poi condurlo in catene. La società che si viene creando è la società dei più ricchi, di chi ha ingannato i suoi simili con la promessa di protezione e si è arrogato il diritto di comandare e dettare regole. Se, come afferma Hobbes, l'uomo è uscito dal suo stato di natura volontariamente, allora i suoi discendenti dovrebbero avere il diritto di recedere dal contratto e di spezzare le catene che li tengono soggiogati, ma così non è.

Rosanvallon ha indagato e messo in luce diverse sfaccettature di questa profonda sfiducia e disillusione per il diritto positivo in Rousseau. Egli cita ad esempio una lettera che Jean-Jacques scrive al padre, all'età di diciannove anni, e nella quale manifesta già la forte determinazione di «vivere senza l'aiuto altrui». ⁴³ Il concetto è ripreso nell'*Emilio* nel quale l'autore tesse le lodi dell'artigiano in quanto la figura più fortunata e indipendente tra gli uomini. ⁴⁴ Questo individualismo non deve essere inteso quale separazione dagli

41 Ivi, p. 69.

42 Ivi, p. 72.

43 Lettera del 1731, in *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Ralph Alexander Leigh, Oxford, The Voltaire Fondation, 1965, t.I, p.13.

44 Rousseau, *Émile, ou De l'éducation (1762)*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Parigi, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, 1990, p.470.

altri, ma anzi, secondo Rousseau, rappresenta la condizione necessaria per una vita pienamente sociale perché permette ad ognuno di mettersi in relazione con l'altro in una condizione di parità e reciprocità. L'uguaglianza, che libera dalle catene di ruoli predeterminati, consiste dunque nell'aspirazione ad una vita emancipata. Solo in questo modo si può generare un vero e proprio *commercio umano* che possa vincere lo stato di schiavitù.⁴⁵

Anche qui occorre intendersi bene sui termini; la *schiavitù* del Diciassettesimo e Diciottesimo secolo non era riferita in modo particolare alla tratta dei neri, ma in generale definiva tutte quelle situazioni nelle quali vigeva un rapporto di dipendenza ritenuto insopportabile. Assumeva dunque un senso metaforico, specialmente politico e sociale prima che economico e legale.

Rousseau ereditava una concezione che potremmo definire pre-capitalista, nella quale i sentimenti di moderazione e senso della misura erano determinanti rispetto ad una concezione di autoregolazione dell'economia e di libera circolazione di merci e capitali. Se da un lato il denaro è stato il livellatore che ha permesso la fuoriuscita dell'uomo da mansioni e ruoli sociali predeterminati, dall'altro, parlando di uguaglianza, l'autore affermava che «non bisogna intendere con questa parola che i livelli di potere e di ricchezza siano assolutamente gli stessi [...], ma che nessun cittadino sia abbastanza opulento da comprarne un altro, e che nessuno sia così povero da essere costretto a venderci».⁴⁶

Fondamentale in Rousseau rimane la concezione di uguaglianza immaginaria, intesa come uguaglianza di aspettative e di possibilità. È tanto indeterminata quanto accessibile da chiunque nel senso che ciascuno ha la possibilità di proiettarsi nella condizione dell'altro, sia in senso migliorativo che peggiorativo.⁴⁷ Così ogni condizione di partenza è di per sé indifferente purché si voglia e si possa uscirne.

Ma la società reale si esibisce piuttosto con le sue disuguaglianze strutturali che cingono l'uomo in catene e che divengono distruttrici e deleterie per l'intera società, coinvolgendo sia i ricchi che i meno abbienti. Dinanzi a questa aporia che da una parte esalta le

45 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.38.

46 Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale [risorsa elettronica]*. Laterza, 2019, libro II, cap. XI.

47 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, ivi, p.65.

differenze livellatrici e dall'altra condanna l'uomo a profonde ineguaglianze di condizione sociale, all'individuo non resta che fuggire il mondo riparando nella solitudine. «Un essere davvero felice è un essere solitario», dice nell'*Emilio*, in quanto «quando si vive da soli si amano meglio gli uomini». ⁴⁸

In che modo questa visione dell'uguaglianza naturale e del diritto positivo influenza la teoria del governo di Rousseau ed in che modo è concepita, in particolare, la forma democratica?

«L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro». ⁴⁹ Il famoso incipit del *contratto sociale* rovescia immediatamente il punto di vista di Hobbes. La condizione di libertà naturale è stata irrimediabilmente persa, come già detto ciò è avvenuto non per fuggire una condizione di guerra permanente di tutti contro tutti, quanto piuttosto per assecondare una promessa disattesa di protezione e progresso. Gli individui sono andati incontro alla loro rovina nel momento in cui hanno ceduto il loro potere nelle mani di un terzo, per due ragioni fondamentali.

La prima riguarda il concetto di rappresentanza del potere. La sovranità non è rappresentabile, nel momento in cui si tenta di trasferirla ad altri diviene un'altra cosa, diversa da ciò che era, infatti «[...] la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai essere alienata, e che il corpo sovrano, il quale è soltanto un ente collettivo, non può essere rappresentato che da sé stesso: si può trasmettere il potere ma non la volontà». ⁵⁰

La seconda ragione è che nella trasmissione del potere in Hobbes, trasmissione tramite la quale si compone quel dio mortale che è il Leviatano, quest'ultimo non partecipa al patto ma rimane soggetto terzo. Tutti gli uomini, nati liberi e uguali, hanno ceduto volontariamente la loro sovranità, deponendola nelle mani del sovrano. Ma quest'ultimo non era, in origine, nella stessa condizione di tutti gli altri? Per quale ragione è stato elevato proprio lui ad una condizione di superiorità e differenziazione? Così facendo egli è sottratto a qualsiasi vincolo dettato dal patto tra gli uomini venendosi a creare la

48 Rousseau, *Émile, ou De l'éducation* (1762), in *Œuvres complètes*, op. cit., p.503.

49 Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale [risorsa elettronica]*, op. cit., libro I, incipit.

50 Ivi, libro II, paragrafo 1.

situazione limite in cui tutti gli individui si sono volontariamente assoggettati ad un potere assoluto non ricevendo in cambio nessuna garanzia o tutela.

La soluzione prospettata da Rousseau rappresenta il vero e proprio manifesto di intenti del *contratto sociale*: «Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a sé stesso, e resti libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione.»⁵¹

Ciascun uomo si aliena completamente, con tutti i suoi diritti, dalla comunità. Tutti, senza nessuna eccezione, fanno altrettanto, in modo che nessuno abbia nulla da rivendicare e rendendo l'unità la più perfetta possibile. Non c'è più un soggetto terzo, come in Hobbes, che sia destinatario di tale potere alienato. Rousseau ci dice che se tutti si donano volontariamente e completamente è come se non lo facesse nessuno. Quindi chi è il contraente del patto di tutti? È la sovranità popolare che coincide con la volontà generale: «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto».⁵²

La sovranità popolare non deriva dunque da una delega, non è frutto di rappresentanza. Anzi, ciascun individuo può volere cose differenti dalla volontà generale. È quindi la sommatoria delle volontà individuali? Rousseau lo esclude. Coincide allora con la volontà della maggioranza? Neppure. L'autore ci dice che il popolo vuole sempre il suo bene ma non sempre lo vede. «Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa mira soltanto all'interesse comune; l'altra all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari».⁵³

La volontà generale è sempre retta e giusta; se ciascun uomo potesse ragionare indipendentemente dall'influenza degli altri, egli sceglierebbe in base al bene comune. Rousseau sottolinea che sono le volontà settoriali, di associazioni, di piccoli gruppi, ma

51 Ivi, libro II, paragrafo 6.

52 *Ibidem*.

53 Ivi, libro II, paragrafo 3.

anche della maggioranza, ad influire negativamente sulle scelte, perché il movente della scelta di parte è sempre fazioso e corrotto.

Date tutte queste premesse di sfiducia sulla capacità di scelta della massa popolare, come potrà formarsi e dirigersi la volontà generale? Rousseau ci svela la necessità del Legislatore, una figura mitica e sacralizzata, che incarni tutte quelle doti di moralità ed etica necessarie ad indirizzare il popolo sovrano nell'individuazione della volontà generale. Il Legislatore non è individuato, non ha forma, non è costituito. Non si tratta di un mediatore personale ma di una grandezza ideale «che dipende dalla grandezza indifferenziata degli individui».⁵⁴

Eccoci, infine, alla grande aporia democratica, che investirà l'Ottocento del post Rivoluzione francese e che produrrà le sue conseguenze fino ai giorni nostri. Come individuare e rappresentare la volontà generale che altro non è se non la sovranità popolare? In ultima analisi, come definire e rappresentare il popolo stesso, all'alba della democrazia moderna?

Rousseau aveva espresso tutte le sue perplessità sulla democrazia come forma di governo innanzitutto perché è contro natura che la maggioranza governi e la minoranza sia governata, poi perché mai come nella democrazia le pressioni determinate dagli interessi individuali collidono con l'espressione del bene comune. Escludendo peraltro la rappresentanza dei singoli, egli contemplava unicamente la democrazia diretta, inapplicabile in Stati di grandi dimensioni.

Ma le premesse di questa analisi ci hanno condotto a comprendere che la discussione sulla forma di governo, così come era in Hobbes, è del tutto ininfluenza dinanzi al problema di base. Quale che sia la forma di governo adottata, ciò che conta è il perseguimento di quel bene supremo, di quella forma divinizzata e trasformata a tutti gli effetti in religione civile, che è la volontà generale ovvero la sovranità popolare.

⁵⁴ Giuseppe Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, op. cit. pag. 131.

Da questa rincorsa verso la libertà e l'uguaglianza di tutti gli individui, fusi in un unico corpo civile, che è il popolo sovrano, prenderanno vita le grandi conquiste e le altrettanto grandi illusioni post-rivoluzionarie.

1.5 *Sieyès, maggioranza come unità e popolo come moto perpetuo*

Considerato come uno dei più influenti padri fondatori della Rivoluzione francese, l'abate Emmanuel Joseph Sieyès, pur richiamando l'influenza del pensiero di Rousseau nei suoi scritti, ne opererà un radicale rovesciamento e stravolgimento.

L'intento di concretezza e "materialismo" si rinviene nel suo opuscolo più famoso, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, nel quale, come noto, si scaglia duramente contro i privilegi della nobiltà proclamando che i rappresentanti del Terzo Stato debbano porre le basi per la nascita di un nuovo regime.

Il suo scritto è un crescendo articolato di riflessioni sul peso che il Terzo Stato ha conquistato con l'evoluzione travolgente dell'industria e del commercio, con la nascita e lo sviluppo della società borghese, che non trova però un contraltare nel diritto positivo, non trovandosi rappresentata nelle istituzioni politiche dell'Ancien Régime, rimaste immutate dinanzi ai grandi progressi della tecnica, della cultura e dello sviluppo economico.

Celeberrimo l'incipit dell'opera: «[...] Abbiamo tre domande da porci 1. Che cos'è il Terzo Stato? – TUTTO 2. Cosa ha rappresentato finora nell'ordinamento politico? – NULLA 3. Che cosa chiede? DI ESSERE QUALCHE COSA».⁵⁵

Rosanvallon ha indagato il pensiero di Sieyès evidenziando alcuni aspetti fondamentali per una lettura critica del sistema democratico moderno che da queste teorie ha preso vita.

Innanzitutto, vale la pena considerare i concetti di sovranità popolare e Nazione in Sieyès.

⁵⁵ Sieyès, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, 1789, trad. it., *Che cosa è il terzo stato?* Roma, Editori riuniti, 1989.

Il punto di partenza è sempre lo stesso, l'uguaglianza naturale degli individui. Ma le conseguenze sono di nuovo differenti. Dall'uguaglianza nello stato di natura l'autore professa l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, conducendo una battaglia serrata contro ogni tipo di privilegio rinvenibile nell'Ancien Régime e che permette ai due ordini dei Nobili e del Clero di contare, insieme, due terzi dei voti agli Stati Generali. Di più, gli stessi membri del Terzo Stato, sono pressoché tutti scelti tra i componenti della nuova nobiltà elettiva in quanto, chi non fa parte di questa élite, viene considerato inidoneo a sedere sugli spalti degli Stati Generali per mancanza di sufficiente cultura e formazione politica.

Da qui la concezione di Sieyès dell'unità della Nazione, composta dal complesso dei cittadini uguali dinanzi alla legge. «Immagino», ci dice, «la legge come posta al centro di un'immensa sfera; tutti i cittadini senza eccezione si trovano alla stessa distanza sulla circonferenza, e vi occupano posizioni uguali; tutti dipendono allo stesso modo dalla legge, [...] sono questi che io chiamo i diritti comuni dei cittadini».⁵⁶

Il concetto di unità del popolo in Sieyès ha origine da una negazione. Da ciò che era prima la divisione in corpi, con i suoi privilegi e le sue usurpazioni. L'elemento dell'unità della Nazione e della sua indifferenziazione diverrà un'urgenza così forte e radicale, da costituire non solo la principale spinta propulsiva rivoluzionaria, ma da attraversare tutto l'Ottocento democratico spingendosi fino ai giorni nostri.

Popolo, dunque, come sommatoria degli individui uguali. Nel negare i privilegi di ciascuno, la Nazione unita ne piega anche le differenze generando «un'immagine sublimata» di sé stessa.⁵⁷

Qual è lo scopo? «Fondere lo spirito locale e particolare in uno spirito nazionale e pubblico».⁵⁸ Rosanvallon a questo proposito dichiara che [in Sieyès] «[...] il cittadino si definisce attraverso la sua presa di distanza dalla società civile, poiché è quest'ultima che dà forma sensibile alle differenze».⁵⁹ D'altra parte Sieyès stesso si esprime molto

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Pierre Rosanvallon, *Le Peuple Introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, trad. it. di Andrea De Ritis, *Il popolo introuvable, Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 41.

⁵⁸ Adrien Duquesnoy, 4 novembre 1789 (A.P., t. IX, p. 671).

⁵⁹ Pierre Rosanvallon, *Il popolo introuvable*, *ivi*, p. 41.

chiaramente su questo punto affermando che: «il diritto a farsi rappresentare appartiene ai cittadini solo per le qualità che sono loro comuni e non per quelle che li differenziano. I vantaggi con i quali i cittadini si differenziano tra loro sono al di là del carattere di cittadino»,⁶⁰ e ancora: «La democrazia [...] è il sacrificio completo dell'individuo nei confronti della cosa pubblica, ossia dell'essere sensibile nei confronti dell'essere astratto».⁶¹

Dov'è finita dunque la volontà generale di Rousseau, per l'espressione della quale quest'ultimo aveva dovuto ricorrere alla figura del mitico Legislatore? Sieyès ci dice che essa coincide con l'Assemblea costituente. Costituente appunto, e non costituita, in quanto prima dell'Assemblea non esiste diritto positivo, ma solo lo stato di natura e dopo di essa vi è il governo che non può in nessun modo, con i suoi rappresentanti ordinari, influire o apportare modifiche al potere costituente.

«Sostituendo il termine di terzo stato con quello di Assemblea nazionale, Sieyès ha tagliato il nodo gordiano dei vecchi privilegi. Ha separato l'epoca presente da quelle che l'hanno preceduta; e, al posto di tre ordini talora separati, talaltra riuniti, ma soprattutto pronti a dissolversi, ha presentato il corpo indivisibile della nazione, reso indissolubile nella perfetta riunione di tutti gli individui al fine di ricomprendere tutto al suo interno. In altre parole, il termine *Assemblea nazionale* è simile a quelle parole che la magia utilizza per cambiare la scena del mondo e per far spuntare da terra un colosso invincibile.»⁶²

Rosanvallon indaga su come questa unità, che è la Nazione francese, si possa formare secondo Sieyès.⁶³ La costruzione della nazione diviene una sorta di lotta contro il nemico esterno ma soprattutto contro il nemico interno che è la nobiltà. In questa tensione fortissima risiede tutta la forza simbolica e costitutiva del popolo-evento. Il popolo astratto e invisibile è definito e si fa carne attraverso l'azione. Nelle rappresentazioni artistiche dell'epoca rivoluzionaria, così come nei moti successivi, il popolo informe, confuso nei fumi della battaglia, con i volti sfumati e rarefatti, nel suo complesso,

60 Emmanuel Joseph Sieyès, *Che cosa è il terzo stato*, op. cit. p. 88.

61 Carte Sieyès, Archives Nationales: 284 A.P. 5, dossier 1 (cartella 2).

62 Joseph-Antoine Cérutti nel 1791, citato da Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire, méthapores et politique, 1770-1800*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, p.123 ;

63 Cfr. Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica*, op. cit. pp. 46 e seguenti.

rappresenta la Nazione in lotta, in moto perpetuo. «Il potere, completamente liberato dalle sue *catene*, poteva essere perciò soltanto una forza rivoluzionaria diretta, una specie di energia insurrezionale permanente; la democrazia poteva essere pensata soltanto nel quadro di una deistituzionalizzazione radicale della politica». ⁶⁴

Ma come fare sorgere il Popolo-Nazione? Sieyès si distanzia nettamente dal pensiero di Rousseau e afferma che ciò deve avvenire tramite l'elezione di rappresentanti speciali che abbiano il compito di generarlo. L'Assemblea è dunque elettiva e tutti i cittadini maschi, qualunque sia il loro status sociale, possono partecipare alla sua formazione. Il suffragio universale in questo senso è determinante per ribadire ancora una volta uno stacco netto rispetto al passato. Come detto, Sieyès concepisce la volontà generale come somma algebrica delle volontà individuali. Come risolvere dunque il problema delle volontà individuali contrarie? L'autore ci dice che «Un'associazione politica è opera della volontà unanime degli associati, [...] Capiamo bene che l'unanimità, già difficile da ottenere in una collezione di uomini, per quanto poco numerosa, diventa impossibile in una società fatta di diversi milioni di individui [...] Bisogna, dunque, che ci accontentiamo della pluralità». ⁶⁵

Tale *pluralità dei suffragi*, come sarà definita a lungo, altro non è se non la nostra moderna maggioranza politica. Nella teoria di unità indissolubile della Nazione ritorna il concetto di pluralità come acclamazione anziché come voto. I rappresentanti della nazione non esistono come individui in grado di problematizzare le loro differenze di visione, ma solo come membri necessari quanto indefiniti, utili alla formazione dell'unità del corpo del popolo sovrano.

Secondo Rosanvallon: «le minoranze non sono dunque definite come posizioni politiche, ma soltanto come momenti storici che accompagnano il movimento della civiltà; sono strutturalmente passeggero, destinate a estinguersi, o, al contrario, ad ampliarsi fino a esprimere un giorno il sentimento dell'intera società». ⁶⁶

64 Ivi, p. 169.

65 E.J. Sieyès, *Préliminaire de la Constitution française*, Versailles, luglio 1789, p.38, trad. It. di G. Troisi Spagnoli, *Preliminari della Costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei Diritti dell'uomo e del cittadino*, in Id. *Opere e testimonianze politiche*, t. I., Scritti editi, vol I, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 375-400.

66 Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica*, op. cit. p. 46.

Se l'elettorato attivo, come visto, è costituito da tutti i cittadini maschi francesi, l'elettorato passivo è ben più problematico. È fondamentale notare il pensiero di Sieyès al riguardo perché la scelta dei rappresentanti, subito dopo l'estinguersi dei fumi ed il dissolversi delle barricate della Rivoluzione, sarà uno dei temi democratici più spinosi che attraverserà tutto l'Ottocento.

Vale la pena notare che secondo Sieyès, così come secondo Madison negli Stati Uniti, l'elezione non è vista come una competizione politica tra diversi candidati. Essa ha il solo fine di ricercare i migliori e i più meritevoli. Coloro che con la loro saggezza siano in grado di individuare il bene supremo della Nazione e di perseguirlo con i migliori mezzi disponibili. «E' per l'utilità comune» nota Sieyès «che i cittadini nominano dei rappresentanti molto più bravi di loro nel riconoscere l'interesse generale, e nell'interpretare a questo proposito la loro volontà».⁶⁷

Anche in *Che cos'è il terzo stato?* Sieyès aveva affrontato il tema della rappresentanza. Nel voler ribadire che anche all'interno del terzo stato era possibile individuare delle persone degne di rappresentare la Nazione affermava: «Pensate alle classi disponibili del Terzo stato; come tutti, considero classi disponibili quelle in cui una certa agiatezza permette di ricevere una educazione liberale, di coltivare il proprio intelletto, e di interessarsi infine alla cosa pubblica. Queste classi hanno esattamente gli stessi interessi del resto del popolo».⁶⁸

Così, ben lungi dal considerare l'idea di uguaglianza e parità di condizioni elettive passive, Sieyès era precursore di quella che sarà presentata al governo, nel 1801, come progetto di legge per l'istituzione di una lista di notabili, tra cui gli elettori potessero votare i candidati prescelti.

Nel capitolo seguente si avrà modo di approfondire l'evolversi delle condizioni di eleggibilità negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione francese.

67 E.J. Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, Paris, 7 settembre 1789, p. 14, trad. It. di G. Troisi Spagnoli, *Discorso dell'abate Sieyès sulla questione del Veto regio*, in Id. *Opere e testimonianze politiche*, cit., vol. 2, pp. 433-454.

68 Emmanuel Joseph Sieyès, *Che cosa è il terzo stato*, op. cit, pag. 69.

Nel frattempo, ci si potrebbe chiedere se, a fronte della suddetta disparità di condizioni, il rappresentante eletto agisse, perlomeno, in virtù di un mandato imperativo conferitogli dall'elettore.

La risposta è ancora una volta negativa; Rosanvallon ci dice che l'elezione era un semplice modo di designazione e non rappresentava alcuna forma di trasmissione della volontà. L'elettore, agli occhi del rappresentante, aveva espresso un semplice atto di fiducia che, in quanto tale, era più un atto di abbandono e rinuncia piuttosto che di controllo.⁶⁹

Tutte queste considerazioni sul pensiero di Sieyès, formulate all'alba dell'evento rivoluzionario fondatore della democrazia moderna, torneranno utili per una lettura consapevole e critica della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e per prendere in esame quelle promesse di libertà ed uguaglianza che la maggior parte dei cittadini francesi dell'epoca denunceranno, in seguito, come mancate o tradite.

69 Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica*, op. cit., p. 124.

CAPITOLO SECONDO

Democrazia come istituzione: alle origini di un malessere

2.1 Uguaglianza e libertà: la Rivoluzione inedita

Una lettura contemporanea del termine “rivoluzione” rimanda immediatamente ai grandi eventi rivoluzionari della modernità. La Rivoluzione Americana, la Rivoluzione Comunista di Lenin, La Rivoluzione Industriale ecc. È evidente però, che nella gerarchia immaginaria che si produce nelle nostre menti riflettendo su tale termine, la Rivoluzione Francese si pone al primo posto.

Un affascinante studio di Reinhart Koselleck, *Futuro Passato*⁷⁰, indaga le motivazioni di questo risultato, conducendo un’analisi semantica della parola rivoluzione, partendo dall’antichità.

Si tratta di un termine elastico, che assume diversi significati a seconda del contesto politico, storico o tecnologico in cui viene collocato. Anche a livello geografico può descrivere avvenimenti limitati a piccole porzioni di territorio, trovando così diverse similitudini con la definizione di guerra civile, fino a ricomprendere interi continenti.

In ambito politico la semantica della parola “rivoluzione” si riferisce a quel riprodursi ciclico delle costituzioni, descritto da Aristotele e Polibio. Rivoluzione, dunque, come percorso ciclico e ripetitivo, nel quale l’avvicinarsi delle forme di governo ed il costituirsi delle loro degenerazioni, segue un ordine circolare e necessario. La monarchia che degenera in tirannia dando vita all’aristocrazia. Quest’ultima, una volta soppiantata

⁷⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Clueb, 2007.

dall'oligarchia, darà spazio alla democrazia ed al suo cambiamento successivo in oclocrazia, ovvero il dominio delle masse, della plebe. Dal governo di tutti, che è il governo di nessuno, ricomincia il ciclo dalla monarchia, in un moto perpetuo.

La mutazione politica era dunque considerata come un dato naturale, al pari del susseguirsi delle stagioni, lasciando l'uomo nell'impossibilità di influire sul corso naturale degli eventi. Questo rivolgimento delle forme di governo come osservazione di eventi naturali ha come sfondo la rivoluzione di Copernico, che nel 1543, nel suo *De revolutionibus orbium caelestium*, osservava e descriveva i movimenti circolari dei corpi celesti.

Guerre civili, sedizioni, rivolte, insurrezioni. Le passioni e le agitazioni degli uomini nel corso dei secoli, si svolgevano all'interno di una rigida divisione in ceti e potevano essere definite ed inquadrare in base ai corpi sociali o alle corporazioni che le avevano di volta in volta attivate per rivendicare per la propria fazione un determinato vantaggio.

Non vi era dunque la pretesa di influire sulla struttura profonda del sistema sociale che era universalmente accettato, piuttosto si accorreva alle armi per lotte che restavano sulla superficie di tale struttura mancando del tutto l'idea stessa di stravolgimento totale della divisione cetuale e gerarchica.

È con l'illuminismo che il concetto di rivoluzione perde i suoi connotati violenti e, pensata come "rivoluzione pacifica", allarga tuttavia il suo spettro di senso, andando ora a ricomprendere i costumi, il diritto, la religione e l'economia.

Erano molti i pensatori dell'epoca che, con un ottimismo che Koselleck definisce "commovente"⁷¹, ritenevano attuabile una rivoluzione radicale e senza spargimento di sangue, citando a modello l'esperienza dell'Inghilterra del 1688 ove era stato possibile realizzare un governo parlamentare rovesciando una dinastia odiata senza ricorrere alla rivolta armata.

Eppure, alcune menti "illuminate" dell'epoca, tra cui ricordiamo in particolare Leibniz e Rousseau, avevano profetizzato un grande sconvolgimento imminente che avrebbe

71 Ivi, p. 61.

spazzato via le grandi monarchie europee, lasciando però una profonda incognita su cosa sarebbe sorto sulle loro ceneri.

Date queste premesse, quali sono le caratteristiche che possono farci definire l'evento rivoluzionario francese del 1789, vero e proprio spartiacque tra due epoche?

La prima, fondamentale osservazione è che, a partire dalla Rivoluzione Francese, è possibile parlare di un "singolare collettivo", perché tutti i singoli eventi rivoluzionari sono condensati in questo unico concetto metastorico e trascendentale. Ogni azione e pensiero dell'evento rivoluzionario, si alimenta ora di questo «significato misterioso che sta sullo sfondo».⁷²

Dobbiamo inoltre considerare l'esperienza di un'impetuosa accelerazione che travolge il tempo storico modificandone la percezione. L'esplosione demografica, lo sviluppo dei mezzi tecnici, il rapido capovolgimento dei regimi, tutto concorre a questo incessante movimento. Finanche lo Stato viene subordinato a questo processo tumultuoso che è l'evento rivoluzionario, che tutto assorbe e dirige.

E così, mentre cambiano le aspettative sul futuro, cambia anche il modo di osservare il passato, venendosi a formare un «concetto prospettico di filosofia della storia».⁷³ In altri termini il trend di cambiamento diviene irreversibile perché si assiste ad un determinante passaggio dalla rivoluzione politica a quella sociale.

Per la prima volta nella storia, l'evento rivoluzionario è totalizzante ed ha come scopo l'emancipazione di tutti gli uomini e la trasformazione radicale delle strutture sociali.

Questo ampliamento di prospettiva, in nome della libertà e dell'uguaglianza, porta anche a considerare la Rivoluzione come movimento progressivo e continuo anziché come un evento ben determinato in un luogo o in un tempo. Certi obiettivi sociali sono infatti realizzabili con il trascorrere del tempo oppure non lo sono affatto nella loro interezza, divenendo obiettivi utopici e ponendo a loro volta il problema della *fattibilità* della Rivoluzione.

72 Ivi, pag. 63.

73 Ivi, pag. 64.

In effetti, a partire dalla Rivoluzione Francese nascono i cosiddetti rivoluzionari di professione e, nel 1848, Stahl conia il termine *rivoluzione assoluta*, nella sua pretesa di ricomprendere in essa l'intero corso della storia.

Come si è già avuto modo di affermare nel capitolo precedente, la rivoluzione sociale è consistita in un cambio di paradigma complessivo del concetto di sovranità popolare. Dal potere del popolo deriva direttamente la nozione di rappresentanza e l'aspetto fortemente problematico della sua applicazione. L'affermazione teorica della supremazia della volontà generale collide con la realtà sociologica. Il grande progetto di emancipazione che rade al suolo la ferrea divisione in ceti sociali dell'Ancien Régime, consacra la potenza di un soggetto collettivo che è il popolo. Ma questo soggetto non trae origine dall'individuo nei suoi aspetti sociali e comunitari, quanto piuttosto dal concetto di uguaglianza che rende ogni uomo, astrattamente, un soggetto di diritto.

Pierre Rosanvallon afferma che la «[...] società moderna non ha cessato di radicalizzare questo carattere convenzionale e astratto del legame sociale. Lo sviluppo delle convenzioni e delle finzioni giuridiche è infatti legato alla preoccupazione di assicurare un'uguaglianza di trattamento tra individui per natura diversi e di istituire uno spazio comune tra uomini e donne molto diversi tra loro. La finzione è in questo senso una condizione dell'integrazione sociale in un mondo di individui, mentre nelle società tradizionali sono, al contrario, le differenze a rappresentare un fattore di integrazione».⁷⁴

Nella democrazia assistiamo dunque ad una perdita di forma del popolo che, in assenza di consistenza fisica, diviene una somma di individualità esattamente equivalenti rispetto alla legge, infatti: «[...] in democracy, the people, by the same token, has no form: it loses all bodily density and becomes, positively, a number, that is, a force composed of equals, of individuals who are purely equivalent only under the reign of law. This is what, in its radical way, universal suffrage expresses: it represents the advent of a sequential order. Society consists of nothing but identical, completely substitutable voices, reduced, in the foundational moment of elections, to numerical units that pile up in the ballot box: it becomes a pure fact of arithmetic».⁷⁵

⁷⁴ Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 20.

⁷⁵ Pierre Rosanvallon, *The Political Theory of Democracy* in Flügel-Martinsen, Oliver, et al. *Pierre Rosanvallon's Political Thought: Interdisciplinary Approaches*, op. cit., p. 29.

Questa ossessione e serializzazione dell'uguaglianza, che sarà oggetto di critica da parte di Tocqueville, comporta la seria minaccia che ciò che non si può nominare o descrivere, ovvero il popolo sovrano, non si possa neppure rappresentare.

Hobbes aveva risolto questa aporia tramite la creazione del Leviatano incarnando la moltitudine informe del popolo, in un soggetto terzo personificato. Ma questa attività di personificazione cambia radicalmente con l'avvento della democrazia.

«Fin dal 1789» ci dice Rosanvallon «si contrappongono in permanenza l'istituto e l'istituente, il popolo che muove le piazze e il popolo dei rappresentanti, la diversità delle condizioni sociali e l'unità del principio democratico».⁷⁶

Questa tensione farà da sfondo, per più di un secolo, a tutti i dibattiti sul suffragio universale e metterà subito in luce una delle grandi contraddizioni democratiche, ovvero il concetto di uguaglianza di diritto contrapposto all'uguaglianza delle condizioni sociali, in particolar modo a seguito dello sviluppo industriale e all'impiego massiccio di manodopera operaia nelle fabbriche.

2.2 Dall'uguaglianza dei diritti alla disuguaglianza delle condizioni

Secondo Rosanvallon e contrariamente a quanto si potrebbe credere, la cesura intellettuale tra uguaglianza dei diritti ed uguaglianza delle condizioni sociali, non avrebbe origini antiche. In effetti né la Rivoluzione Americana né quella Francese, «avevano separato il concetto di democrazia in quanto regime della sovranità del popolo da quello di democrazia come forma di una società degli eguali».⁷⁷

Pierre-Louis Roederer, una delle figure di spicco dell'Assemblea costituente francese, scriveva che «Il sentimento che ha determinato il primo scoppio della Rivoluzione, che ha animato i suoi slanci più violenti, che le ha fatto raggiungere i suoi maggiori successi,

⁷⁶ Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 21

⁷⁷ Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.19-20.

è l'amore per l'uguaglianza» e aggiungeva: «La causa principale della Rivoluzione è stata l'insofferenza verso le disuguaglianze».⁷⁸

Le prime grandi teorie economiche, sorte nell'ambito della società pre-capitalista, avevano profetizzato che il movimento dei capitali, la libera circolazione delle merci e del denaro, unitamente al raggiungimento della parità di diritti civili, sarebbero stati sufficienti per un livellamento automatico delle condizioni sociali, in quanto le pari opportunità di sviluppo economico avrebbero lentamente ma omogeneamente pareggiato anche le condizioni di vita. Nella frenesia e nell'ottimismo generati dalla rivoluzione industriale, sembrava esserci spazio per tutti e, l'eventuale insuccesso di pochi singoli, si sarebbe potuto giustificare con l'inerzia, l'inoperosità, il disinteresse o la negligenza.

Rosanvallon, richiamando il punto di vista di Sismondi, autorevole osservatore della sua epoca, afferma che questo ottimismo sulla capacità di autoregolazione delle forze economiche non durò a lungo e che gli intellettuali dell'epoca avevano gli strumenti per notarlo. In effetti Sismondi, nella sua prima opera, *De la richesse commerciale*, tesseva le lodi a tuttotondo della libertà commerciale. Ma, solo qualche anno più tardi, nel 1819, ritrattava completamente la sua precedente teoria e nella sua opera intitolata *Della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione*, ammetteva che le crudeli sofferenze degli operai manifatturieri gli avevano aperto gli occhi.

Sismondi fu uno dei primi a sottolineare che la libera circolazione del capitale aveva un effetto di cesura tra due classi sociali contrapposte; tra chi detiene il capitale e i mezzi di produzione e chi invece è costretto a prestare il proprio lavoro per sopravvivere. Questa condizione di separazione non è attenuata dalla libertà di iniziativa economica anzi, traccia un solco sempre più netto e incolmabile tra operai e “padroni”.⁷⁹

La condizione di operaio diviene stabile, si nasce e si muore operaio. L'indigenza, l'incertezza sul futuro, l'insoddisfazione e la frustrazione per il proprio status, generano ciò che nell'Inghilterra dell'epoca viene già definito come *pauperismo*.

⁷⁸ In *Euvres du comte P.-L. Roederer*, Parigi, 1854, t. III, pp. 8-9.

⁷⁹ Cfr. Jean De Sismondi, *Comment les manufactures contribuent-elles au bonheur national ?* in *Études sur l'économie politique*, Parigi, 1837.

Le cronache dell'epoca ci riportano le condizioni di vita estreme ed umilianti che la nuova classe operaia è costretta a sopportare. La mancanza cronica di cibo, di vestiti adeguati, di alloggi salubri, di minime condizioni di sicurezza sul lavoro, tutto fa dubitare sul proprio futuro.

Come fare coesistere tutto ciò con i principi sanciti solo pochi anni prima dalla Rivoluzione Francese? La classe aristocratica dei privilegiati era stata abbattuta proprio in nome dell'uguaglianza, ed ora un'altra casta di privilegiati sorgeva al posto di quella, la casta dei capitalisti.

Come reagisce la nuova borghesia capitalista alla diffusione delle notizie, sui principali quotidiani dell'epoca, delle condizioni di lavoro nelle fabbriche? Qual è l'opinione che si va formando in merito alle prime insurrezioni e scioperi? Il sentimento che più di ogni altro si va diffondendo è quello della paura; paura per questa massa di scontenti che potrebbero attentare a quel fragile equilibrio su cui si regge questa forte divisione sociale, tra una classe di privilegiati ed una di "immondi", visto come insieme indistinto che provoca repulsione e disagio.

La classe operaia diviene dunque quella degli esclusi e diversi intellettuali dell'epoca parlano addirittura di due nazioni distinte i cui abitanti non dividevano nulla come se appartenessero a due mondi distinti.

Dove ha trovato giustificazione questa divisione? Come ha potuto realizzarsi nell'appena sorta società degli uguali?

Da un'attenta lettura della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, del 26 agosto 1789, possiamo rinvenire i prodromi dai quali prenderanno vigore, negli anni a venire, le interpretazioni del testo più sfavorevoli per la classe operaia.

L'articolo n.1 recita: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune». Fin da subito cioè, si stabilisce una simmetria tra condizione di uguaglianza naturale e parità nei diritti. Tuttavia, le disuguaglianze sociali, fondate sul bene comune, non solo sono tollerate, ma sono considerate essenziali per il buon funzionamento della società stessa.

L'art. n. 3 afferma che «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un'autorità che non emani

espressamente da essa». L'equiparazione tra Nazione e sovranità popolare è ormai compiuta. L'interesse del singolo è subordinato al bene supremo del popolo, intenso come "singolare collettivo".

Art. 6 – «La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti». Questo articolo è probabilmente il più importante da sottoporre ad analisi, in quanto la sua interpretazione fornirà un pretesto più o meno acclarato, da parte della ricca borghesia imprenditoriale, per giustificare le crescenti e sempre più evidenti condizioni di inuguaglianza delle condizioni sociali dei lavoratori.

In effetti, l'ideologia liberal-conservatrice del Diciannovesimo secolo, opererà un'espansione molto forte dei termini *virtù* e *talenti*. L'ideale di similarità è stato inesorabilmente svuotato del suo significato originario per dare spazio all'espansione del concetto di intraprendenza individuale come virtù e all'ereditarietà delle condizioni di superiorità sociale, per intendere il talento.

A partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, si assiste ad un'esacerbazione delle disuguaglianze. Paradossalmente, a essere accusati saranno proprio gli sfruttati e gli oppressi. Gli operai sono tacciati di essere causa della loro triste condizione per la loro cattiva condotta.

Rosanvallon⁸⁰, ci riporta un estratto di un'opera di Villermé, famoso cronista della sua epoca, che nel suo *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, pubblicato nel 1840, arrivava ad affermare: «Non dimentichiamo che, tranne in tempo di crisi, la grandissima maggioranza dei lavoratori laboriosi, ordinati, economi, previdenti, possono mantenersi con le proprie famiglie, se non possono risparmiare».⁸¹

⁸⁰ Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.99.

⁸¹ Louis René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, Parigi, 1840, t.II, p.346.

In altre parole, secondo Villermé, la povertà e l'indigenza erano sempre causate dal vizio, dall'ubriachezza ed in generale da condotta morale deprecabile o corrotta.

Si assiste ad una crescente opera di moralizzazione, attuata anche da quei cronisti della propria epoca che, osservando più da vicino le condizioni di vita delle fabbriche, attraversando i vicoli oscuri dei fatiscenti *quartieri maledetti*, attuavano una stigmatizzazione senza appello dell'intero proletariato giustificando ogni disuguaglianza con una presunta condotta viziosa o pigra.

In Francia nascono e si diffondono le prime società di mutuo soccorso, che sviluppatesi all'interno degli ordinamenti religiosi, costituiscono l'impalcatura del cosiddetto Stato-provvidenza. Viene definito quindi un rimedio, acclamato da tutta la letteratura dell'epoca che si occupi di pauperismo, per risolvere la questione della presunta amoralità della classe operaia.

In Inghilterra si andrà ancora oltre, con l'instaurazione delle *workhouses*, l'abbattimento dei tuguri e la diffusione capillare di leghe per la virtù e di società filantropiche.

Nel nuovo regime industriale le disuguaglianze naturali divengono necessarie. Si esaltano le migliori capacità, attitudini e virtù morali ed intellettuali. Viene definitivamente abbandonato l'ideale rivoluzionario che aveva affidato alla forza della legge il compito di abbattere i privilegi di classe per livellare le differenze tra gli uomini.

Nell'epoca industriale questo livellamento non solo non è più attuabile ma non è neppure desiderabile. Charles Dunoyer, un ideologo del regime di Luglio, arrivava ad affermare: «È positivo che nella società ci siano luoghi inferiori dove le famiglie che si comportano male corrono il rischio di precipitare, e da dove non possono uscire se non con un comportamento retto. La miseria è questo temibile inferno. È un abisso inevitabile posto di fianco ai pazzi, ai dissipatori, ai debosciati, a tutte le specie di uomini viziosi, per contenerli».⁸²

A fronte delle crescenti disuguaglianze reali tra i cittadini, c'è da valutare l'impatto post-rivoluzionario sull'uguaglianza politica dei diritti. Quella forza dirompente che aveva

⁸² Charles Dunoyer, *Des objections qu'on a soulevées ces derniers temps contre le régime de la concurrence*, Parigi, 1841, p.38.

abbattuto l’Ancien Regime aveva coinvolto il proletariato in un processo di movimento e azione insurrezionale accanto alla grande borghesia finanziaria.

Come detto, la forza propulsiva del popolo unito in azione, questa costante tensione contro il nemico comune, rappresentato dall’antica divisione in classi, aveva offuscato le individualità e le differenze in nome di quel grande movimento unitario della massa che si appropria della sovranità.

Nella lotta il Popolo parla, Proudhon ribadisce questo concetto nella sua opera del 1848, *Solution du problème social*⁸³, nella quale afferma: «il Popolo sembra avere un’esistenza mistica; si manifesta di rado e in epoche predestinate! Ma il Popolo non è un fantasma, e quando si manifesta nessuno può misconoscerlo. Il Popolo si è mostrato il 14 luglio, il 10 agosto, nel 1830».⁸⁴

Ma quando i fuochi rivoluzionari si spengono, quando la parità dei diritti civili reclama la parità delle condizioni sociali, sorgono i primi problemi.

Innanzitutto, come è possibile dare una voce a questo Popolo? Proudhon aggiunge: «La democrazia che afferma la sovranità del Popolo è come la teologia inginocchiata davanti al santo ciborio: né l’una né l’altra possono dimostrare il Cristo che adorano né, tanto meno renderlo evidente».⁸⁵

Scardinate le rigide divisioni politiche tra le classi nella lotta rivoluzionaria, questa visione borghese, che ha confinato l’uguaglianza all’uomo politico immaginario, ovvero al cittadino, non è ancora ben visibile alle masse popolari.

Esse ritengono che l’obiettivo primario da raggiungere sia il suffragio universale e che questo darà finalmente voce al popolo sovrano.

Tuttavia, l’ardente desiderio di allargamento del suffragio elettorale ha, come contraltare, la totale assenza di candidature organizzate. Ciò accade perché la candidatura implicherebbe per forza una distinzione rispetto all’unità del popolo e ciò viene visto come un richiamo esplicito al precedente regime aristocratico.

83 Cfr. Proudhon, *Solution du problème social in Œuvres complètes*, Lacroix, Parigi, 1868, p. 47.

84 *Ibidem*.

85 *Ivi*, p. 67.

In effetti, afferma Rosanvallon: «[...] come allontanare questo spettro aristocratico? Come definire, in altre parole, una distinzione non differenziatrice tra gli uomini? Non esiste teoria democratica dell'elezione senza risposta preliminare a questa domanda».⁸⁶

L'elezione poi, non ha ancora il compito, in senso proprio, di rappresentare ma di fare emergere il merito e la saggezza da ricercarsi all'interno della società.

Dove e come trovare queste virtù? Il termine sulla bocca di tutti, nei primi anni dopo la Rivoluzione, è fiducia. Fiducia nel Popolo sovrano che saprà premiare i più meritevoli.

In realtà la scelta sarà fin da subito indirizzata attraverso una lista di notabili. Il compito dell'elettore si riduce ad una scelta limitata di esponenti dell'alta borghesia e il concetto di merito, si tramuta velocemente in quello di censo.

Più in generale ci si chiede se il suffragio universale sia sufficiente a dare voce al Popolo. Proudhon afferma: «Con il suffragio universale il Popolo ha indubbiamente parlato; ma la sua parola, perduta nei voti individuali, non è stata compresa da nessuno».⁸⁷

Proudhon stesso si farà promotore dell'organizzazione di un suffragio universale «a seconda dei generi e delle specie, nella sua integralità».⁸⁸

Il problema è come riuscirci senza fare riemergere il vecchio universo degli ordini sociali. Per tutto l'Ottocento ci si dedicherà alla ricerca di questa “buona rappresentanza”, a partire dal mondo operaio che proporrà di riorganizzare il sistema rappresentativo basandosi sulle professioni e sulle funzioni sociali presenti nel paese.

Da una visione meno radicale che proporrà una rappresentanza operaia nelle fila del parlamento, si passerà ad un'idea più spinta, di tipo marxista, che considererà «il modello operaio come un modello globale della società, rimandando ad una sorta di universalismo ostacolato, che deve essere realizzato nella storia».⁸⁹

Occorre precisare che questa visione storica così lineare, condotta da Rosanvallon sui primi anni della Rivoluzione, tra il 1789 e il 1795, è stata sottoposta a critica serrata da

⁸⁶ Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 50.

⁸⁷ Proudhon, *Solution du problème social*, cit., p. 62.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 66.

parte di Pierre Serna nel suo contributo dal titolo *La société des égaux : d'accord mais laquelle ?*⁹⁰ Lo storico focalizza in particolare la sua attenzione sulla presunta ingenuità con la quale gli intellettuali dell'epoca rivoluzionaria avrebbero valutato l'influenza del nascente sistema capitalista sulla concezione di uguaglianza.

Secondo Serna, facendo volutamente leva sul pensiero filosofico politico illuminista, Rosanvallon sembra voler appianare le tensioni interne alla Rivoluzione Francese forzando talvolta il lettore ad interpretare il senso dell'evento rivoluzionario attribuendogli due scopi ben distinti. Da un lato la conquista di un'uguaglianza individuale fondata sulla possibilità di raggiungere determinati livelli di sapere, di conoscenza e conseguentemente di possesso di beni e di iniziativa economica. Dall'altro un'uguaglianza costruita su una sovranità collettiva mai riconosciuta e sempre combattuta, che rende anche gli esseri umani privi di mezzi, degni di riconoscimento politico e sociale come i primi.

Rosanvallon parrebbe condurre il lettore in un percorso lineare che, partendo dal positivismo illuminista, tesse le lodi delle "buone intenzioni" sottese alla Rivoluzione Francese che solo in seguito verranno corrotte a causa del generale "liberalismo ottimista", fondato sul sogno infranto di generare cittadini liberi ed autonomi.

Serna rimprovera a Rosanvallon di voler avvalorare la propria tesi scegliendo deliberatamente di citare Condorcet, quale aperto sostenitore della libera impresa ed iniziativa economica, evitando del tutto di citare ad esempio Barère che, nel cuore del periodo del Terrore, sceglie di vivere in esilio pur di sostenere le proprie tesi riguardanti politiche di redistribuzione, requisizione e perfino espropriazione dei nemici della patria per aiutare i più poveri.

Le teorie contrapposte di Condorcet e Barère rappresentano in realtà solo la punta dell'iceberg di un complesso substrato di riflessioni politiche che agitano e complicano il quadro complessivo dell'evento rivoluzionario.

Assistiamo cioè a diverse concezioni di uguaglianza in lotta tra loro fin dalle prime scintille rivoluzionarie. Il progetto politico di uguaglianza degli infermi, degli emarginati,

90 Pierre Serna, *La société des égaux : d'accord mais laquelle ? Lecture de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, in « Annales historiques de la Révolution française » n.368, (2012).

degli orfani, ovvero dei poveri per eccellenza, non può essere assimilata all'uguaglianza della piccola borghesia imprenditoriale che, grazie al proprio status che la rende autonoma, può esercitare una cittadinanza realmente attiva. In definitiva risulta impossibile non constatare la lotta intestina tra diverse forme di uguaglianza possibile durante la Rivoluzione.

Fin dal 1789 perdura uno stato di contro-rivoluzione permanente, divenuta poi guerra civile, che dimostra quanto fosse difficile costruire il progetto rivoluzionario di una società di uguali, raramente vissuta come realizzazione del progetto illuminista.

Perciò, secondo Serna, l'immenso contributo storico della Rivoluzione non consistette nella costruzione dell'uguaglianza « [...] mais plutôt dans la proposition des conditions politiques qui ont permis à des groupes jusque-là invisibles dans l'espace public de se constituer puis de revendiquer la même égalité pour eux que ceux qui avaient taillé la Constitution de 1791, puis de 1795 à la mesure de leurs propriétés et de leur fortune ».⁹¹

Serna riserva a Rosanvallon una seconda critica legata al richiamo di quest'ultimo all'uguaglianza civile teorizzata da Sieyès che avrebbe generato, all'alba della Rivoluzione, una sorta di “secondarizzazione delle differenze” rendendo inizialmente accettabili le disuguaglianze di condizione sociale in cambio di una generale conquista dell'uguaglianza dei diritti politici.

Secondo Serna questa generale accettazione non si manifestò; testimonianza di ciò è lo stato di insurrezione permanente che animò, fin da subito, la maggior parte delle campagne francesi.

Questa divergenza di punti di vista non fa che sottolineare l'estrema complessità ed eterogeneità degli ideali e delle forze in campo agli esordi della Rivoluzione Francese. Rosanvallon sembra focalizzare la sua attenzione sull'impianto politico filosofico, dando ampio risalto alla conquista dell'uguaglianza dei diritti ed all'importanza dirompente del concetto del tutto innovativo di sovranità popolare. Serna sposta invece il suo punto di vista sulla materialità delle condizioni, sulla concretezza delle lotte, sulle rivendicazioni.

⁹¹ Ivi, p. 145.

Ma anche sull'emarginazione, sul degrado, sulla povertà estrema che fin da subito emerge, mentre ancora divampano i fuochi rivoluzionari.

A mio parere la visione dell'uno non offusca quella dell'altro. D'altra parte, lo stesso Serna ammette la portata determinante della Rivoluzione nella costruzione di un impianto politico e giuridico che avrebbe legittimato le successive lotte per la conquista di ulteriori diritti e per migliori condizioni di lavoro.

La Rivoluzione Francese ha definitivamente rotto la ciclicità delle precedenti *rivoluzioni di superficie* determinando la genesi del moderno modo di intendere la democrazia. Non ha risolto i conflitti ma ha fornito le armi dell'uguaglianza formale che hanno permesso la genesi di un lungo e accidentato percorso, tuttora in corso, verso l'uguaglianza sostanziale.

2.3 *La democrazia in America, dal "self made man" al razzismo costituente*

Dalla presidenza di George Washington a quella di Andrew Jackson, trascorrono in America trent'anni di continua evoluzione del concetto di uguaglianza. Se all'inizio del trentennio, era ancora ben consolidato lo spirito conservatore ed aristocratico ereditato dai padri costituenti, alla fine di tale periodo storico, la spinta egualitaria avrà rivoluzionato il concetto di democrazia trasformando la società in modo che essa iniziasse ad occuparsi, in via prioritaria, della gente semplice ed umile.

È proprio sotto la presidenza Jackson, che vede la luce il concetto di *common man*; l'uomo semplice, l'operaio, il povero contadino. Questa *great mass of the people*, secondo Rosanvallon, «assume un aspetto carnale». ⁹²

Sono molti gli osservatori europei che giungono in America nel primo trentennio del Diciannovesimo secolo. Il più famoso di tutti è certamente Tocqueville, ma si può citare

⁹² Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.73.

anche il suo compagno di viaggio, Gustave de Beaumont, oltre a Victor Jacquemont e Achille Murat.

Prima ancora che la *democrazia in America* di Tocqueville fosse conosciuta al grande pubblico, si era diffusa in Europa la narrazione dell'uomo jacksoniano, ovvero l'uomo per cui vale la *parità delle condizioni* che si potrebbe riassumere in due concetti chiave: «il sentimento di similarità e le forme del senso civico democratico da una parte e la percezione della mobilità delle ricchezze dall'altra.»⁹³

Rosanvallon ci riporta la sorpresa di Chevalier su quanto ciascun individuo, in America, apparisse indistinto rispetto agli altri. Non importavano i talenti o gli interessi individuali, nessuno era oggetto di attenzioni o cortesie particolari. Gli osservatori dell'epoca, totalmente disabituated a questo spettacolo, ne rimanevano affascinati da un lato ma infastiditi dall'altro. Beaumont osserva che per piacere al popolo americano sia sufficiente essere semplici fino al limite della grossolanità. Nessun privilegio stimola l'invidia degli altri, tuttavia la mancanza di una classe superiore, a suo giudizio, comporta la carenza di classe ed eleganza.⁹⁴

Secondo Rosanvallon, ciò che più ammirano gli osservatori stranieri, è il fatto che in America appaia del tutto naturale il rispetto reciproco, la solidarietà, la semplicità di vita, la facilità di scambio e contatto, l'assenza di disparità. Tutto ciò dà l'impressione di una democrazia sociale prima che politica. «Perciò si parlava sempre più di *società democratica* o di *stile di vita democratico*, e l'espressione *persona democratica* era di uso frequente per indicare un individuo che si conformava a queste maniere».⁹⁵

L'utilizzo indifferenziato dei termini *Ladies* per le donne e *Gentlemen* per gli uomini, rispecchiava, anche dal punto di vista formale, una generale nobilitazione dell'uomo, quale che fosse la sua condizione sociale. Si nota inoltre una fortissima repulsione all'utilizzo dell'appellativo *padrone*, sostituito quasi ovunque dal termine *datore di lavoro*.

93 Ivi, p. 74.

94 Cfr. Beaumont, *Marie, ou l'Esclavage aux Etats-Unis*, Parigi, 1835, t.I, pp.224-228.

95 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.74.

Rosanvallon, proprio a riguardo del mondo del lavoro, sottolinea la generale dignità ed orgoglio dei lavoratori manuali che non ostentavano alcuna forma di reverenza nei confronti della classe dirigente. Ad esempio, gli artigiani, quali sarti o calzolai, nella grande maggioranza dei casi, si rifiutavano decisamente di effettuare misure a domicilio del cliente. In America si osservava inoltre una bassissima percentuale di impiego di lavoro domestico, ciò in assoluta controtendenza rispetto all'Europa. Engels ricorda nella sua *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, che nel Paese i domestici erano più numerosi degli operai.

Rosanvallon, per trarre una sintesi dei resoconti degli osservatori contemporanei da lui citati, arriva ad affermare che «[...] il senso civico egualitario che regnava in America negli anni Trenta dell'Ottocento non era (ancora) intaccato dalle trasformazioni economiche» e aggiunge che «l'uomo semplice vedeva nel nuovo ricco una protezione valorizzante delle sue stesse possibilità, più che un insulto alla modestia della propria posizione»⁹⁶ L'autore sostiene che in America le differenze gerarchiche fossero in definitiva legate alla loro funzionalità pratica per il buon andamento della società ma non intaccassero il sentimento di uguaglianza. Questa caratteristica, osservata anche da Tocqueville, avrebbe trovato giustificazione nel fatto che ogni professione sarebbe stata affrontata come provvisoria e soprattutto come scelta libera e volontaria. La fluidità e transitorietà dei rapporti di lavoro sarebbe stata perciò la ragione principale che avrebbe portato a non considerare nessuna professione come umiliante o degradante.⁹⁷

Appare utile, a questo punto, citare nuovamente il pensiero di Serna in quanto differisce in maniera sostanziale da quello di Rosanvallon, in particolare per quanto concerne il punto di vista degli osservatori europei che giungevano per la prima volta in America. Serna chiama in causa i resoconti di Volney e soprattutto quelli di La Rochefoucauld Liancourt. I due, che ci precisa Serna «[...] ne sont pas de dangereux robespierristes»⁹⁸, giungono negli Stati Uniti provenendo dal Terrore e dalle violenze della Francia rivoluzionaria, aspettandosi effettivamente di vedere confermata la narrazione di una società armoniosa ed egualitaria. Ma la delusione in loro è cocente dal momento che vi

96 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., pp.76-77.

97 Cfr. Alexis de Tocqueville, *la democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1992.

98 Pierre Serna, *La société des égaux : d'accord mais laquelle ? Lecture de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon* *La société des égaux*, op. cit., p. 149.

trovano invece corruzione, arrivismo e prevaricazione. Descrivono una società dove sembra che l'unico vero interesse sia profittarsi dell'altro per raggiungere i propri fini. Liancourt afferma ripetutamente che quella degli Stati Uniti non sia definibile come uguaglianza ma come totale intercambiabilità.⁹⁹

Serna ci riporta come fosse già chiarissima ai padri costituenti americani la deriva rapida e nefasta della società civile, corrotta a tal punto da essere già fuori controllo nei primi anni dell'Ottocento.

D'altro canto, è verificato che nel primo ventennio dell'Ottocento in America si sia celebrato e narrato il *self-made man* come il vero eroe nazionale. Da un punto di vista economico è diffusa la convinzione che il denaro agisca come livellatore automatico e che le differenze sempre più visibili tra ricchi e poveri siano fattori determinanti ed inevitabili della società, in quanto creano una naturale separazione tra gli uomini più o meno intraprendenti.

Effettivamente, rispetto all'immobilismo europeo, si nota una grande fluidità delle condizioni sociali americane. Si registrano sia correnti ascendenti con improvvisi e fortunosi arricchimenti, sia rovinosi fallimenti.

Rosanvallon afferma che questa sorta di "bilanciere" economico ha agito anche come pacificatore degli animi rendendo molto più sopportabili le condizioni di disparità economiche, nella convinzione della loro transitorietà e precarietà.

A questo proposito cita Murat che, esiliato in America, osservava quanto fosse «[...] lecito tanto rovinarsi, quanto far fortuna», e aggiungeva che «[...] in ogni società ben organizzata esiste una corrente ascendente; è formata da quelli che migliorano la propria posizione sociale [...]. Esiste anche una corrente discendente; è composta da quelli che, trovandosi nella scala sociale fortunatamente al di sopra del rango conferitogli dalla loro operosità e dai loro talenti, non sanno attenervisi e precipitano [...]. È nell'interesse della società che queste due correnti abbiano totale libertà d'azione».¹⁰⁰

99 Serna cita come fonti : Voir G. Chinard, *Volney et l'Amérique, from unpublished Documents and Correspondence with Jefferson*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1923 e La Rochefoucauld-Liancourt, *Voyage dans les États-Unis d'Amérique, fait en 1795, 1796, 1797*, 8 vol., Dupont, Paris, an VII.
100 Achille Murat, *Exposition des principes du gouvernement républicain, tel qu'il a été perfectionné en Amérique*, Parigi, 1983, pp.358-359.

In questo senso Rosanvallon afferma che in America il denaro era considerato come il «grande livellatore» in quanto «[...] il suo movimento faceva sì che le disuguaglianze immediate non si fossilizzassero in privilegi, in monopoli o perpetuità. Il sentimento di uguaglianza delle condizioni appariva così alimentato dalla fierezza suscitata dal fatto di poter condurre un'esistenza indipendente».¹⁰¹

Tuttavia Serna contraddice anche questo punto sostenendo che la totale precarietà delle condizioni sociali non possa essere interpretata come meccanismo egualitario, quanto piuttosto come una parità di mezzi che non poteva che esplicitarsi in una violenta tensione sociale, che rendeva la società «[...] ultra anxiogène, où chacun est un loup pour l'autre, où les riches comprenant bien la relative fragilité de leur position deviennent d'une férocité sociale avide avec ceux qu'ils considèrent comme une menace».¹⁰²

Quale che sia l'effettiva portata di questa presunta uguaglianza delle condizioni sociali, stabilita da questo meccanismo di mobilità economica continua, essa poteva ritenersi conclusa già nel primo trentennio del Diciannovesimo secolo. Lo stesso non poteva dirsi per quanto concerne l'uguaglianza politica.

Si poteva infatti notare che i meccanismi di partecipazione politica erano rimasti pressoché identici a quelli adottati in epoca coloniale. In effetti gli americani avevano adottato dalla madrepatria una frequente richiesta di voto, da parte dell'intera comunità, negli enti di piccole dimensioni e all'interno delle comunità locali. Così era consuetudine porre ai voti la costruzione di una chiesa o l'organizzazione di un'assemblea o di una associazione.

Tocqueville aveva osservato con grande ammirazione questa consuetudine affermando: «gli americani di ogni età, di ogni condizione, di ogni tendenza, si uniscono continuamente. Essi non hanno solo associazioni commerciali o industriali cui tutti possono prendere parte, ma anche di mille altre specie: religiose, morali, serie, futili, generali, particolari, grandissime e piccolissime; gli americani si associano per organizzare feste, fondare seminari, costruire alberghi, fabbricare chiese, diffondere libri, inviare missioni agli antipodi, come per fondare missioni, ospedali, scuole. [...] Ovunque

101 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.78.

102 Pierre Serna, *La société des égaux : d'accord mais laquelle ? Lecture de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon* *La société des égaux*, op. cit., p. 150.

alla testa delle iniziative nuove, allo stesso modo che in Francia troverete il governo e in Inghilterra qualche grande signore, in America troverete delle associazioni». ¹⁰³

Come noto, Tocqueville rileva due fondamentali criticità del sistema democratico in generale, la possibile deriva in dittatura della maggioranza e la chiusura dell'uomo in un esasperato individualismo e disinteresse nei confronti della politica. Ciò avrebbe comportato lo sviluppo di un governo di mediocri, distaccando i cittadini con più spiccate attitudini e conoscenze politiche, dal governo del Paese.

Secondo l'autore, gli americani avevano evitato questa deriva al contempo autoritaria ed individualista della democrazia, ricorrendo alla contromisura principale della partecipazione politica diffusa, a partire dall'ente di primo livello che è il comune.

Egli, infatti, afferma: «[...] è nel comune che risiede la forza dei popoli liberi. Le istituzioni comunali sono per la libertà quello che le scuole primarie sono per la scienza; esse la mettono alla portata del popolo, gliene fanno gustare l'uso pacifico e l'abituano a servirsene. Senza istituzioni comunali, una nazione può darsi un governo libero ma non possiede lo spirito della libertà. Passioni passeggere, interessi momentanei, circostanze fortuite possono darle le forme esteriori dell'indipendenza; ma il dispotismo, ricacciato all'interno del corpo sociale, riappare, preso o tardi, alla superficie». ¹⁰⁴

Tocqueville era convinto che questa ampia partecipazione alla vita della comunità dimostrasse la perfetta realizzazione democratica americana "dal basso"; tuttavia Rosanvallon fa notare come essa non avesse connotati squisitamente politici in quanto non aveva come scopo la sovranità ma era legata ad esigenze essenzialmente gestionali.

Spostando il punto di osservazione alle istituzioni politiche nazionali, osserviamo infatti il persistere di forti limitazioni di censo all'allargamento del suffragio elettorale. Resiste a lungo, infatti, una visione della cittadinanza attiva legata alla proprietà ed alla capacità contributiva. Nel 1780, solamente lo stato del Vermont aveva concesso il diritto di voto a tutti i cittadini maschi adulti. L'estensione del diritto di voto procederà in maniera molto

103 Alexis de Tocqueville, *la democrazia in America*, op. cit., p. 523.

104 Ivi, 1°, I-5, p. 80.

lenta se si considera che, nel 1855, c'erano ancora sette Stati su trentuno che applicavano limiti fiscali o patrimoniali al diritto di voto.¹⁰⁵

Limitazioni del suffragio apertamente discriminatorie appariranno poi, negli anni Cinquanta dell'Ottocento, introducendo test di lingua e cultura americana oltre ad un inasprimento delle già rigide regole di permanenza e residenza. Tutto ciò per far fronte al rapido incremento dei flussi migratori.

Se a tutto ciò aggiungiamo la tardiva inclusione delle donne nell'elettorato attivo, per non parlare della popolazione nera e indigena indiana, possiamo trarre, con le parole di Rosanvallon, la conclusione che: «l'America è, in tal senso, il laboratorio esemplare dell'uguaglianza democratica. Ne ha illustrato le realizzazioni più audaci, così come i rovesci più torbidi o le realizzazioni più odiose, manifestando tanta sincerità quanta ipocrisia nei confronti di questo suo imperativo».¹⁰⁶

Per quanto concerne l'apparato produttivo e il processo di industrializzazione, possiamo notare come, almeno fino agli anni '30 dell'Ottocento, non sia possibile paragonare la situazione in America con quella europea.

In effetti, alle soglie del 1840, circa il 90% della forza produttiva americana era ancora indipendente, formata da piccoli contadini, commercianti ed artigiani.

Tuttavia, se le condizioni degli operai nelle fabbriche non erano equiparabili a quelle europee, il culto per l'autonomia in America era così diffuso da evocare rapidamente lo spettro dello *slave labor* nelle fabbriche in contrapposizione al *free labor* del lavoro autonomo.

Addirittura, Orestes Brownson, nel suo saggio *The Laboring Classes*, parlava del lavoro salariato come di un'astuzia diabolica che ha per il produttore i vantaggi del sistema schiavistico senza averne gli inconvenienti.

È possibile osservare come il diffondersi del sistema delle fabbriche in America, non abbia mai comportato, come in Europa, lo sviluppo del pensiero socialista. Ciò avvenne,

¹⁰⁵ Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.80.

¹⁰⁶ Ivi, p.81.

secondo Marx, a causa dell'estrema eterogeneità dei gruppi operai, appartenenti a molteplici nazionalità e identità culturali, spesso in conflitto tra loro.¹⁰⁷

È stata chiamata in causa anche l'assenza di un passato feudale da abbattere. Pertanto, il senso di oppressione che accomunava il popolo vincolato in un sistema di classi e ordini, non poteva avere luogo in una società basata sul senso di uguaglianza delle opportunità e autorappresentata dal principio unificatore del lavoro libero e indipendente.

Rosanvallon mette in evidenza una terza motivazione che, a suo parere, è la più importante e che consiste nella «[...] modificazione della percezione degli antagonismi sociali legata al fenomeno del razzismo nei confronti della popolazione di colore».¹⁰⁸

Tale sentimento, già osservato da Marx ed Engels nei confronti degli operai immigrati di seconda o terza generazione, noto come *nativismo*, è ampiamente superato dalla generale coesione fondata su un antagonismo diffuso nei confronti degli operai di colore. Questo senso di vicinanza e coesione quasi *aristocratica* della classe operaia bianca, supera la distanza con la borghesia e ne attenua le rivendicazioni in quanto il divario generato dal razzismo è stato più profondo e strutturante.

Anche la debolezza dello Stato-providenza, rispetto all'Europa, si spiega in questi termini. A ciò si associa il fattore culturale già menzionato che tende ad esaltare il *self made man*, giudicando parimenti i poveri come responsabili del loro destino e dunque non degni di aiuto esterno.

Rosanvallon osserva che i bianchi americani «[...] sono pronti a rinunciare a instaurare meccanismi redistributivi di cui personalmente potrebbero godere, per il solo fatto che, per ostilità razziale, vogliono scartare i neri dai benefici sociali di cui anche questi ultimi usufruirebbero. [...] Dunque, vediamo bene, anche qui, che il razzismo in America ha una funzione costituente nel determinare le regole di giustizia sociale, e che gli stereotipi a esso associati hanno ispirato una certa ripulsa per lo Stato-providenza».¹⁰⁹

107 Cfr. Lettera di Marx a Siegfried Meyer e August Vogt del 9 aprile 1870, in *Karl Marx e Friedrich Engels, Letters to Americans, 1848-1895*, New York, International Publishers, 1953, p.77.

108 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.163.

109 Ivi, p. 165.

Rosanvallon ha allargato l'osservazione del fenomeno del razzismo in America evidenziando come esso non abbia riguardato unicamente la distinzione tra esterni ed interni, come nel caso del nativismo operaio nelle fabbriche, ma sia considerabile come "razzismo costituente", interno alla Nazione, in quanto la segregazione razziale è stata una vera e propria molla dell'identità collettiva.¹¹⁰

All'origine di questo fenomeno vi sono le prime norme segregazioniste emanate dagli Stati del Nord ad inizio del Diciannovesimo secolo, Stati in cui lo schiavismo era già stato abolito. Tocqueville osserva infatti che negli Stati dove lo schiavismo viene abolito in forza delle leggi, esso si imprime nei costumi e così la disuguaglianza non solo rimane, ma ne risulta ulteriormente accentuata.¹¹¹

Tale fenomeno è spiegabile dal fatto che negli Stati del Sud lo schiavismo aveva creato una divisione netta ed invalicabile tra neri e bianchi, sia in forza della legge, sia nel costume e nella cultura. Perciò non vi era un sentimento di minaccia dettato dalla vicinanza. Paradossalmente, a fronte di una legislazione così feroce ed intollerante, potevano sussistere dei rapporti bonari tra neri e bianchi. Ciò non accadeva nel nord dove i rapporti sociali erano su "binario unico" a fronte di un'unica legislazione di riferimento. «Nel Sud» riassume Tocqueville, «il padrone non teme di elevare fino a sé il proprio schiavo, perché sa che potrà sempre, se lo vuole, ricacciarlo nella polvere. Nel nord, il bianco non percepisce più in modo nitido la barriera che deve separarlo da una razza avvilita, e si allontana dal negro con tanta più cura in quanto teme di arrivare un giorno a confondersi con lui».¹¹²

Questa teoria è ulteriormente confermata da quanto osservato dai viaggiatori europei negli anni '30 e '40 del Diciannovesimo secolo, ovvero la ripugnanza con la quale i bianchi del Nord affrontavano il tema dell'incrocio tra i bianchi e i neri. Ciò non avveniva negli Stati del sud dove i rapporti sessuali misti non provocavano particolare scalpore.

110 Ivi, p. 157.

111 Alexis de Tocqueville, *la democrazia in America*, op. cit., p. 263-264.

112 Ivi, p. 265.

L'emancipazione dei neri del Sud cambierà questo stato di cose, evidenziato dai fatti con una brusca ed improvvisa diminuzione delle nascite di bambini mulatti.¹¹³

Le considerazioni appena esposte sul razzismo in America ci conducono ad una riflessione conclusiva su quanto questo incisive per la fondazione della democrazia egualitaria.

Mentre in origine, nel periodo di lotta americana contro l'Inghilterra, le rivendicazioni di libertà ed uguaglianza erano formulate in modo molto simile a quanto avvenuto durante la Rivoluzione Francese, in seguito il contesto di riferimento per poter esprimere tale solidarietà egualitaria, subirà sviluppi completamente differenti.

Come detto, in Europa gli effetti della Rivoluzione industriale e dello sviluppo del mercato internazionale provocarono la rapida disattesa delle iniziali promesse di uguaglianza. Sebbene anche in Europa si assisterà al fenomeno del protezionismo operaio, che avrà come obiettivo principale gli operai immigrati (basti citare, tra tutti, l'attacco violento di Aigues-Mortes del 1893 contro gli operai italiani, che provocò cinquanta vittime), in America il razzismo «[...] darà un nuovo senso all'ideale egualitario».¹¹⁴

Secondo Rosanvallon: «I bianchi potevano avere il sentimento di elevarsi *solidalmente* disprezzando di concerto un gruppo giudicato inferiore; gruppo i cui contorni potevano essere, fisicamente, percepibili in modo immediato. L'assunzione del *biancore* (*whitness*) a categoria fondamentale permise di secondarizzare le altre rappresentazioni del mondo sociale. C'è stata dunque una specificità di questo razzismo».¹¹⁵

Pertanto, si può affermare che il razzismo in America è parte indispensabile e costitutiva della democrazia in quanto risposta principale ad una forte domanda di uguaglianza.

Questa similarità *di corpo*, che ricorda per alcuni aspetti una certa forma aristocratica, comporterà una diffusa benevolenza e solidarietà tra soggetti bianchi, giustificata dal generale disprezzo nei confronti dei neri.

113 Cfr. Joel Williamson, *New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States*, 1980, New York University Press.

114 Pierre Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, op. cit., p.160.

115 *Ibidem*.

La storia della segregazione razziale negli Stati Uniti, che rende visibili i suoi strascichi fino al giorno d'oggi, diviene in definitiva un'ulteriore aporia fondativa della democrazia. La ricerca spasmodica di uguaglianza ha generato infatti il fenomeno dell'esclusione, rimarcando ancora una volta che, in presenza di una degenerazione che potremmo definire genetica oltre che costitutiva, non è possibile parlare, in qualità di osservatori contemporanei dei suoi esiti, di "crisi della democrazia".

Per concludere, la teoria di Rosanvallon sul razzismo costituente appare a mio parere come la più convincente, mentre l'aspetto legato alla presunta uguaglianza di opportunità e al mito del "self made man" è piuttosto controverso dal momento che gli stessi osservatori dell'epoca, ad una analisi che scalfisse una semplice visione di superficie, poterono evidenziare come le disuguaglianze di condizione, fin dalla nascita del sistema capitalista, non trovavano effettiva compensazione nella presunta uguaglianza di opportunità e nell'estrema precarietà dello status lavorativo.

2.4 Separazione operaia e lotta per la rappresentanza

È il 1832 quando Jean Reynaud pubblica a Parigi un articolo intitolato: *Della necessità di una rappresentanza speciale dei proletari*. Secondo lui, ormai gli interessi del proletariato si perdono nell'aula parlamentare. Per dare una risposta a questo problema, suggerisce di suddividere i rappresentanti politici in base agli interessi concreti che sono chiamati a tutelare, di modo che risultino rappresentanti tutti i gruppi sociali realmente presenti nella Nazione. Tuttavia, bisognerà attendere molti anni prima che questo obiettivo diventi concreto e condiviso.

La lotta per il raggiungimento del suffragio universale maschile in Francia, ottenuto nel 1848, aveva visto ancora una volta schierati, sotto un unico vessillo, il proletariato e la piccola e grande borghesia. Le attese, riposte in questo ambizioso traguardo, fanno cioè superare i motivi di attrito tra la classe operaia e quella borghese.

Solamente a seguito della cogente delusione per gli esiti insoddisfacenti dati dall'allargamento del bacino elettorale, prenderà vita una riflessione sistematica sulla necessità di una rappresentanza sociale della classe operaia.

Dal 1860 si assisterà a dibattiti sempre più accesi sul tema della rappresentanza, soprattutto in vista delle successive elezioni del 1863. I risultati ottenuti saranno a dir poco deludenti, ma inizierà a scalfirsi il solenne ideale di universalità sancito dalla Rivoluzione Francese.

Il 17 febbraio 1864, il quotidiano "L'Opinion nationale", pubblica una lettera, sottoscritta da sessanta operai, che Proudhon definirà «[...] ciò che potrebbe diventare un piccolo evento»¹¹⁶. Il testo, che diventerà famoso come *Il manifesto dei sessanta*, denuncia il fatto che il suffragio universale sia del tutto insufficiente ad assicurare una reale rappresentanza politica.

Per i Sessanta, infatti, sussiste il rischio concreto dell'astrazione democratica perché essa assegna un peso uguale a ciascun cittadino negando ogni differenza. La Rivoluzione del 1789 aveva consacrato l'abbattimento della divisione in classi, ma gli aderenti al manifesto denunciano che nella realtà, le condizioni di vita degli operai e gli abusi della società capitalista, dimostrano che tale divisione persiste sotto diverse sembianze ed ha assunto il nome di borghesia.

Le candidature operaie conquistano rapidamente terreno non solo a Parigi, ma in tutta la Francia ed il sentimento di separazione operaia comincia a definirsi ed organizzarsi come movimento politico.

Nonostante i risultati elettorali effettivi continuino ad essere modesti, il movimento delle opinioni e degli ideali politici prosegue la sua diffusione ed espansione oltre i confini francesi. Le parole d'ordine sono la modestia e l'oscurità sociale, nel senso che le rappresentanze operaie manifestano un rifiuto radicale del concetto di eccellenza in ogni sua forma. Secondo Rosanvallon: «[...] si ritiene che il rappresentante debba integrarsi completamente con i suoi elettori, fino al punto da non distinguersi più da essi».¹¹⁷

116 La citazione è riportata da Pierre Rosanvallon in *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 74 ed è tratta dai fondi Proudhon della Biblioteca municipale di Besançon.

117 Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 79.

Non si vogliono più esaltare le qualità particolari e le eccellenze descritte dall'art. 6 della Dichiarazione, quanto piuttosto gli aspetti comuni che rappresentano l'intera comunità operaia. «Un semplice operaio può aspirare all'onore di rappresentare Parigi? Sì, è possibile, sì è giusto, perché è arrivato il momento che i lavoratori si affermino, anche attraverso il loro esponente più umile». ¹¹⁸

Per la prima volta entra in gioco il ruolo della competenza operaia. L'organizzazione delle delegazioni operaie nelle esposizioni universali, a partire da quella di Londra del 1862, ha contribuito a formare questa idea e a diffonderla oltre i confini francesi.

Si ribadisce che solo l'operaio conosce i suoi bisogni, le necessità legate alla produzione, le modalità di svolgimento pratico del lavoro. Non è necessario che egli posseda particolari qualità, il semplice fatto di essere operaio lo qualifica adeguatamente come «simbolo vivente dell'identità collettiva». ¹¹⁹

Questa visione, che verrà definita con una certa nota di disprezzo "operaismo", è sintomo di una nuova concezione politica che riunisce "vecchio" e "nuovo", dove il "vecchio" è rappresentato dalla divisione in organi della società, ciascuno in base, appunto, alla sua funzione sociale. Il "nuovo" è invece l'idea pura della politica che vuole superare la divisione tra competenza e gestione, limitandosi al principio di appartenenza al gruppo dei lavoratori.

D'altra parte, a partire dal 1865, le candidature operaie sono state un indicatore del grande equivoco della cultura politica francese, ovvero la difficoltà a concepire contemporaneamente «la diversità sociale e l'universalismo civile». ¹²⁰

Dalle colonne dei quotidiani francesi, tuonano infatti le critiche serrate contro le candidature operaie. Si sostiene che, volendole ammettere, bisognerebbe al pari proporre candidature borghesi ed aristocratiche. Ma, dinanzi all'ideale rivoluzionario che aveva annientato la divisione in classi, non è ammissibile una preferenza per chicchessia in quanto può esistere solo il ruolo di cittadino.

118 Proclama di Jean-Jacques Blanc agli elettori, pubblicato in «*Le Temps*» del 26 maggio 1863.

119 Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 86.

120 *Ibidem*.

In questi termini, si vuole affermare che l'uguaglianza di diritto rende impossibile anche solo concepire la formulazione di differenze. Le rivendicazioni operaie sono dunque viste come particolarismi e in quanto tali, inaccettabili perché dichiarative della sussistenza di differenze tra gli uomini.

Si ritorna dunque, ancora una volta, al problema della rappresentanza. Da una parte vi è la *rappresentanza-figurazione*, che vorrebbe descrivere la società con le sue differenze con l'intento di replicarla nell'aula parlamentare tramite delegati che rispecchino concretamente i diversi gruppi sociali in essa presenti. Dall'altra la *rappresentanza-mandato* che, disinteressata alle differenze, mira all'unità del potere e della società. Si potrebbe definire quest'ultima anche come *rappresentanza-finzione*, che consapevole dell'impossibilità di attuare la democrazia diretta, costituisce il potere a partire dai rappresentanti del popolo sovrano, le cui individualità svaniscono dinanzi alla volontà unica e generale.

Questo conflitto tra rappresentanza universale e rappresentanza particolare costituisce una delle più grandi aporie della democrazia moderna il cui tentativo di risoluzione attraverserà l'intero Ottocento e che è di estrema attualità anche in epoca contemporanea.

Secondo Rosanvallon: «lo spettro del corporativismo immobilizza letteralmente i repubblicani, tracciando una sorta di linea al di là della quale è impossibile pensare la modernità politica e il progresso».¹²¹

La Francia dell'Ottocento oscilla a lungo tra l'esaltazione del potere e della volontà generale di Rousseau e la nostalgia della società organica della pluralità dei poteri e dei contropoteri descritta da Montesquieu. Questo equivoco tra vecchio e nuovo blocca la Nazione in una situazione di stallo. La definizione corretta da conferire ai termini *rappresentanza* e *rappresentazione* può o meno significare la considerazione della condizione reale dell'operaio e, più in generale, può dimostrare l'inclusione o l'esclusione di un intero settore della società, il più numeroso.

Rosanvallon afferma che la socialdemocrazia sostiene la rappresentanza come separata dagli interessi di classe. L'alternativa che si va affermando è quella del comunismo che

121 Ivi, pag. 91.

si fonda sul tentativo di concepire un nuovo universalismo. Il problema francese dell'Ottocento, che ha avuto ripercussioni in tutto l'Occidente moderno, è la continua oscillazione del movimento operaio tra queste due concezioni «senza arrivare a trovare la formula politica del pluralismo sociale».¹²²

Come conciliare la realtà sociale con i principi democratici? La Francia ha cercato di rispondere a questo dilemma affermando una sorta di elitismo democratico. Un interessante articolo apparso su *La Presse*, il 25 febbraio 1864, chiarisce questo concetto: «In campo elettorale, grazie alla dimensione che le ha dato il suffragio universale, non si vede perché il semplice operaio non possa diventare deputato, così come il soldato semplice maresciallo di Francia. È corretto e giusto che chiunque si distingua e si elevi abbia la possibilità di distinguersi e di elevarsi. Solo a questa condizione si potrà fondare il vero ordine, l'unico stabile; solo a questa condizione le masse finiranno per avere per le istituzioni del loro paese quello stesso orgoglio patriottico e quella stessa dedizione eroica che hanno per i suoi simboli».¹²³

In questa concezione, le differenze sociali anziché essere affrontate vengono in un certo senso idealizzate e sublimare. Si assiste al tentativo di creare una nuova categoria sociale, quella dell'élite, alla quale tutti, sulla carta, possono accedere.

Si attua, secondo Rosanvallon, una sorta di «transustanziazione immaginaria» della sfera sociale che fa coincidere, seppure in modo limitato, i principi con la realtà.¹²⁴

In definitiva, se non può esistere la candidatura operaia, nulla vieta che esistano le candidature degli operai. Se giacciono inascoltate le voci degli sfruttati nelle fabbriche, che vorrebbero far sentire la loro voce nelle aule parlamentari, nulla vieta che qualche operaio “illustre” possa candidarsi e, confidando nel “sistema democratico” degli uguali, di vedersi infine eletto.

Alla lotta per l'adeguamento istituzionale, che possa trasformare in uguaglianza concreta quella che è solamente un'uguaglianza formale, si risponde con una certa indulgenza

122 Ivi, pag. 97.

123 «*La Presse*», 25 febbraio 1864.

124 Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 98.

paterna, come se si trattasse di concessioni *una tantum* e non di rivendicazione di principi democratici.

D'altra parte, il cammino della democrazia verso il riconoscimento dei diritti, dovrà cedere più volte al gioco del compromesso, sopportando la condiscendenza dei costumi prima dell'evoluzione effettiva delle istituzioni.

2.5 Dalla sociologia ai corpi intermedi: verso i partiti politici

Come ridare concretezza alla democrazia? Come rendere nuovamente visibile quel popolo che Rosanvallon definisce "introvabile"? Questi quesiti attraversano tutto l'Ottocento. Le risposte teoriche non tardano ad arrivare; occorre secondo i più, mettere da parte la visione individualistica dell'elezione e trovare il modo di fotografare la reale immagine della società. Ma la difficoltà della rappresentanza si rende subito evidente nel momento in cui si tenta di concretizzare tale principio.

D'altra parte, l'esigenza di dare corpo alla società è del tutto moderna, legata strettamente al venir meno delle ripartizioni in ceti, le quali permettevano una perfetta sovrapposizione tra divisioni istituzionali e sociali. Ma nella società post-rivoluzionaria, che ormai si organizza secondo il contrattualismo e l'individualismo, il dilemma della rappresentanza diviene di ben difficile soluzione.

Sul finire del secolo, il diffondersi del malcontento sociale, legato alle delusioni nei riguardi della democrazia, si unisce al nascente antiparlamentarismo, fomentato dagli scandali politici, tra i quali si può ricordare quello legato alla corruzione per lo scavo del Canale di Panama del 1892, che mandò sul lastrico migliaia di risparmiatori francesi.

Dopo un primo periodo di discussione squisitamente teorica sui principi, che riguarda i primi cinquant'anni dell'Ottocento, si passa ad una riflessione più pragmatica sul funzionamento delle istituzioni democratiche. I grandi intellettuali dell'epoca, anche di schieramenti politici contrapposti, tentano di dare concretezza al popolo sovrano, ormai individualizzato ed atomizzato in quella che è divenuta una folla indistinta ed inorganica.

Nonostante le divergenze di pensiero, sorge una constatazione comune e condivisa, ovvero la convinzione di essersi sbagliati a considerare il popolo come una semplice somma di individui. Proudhon rimprovera a Rousseau di aver fondato la sua visione della società sulle convenzioni, mentre egli afferma a gran voce che esse non sono l'origine, bensì la conseguenza delle manifestazioni della stessa società come istituzione plurale e complessa nelle sue individualità e specificità.¹²⁵

A partire dalle idee innovative di Emile Durkheim, il padre fondatore della sociologia francese, si inizia a pensare la politica come scienza sociale e non solamente come analisi ideologica.

Secondo Rosanvallon «[...] si vuole allargare la rappresentanza individuale del numero tenendo conto degli interessi del gruppo. “Il governo rappresentativo è il più conforme ai dati della sociologia, non solo perché si adatta meglio alla struttura e alle funzioni dell'organismo sociale, ma anche perché è opera del tempo e della tradizione storica”. In questo contesto l'idea di rappresentanza professionale torna di attualità e assume un significato nuovo».¹²⁶

La grande fioritura delle scienze sociali diviene rapidamente un fenomeno mondano. Nel decennio 1880-1890, nei salotti letterari gli argomenti di discussione prevalenti sono la sociologia e la psicologia sociale e come queste discipline nascenti possano aiutare a descrivere la folla ed il suo funzionamento.

Durkheim, nel rilevare il rischio concreto di dissoluzione sociale, formula la sua diagnosi: «Il nostro disagio politico dipende, perciò, dalla stessa causa del nostro disagio sociale: dall'assenza di quadri secondari inseriti tra l'individuo e lo Stato».¹²⁷

Per questo motivo, egli propone un nuovo approccio alla rappresentanza, ovvero la costituzione di gruppi coesi, coerenti e permanenti, che siano portatori di interessi diffusi. In definitiva supporta la creazione di corpi intermedi che raccolgano le opinioni individuali in gruppi di interesse.

125 Citazione inedita in Pierre Hautman, *Proudhon, 1849-1855*, t.I, Paris, 1988, p.200.

126 Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 106.

127 Emile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit 1898-1900*, Paris, PUF, 1950 ; trad. It. *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Milano, Etas, 1978, p.99

La strada tracciata dal prepotente ingresso della sociologia nella discussione politica, unitamente alle riflessioni sempre più critiche nei confronti delle dottrine individualiste della Rivoluzione, comporterà un cambio complessivo di paradigma che troverà il suo apice nell'ultimo ventennio dell'Ottocento. A questo proposito Léon Duguit arriverà addirittura a constatare che «[...] un paese in cui la duplice rappresentanza degli individui e dei gruppi non è garantita, non ha alcuna costituzione»¹²⁸ e raccomanda pertanto un rinnovamento radicale della modalità di elezione dei membri del Senato francese in modo che siano rappresentati i gruppi organici sociali.

Una volta superata la forte resistenza francese a concepire un sistema rappresentativo per gruppi di interesse, si pone immediatamente un altro problema. Come individuare tali gruppi? Quali interessi meritano tutela e rappresentanza? Proudhon si era limitato a sostenere che il suffragio universale avrebbe dovuto rappresentare tutti i gruppi naturali esistenti.

Varie teorie politico filosofiche si susseguono, a partire da quelle di Saint-Simon del 1820, che propone l'organizzazione parlamentare per camere professionali. Altri, come Pierre Leroux, dagli interessi di gruppo, spostano la loro attenzione su quelli che definiscono interessi permanenti come la scienza, la filosofia, le arti, la morale, la giustizia, la difesa e l'industria nazionali, le finanze, l'agricoltura.

Le proposte si alternano e si intersecano, in un mosaico necessariamente convenzionale che non fornisce garanzia di esaustività di rappresentazione della società sostanziale.

Anche i matematici metteranno le loro conoscenze a favore di una possibile risposta all'urgenza di dare corpo ai gruppi sociali, proponendo *l'inchiesta rappresentativa*, strumento ambizioso che aveva l'obiettivo di fotografare la società attraverso gli strumenti della statistica. Agli albori del metodo censuario moderno, dal 1895, si tenta la definizione scientifica dei campioni rappresentativi per descrivere la società complessiva ed organica, partendo da piccoli gruppi di intervistati.¹²⁹

128 Cfr. Léon Duguit, *L'Élection des sénateurs*, in *Revue politique et parlementaire*, t. V, agosto e settembre 1895.

129 Cfr. Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 125.

Durkheim propone, da parte sua, di portare alle estreme conseguenze il ragionamento avviato sui gruppi di interesse proponendo una nuova edizione del corporativismo, «fondato su basi nuove». Egli afferma che «[...] l'attività collettiva è sempre troppo complessa per poter venire espressa dal solo e unico organo dello Stato [...]. Una nazione sussiste soltanto se tra lo Stato e i privati cittadini si interpone tutta una serie di gruppi secondari abbastanza vicini agli individui da attirarli fortemente nel loro campo d'azione e coinvolgerli così nel torrente generale della vita sociale».¹³⁰

Rosanvallon analizza a fondo questo periodo di ricerca di una *democrazia sostanzialistica* in Francia, ricerca che troverà tuttavia, come ostacolo invalicabile, il fronte di opposizione costituito dai sostenitori dei principi della Repubblica fondati sull'idea condivisa di unitarietà inscindibile del Popolo.¹³¹

Pertanto, questa fucina di idee, che aveva animato i primi sociologi francesi, non troverà applicazioni pratiche. Ma la strada ormai tracciata per una riforma sostanziale della rappresentanza troverà il suo sbocco necessario nelle prime formulazioni di sistemi elettorali di tipo proporzionale.

Si assiste dunque ad una riformulazione del problema della “buona” rappresentanza dove un sistema di matrice sociologica, nato per distinguere le particolarità della società e renderle rappresentabile nel parlamento, si sostituisce ad una rappresentanza squisitamente aritmetica, determinata unicamente dalla necessità di assegnare ad ogni voto lo stesso valore.

Pertanto, secondo Rosanvallon, assistiamo alla contrapposizione tra *rappresentanza-mandato* e *rappresentanza-figurazione*.¹³² In particolare «[...] la rappresentanza-figurazione si inserisce in una definizione più qualitativa dell'uguaglianza. Significa rispetto delle diversità e delle specificità, poiché considera i membri della società nella pluralità delle loro attività e delle loro determinazioni».¹³³

130 Cfr. Emile Durkheim, *La Division du travail social*, 1901; trad it., *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, p.33.

131 Cfr. Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 131-132.

132 Ivi, p.133.

133 *Ibidem*.

La figurazione si attua cioè con un sistema elettorale proporzionale che è in grado di svolgere contemporaneamente due funzioni fondamentali, la prima è il rendere “utile” ogni voto, evitando dispersioni. In un sistema di tipo maggioritario, infatti, le minoranze non vengono rappresentate rendendo inutile la conquista del suffragio universale. L’altro vantaggio è legato alla riproduzione, in scala ridotta, dei gruppi di interesse presenti nella nazione.

Secondo John Stuart Mill, il sistema proporzionale svolgerebbe anche una terza, importante funzione. Sarebbe cioè in grado di convogliare tutte le passioni del popolo rendendole visibili e rappresentabili in parlamento. In questo modo quella massa informe e indeterminata che era il popolo sovrano, troverebbe finalmente la sua individuazione e concretizzazione.

Ciò dovrebbe però avvenire attraverso la formazione di una classe dirigente che, proponendo come candidati i migliori rappresentanti dei diversi gruppi di interesse, sarebbe in grado di correggere quelle aporie generate dal suffragio universale tra cui si annovera il rischio di ritrovarsi eletti i peggiori e meno qualificati membri della plebe.¹³⁴

Fino alla seconda metà dell’Ottocento in poi, questi “clan”, questi gruppi di opinione, di interesse, di organizzazione, non fanno riferimento ad una struttura regolare. Secondo Rosanvallon strutture di questo tipo esistevano anche nell’antichità e banalmente, accentuavano il concetto di divisione sociale mettendo «[...] in evidenza l’opposizione del particolare nei confronti del generale».¹³⁵

Inteso in tal modo, l’archetipo del partito politico, non ha connotazioni positive perché è visto come portatore di una concorrenza sterile, fonte di turbamento della sfera sociale. Diviene prova dell’attentato all’unità del potere politico, della corruzione di alcune fazioni a danno dell’interesse generale. In effetti, i costituenti del 1789, avevano dichiarato fuorilegge le società popolari in quanto erano viste come possibili strumenti per la conquista del potere a danno del Popolo sovrano.

134 Cfr, John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, London, Longman, 1872, trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

135 Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 169.

Il passaggio verso un riconoscimento positivo dei partiti politici è legato, secondo Rosanvallon, alla mutazione di visione che da *costruttiva* diviene *descrittiva*. Le motivazioni di cui si è già parlato, ovvero la separazione operaia, la critica all'emarginazione delle minoranze, la paura di non riuscire a rappresentare l'organicità sociale, tutto contribuisce alla percezione di inadeguatezza della procedura elettorale a descrivere correttamente la società.¹³⁶

A fine Ottocento, i tempi divengono ormai maturi per iniziare a parlare di “*elezioni di partito*” in contrapposizione alle “*elezioni di circoscrizione*”.

Nel 1913, al tredicesimo congresso del Partito Radicale francese, si assiste alla seguente dichiarazione solenne: «Riteniamo [...] che partiti distinti che si scontrano nella difesa del loro ideale, contrapponendo programma a programma, organizzazione a organizzazione, siano in una democrazia la condizione stessa della vita, del movimento e del progresso [...]. Chi sogna di assorbire e di fondere tutti i cittadini di questo paese in un solo e immenso partito non si rende conto che ciò porterebbe a un disordine e a un rimescolamento dei gruppi a scapito dei principi, facendo della Francia una vasta clientela al traino dei governi».¹³⁷

Il riconoscimento del pluralismo è ormai avvenuto e funge ormai da compensazione alla scomparsa dei vecchi corpi intermedi, per la costituzione di una nuova forma d'identità.

L'elettore è ora chiamato a dichiarare, per mezzo della sua preferenza nell'urna elettorale, la sua etichetta politica. Troverà un partito disposto ad incarnare la sua volontà trasferendo la sua identità dal particolare al generale. Non dovrà preoccuparsi di scegliere i suoi rappresentanti, perché la direzione del partito opererà questa scelta per lui.

Secondo Rosanvallon, nella parcellizzazione degli interessi, i partiti politici svolgeranno una funzione aggregante e razionalizzante, convogliando volontà frastagliate e disomogenee in identità collettive più ampie. La funzione principale del partito diviene

¹³⁶ Ivi, p. 162.

¹³⁷ *Declaration du Parti*, in *Treizième congrès du Parti républicain radical et radical-socialiste*, Pau, 16-19 octobre 1913, Paris, 1913, p.387.

dunque, dal punto di vista sociologico, quella di formare nuove identità collettive, che si sommano, senza sostituirsi, alle identità individuali.¹³⁸

Rosanvallon introduce un aspetto fondamentale e spesso trascurato: con il partito politico si afferma una nuova identità. In particolare, il sistema proporzionale ha la funzione di scorporare l'attività di rappresentanza in *processo di identità*, *processo di selezione* e *processo di espressione della fiducia*. Il processo di identificazione presuppone l'apposizione di una apposita etichetta politica. Ogni elettore sarà chiamato a identificarsi con una particolare etichetta che possa riassumere, nel modo più attendibile possibile, le sue opinioni ed i suoi interessi.

In altri termini, il voto al partito genera una innovativa identità sociale, profondamente originale, che risolve la duplice tensione tra individuale e collettivo. L'espressione della scelta individuale, secondo Rosanvallon, «[...] possiede dentro di sé una potenza di incarnazione» e aggiunge che tra «[...] l'antica rigidità dei corpi sociali, che inseriva il pluralismo in una struttura fissa e vincolante, e la frammentazione tendenziale delle preferenze individuali, il sistema dei partiti offre una sorta di pluralismo razionalizzato, soddisfacendo al tempo stesso le domande di identità e le esigenze di particolarità, equilibrando unità e pluralismo».¹³⁹

Il partito politico è dunque la risposta di fine Ottocento all'illeggibilità e irrappresentabilità dell'individuo. Sappiamo quanto temporanea sia stata questa apparente soluzione all'aporia della rappresentanza, dal momento che assistiamo in epoca contemporanea alla parcellizzazione degli interessi in micro aree che si dilatano all'infinito e che, a loro volta hanno comportano l'implosione dei grandi partiti nazionali, che nel contraddittorio tentativo di assecondare il fluire della moltitudine disorganica degli interessi contrapposti, hanno finito per non essere più rappresentativi di nulla, perdendo di fatto quella funzione di mediatori tra gli individui e lo Stato che aveva determinato la loro genesi.

138 Cfr. Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile*, op. cit., p. 177.

139 Ivi, pp. 176-177.

Conclusione

Per la stesura di questo lavoro, ho inteso utilizzare, come punto focale, la definizione che Rosanvallon ha fornito della democrazia nell'ambito di un'intervista rilasciata nell'estate del 2010 a Riccardo Brizzi dell'Università di Bologna: «La democrazia è anzitutto una esperienza: è il progetto di organizzare una forma di sovranità collettiva, è il tentativo di autodeterminare le regole della vita sociale in modo che non siano più imposte dalla tradizione o da gerarchie. Ma questo progetto si fonda su difficoltà, aporie, tensioni strutturanti». ¹⁴⁰

Ho tentato un'analisi che prendesse in considerazione queste aporie per problematizzare il concetto sempre più diffuso di *crisi o malessere della democrazia*. Da dove proviene questo senso di fallimento del sistema democratico? Si tratta veramente di degenerazione contemporanea di una struttura politico-istituzionale nata sana e robusta?

Attraverso una ricostruzione necessariamente sintetica del pensiero storico-filosofico intorno alla democrazia, ho provato a dimostrare come in Rosanvallon sia del tutto fuori luogo parlare di democrazia degli antichi. La tentazione, infatti, è quella di trasferire la nostra concezione moderna del pensiero democratico a strutture politiche che semplicemente non concepivano concetti quali la sovranità popolare e l'uguaglianza.

Sarà la Rivoluzione Francese ad ergersi come spartiacque determinante per una concezione moderna e ancora attuale della democrazia. L'evento rivoluzionario introduce infatti due novità epocali. Da un lato spazza via la rigida divisione sociale in ordini e corpi dell'*Ancien Régime*, proclamando l'istituzione della sovranità popolare, intesa come il potere dei cittadini, liberi e uguali, di governarsi autonomamente e senza intermediari, all'interno di un territorio determinato.

140 Riccardo Brizzi, Pierre Rosanvallon, *Intervista a Pierre Rosanvallon*, in «il Mulino, Rivista trimestrale di cultura e di politica» n.4 (2010), pp. 687-695.

Dall'altra proclama l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, congiuntamente alla possibilità per ognuno di partecipare al benessere della Nazione senza altro limite oltre a quello legato al possesso naturale di virtù e talenti.

Tuttavia, mentre durante l'*Ancien Régime* era stato possibile rappresentare la società nella sua tradizionale divisione in ordini e corpi tramite l'introduzione degli Stati generali, quando è sorta la necessità di rappresentare una società di individui uguali, il problema si è fatto più complesso. Come dare corpo al popolo sovrano? Come rappresentare la società reale senza disgregarne l'unità? Come restituire all'individuo il potere legittimante che lo ha reso partecipe della sovranità? I molteplici tentativi di dare risposte soddisfacenti a questi quesiti hanno attraversato tutto l'Ottocento. Risposte parziali ma progressivamente sempre più articolate, hanno portato all'introduzione di corpi intermedi che fossero un tramite tra il potere unico dello Stato e l'individuo. Nati come gruppi di interesse prima, come gruppi professionali poi, essi si sono lentamente strutturati divenendo partiti politici organizzati e sindacati operai.

L'introduzione di un sistema elettorale di tipo proporzionale, unitamente alla divisione del territorio in distretti, ha tentato di fornire una risposta visibile e concreta al desiderio degli elettori di vedersi riconosciuto il proprio potere sovrano, tramite la scelta del rappresentante più vicino ai propri interessi e, contemporaneamente, permettendo alle minoranze l'accesso al parlamento.

Il concetto di sovranità popolare in Rosanvallon è poi strettamente legato a quello di uguaglianza. È ancora una volta l'evento rivoluzionario francese a determinare un passaggio epocale verso l'uguaglianza formale dei cittadini. Nell'idea dei costituzionalisti francesi, tale uguaglianza, oltre che formale, sarebbe dovuta essere anche sostanziale, nel senso che l'abbattimento dei privilegi di classe, unitamente all'allargamento del bacino elettorale, avrebbe permesso a ciascun individuo di godere pienamente della propria libertà individuale, in condizione di parità con gli altri individui e con l'unico limite della non interferenza con l'esercizio altrui della medesima libertà.

Una visione ottimistica e in parte ingenua della nascente rivoluzione industriale capitalista aveva portato i più a considerare che la parità di opportunità di iniziativa imprenditoriale avrebbe consentito a ciascuno la piena realizzazione di sé e avrebbe

contemporaneamente determinato un livellamento automatico delle condizioni sociali verso un generale benessere.

I fatti hanno dimostrato il contrario. Partendo dalla Francia e dall'Inghilterra, attraverso l'intera Europa, la rivoluzione industriale e la globalizzazione economica hanno determinato la formazione di una nuova classe privilegiata, quella della ricca borghesia, in sostituzione della destituita aristocrazia. Il sistema generale e diffuso di sfruttamento operaio nelle fabbriche unito alle condizioni di vita degradanti hanno rapidamente determinato la formazione di una nuova classe di emarginati e sfruttati.

Il timore di essere spazzati via da un nuovo movimento rivoluzionario ha favorito, da parte dell'alta borghesia industriale, il diffondersi di una vera e propria ondata moralizzatrice che ha attraversato l'Europa. Le condizioni di vita di estrema povertà e ghettizzazione della classe operaia sono state attribuite alla condotta viziosa e deprecabile. Ha iniziato così a diffondersi l'idea che l'operaio scegliesse consapevolmente il proprio destino misero, dedicandosi all'illegalità, alla corruzione, al vizio e al malcostume. Tramite la partecipazione attiva delle più influenti istituzioni religiose, nascevano e si diffondevano strutture deputate alla moralizzazione e rieducazione degli individui.

Che l'uomo sia l'artefice del proprio destino è convinzione ancora più assodata in territorio americano, dove il concetto di *self made man* resterà radicato, fino ai giorni nostri come pilastro fondativo dello spirito costituente. Qui, a differenza dell'Europa, non assisteremo ai grandi movimenti di separazione operaia e il pensiero socialista avrà molta meno presa. Per Rosanvallon la motivazione cardine di questa differenza è legata a quello che definisce *razzismo costituente*. La storia dello schiavismo americano e le differenze immediatamente visibili nella pigmentazione della pelle hanno generato un senso sociologico di esclusione. In altri termini gli operai bianchi hanno costituito delle comunità chiuse ed escludenti che hanno sopportato meglio le loro stesse privazioni e povertà in cambio di una generale solidarietà tra simili.

Da un punto di vista istituzionale, gli americani hanno fatto ampio ricorso a strumenti di scelta democratica diretta in ambito comunitario circoscritto come ad esempio nelle associazioni, nei comuni, nelle comunità religiose locali. Ma la partecipazione democratica alle istituzioni politiche nazionali è stata a lungo fortemente ridotta da una

determinante limitazione del suffragio, operata in diversi Stati, attraverso stringenti condizioni legate al censo, alla cultura, al sesso e alla razza.

Attraverso gli occhi di Rosanvallon è stato possibile tornare alle origini della concezione democratica moderna problematizzandone i presupposti. La volontà generale di matrice Rousseauiana è stata ridotta a procedura istituzionale e, in Sieyès, si è tramutata in volontà della maggioranza.

Il popolo sovrano si è imposto con il suo principio qualificante di unità e di somma delle individualità. Tuttavia, quando è sorta la necessità di concretizzarlo e di renderlo visibile ci si è resi conto che esso aveva assunto le sembianze di una massa informe e indeterminata. Il popolo sovrano era diventato invisibile e irrappresentabile.

Nel frattempo, l'avvento dell'economia capitalista aveva scisso l'uguaglianza di diritto da quella delle condizioni, generando cittadini idealmente uguali ma concretamente diversi. La necessità degli svantaggiati e degli oppressi di essere rappresentati in seno alle istituzioni politiche ha colliso a lungo con il principio rivoluzionario dell'unità del Popolo e della sua inscindibilità.

Questa analisi ci ha permesso di attuare una sorta di disincanto democratico e ci ha riportato al senso profondo di quello che Rosanvallon definisce *malessere della democrazia*. In definitiva la democrazia moderna non è mai riuscita a fare del tutto i conti con le sue aporie costitutive, tra cui l'estrema difficoltà di rappresentanza, l'etereità del concetto di sovranità popolare e l'ineguaglianza delle condizioni individuali.

È possibile trarne qualche insegnamento utile per la democrazia contemporanea? Secondo Rosanvallon, dalla caduta del muro di Berlino in poi, si è assistito all'ampia diffusione di una visione minimalista della democrazia, concepita come il regime che consente di mandare a casa i governanti quando non rispondono più alle aspettative dei cittadini. Tale visione, se da un lato è un baluardo da difendere contro derive ed ambizioni autoritarie, dall'altro rappresenta una concezione estremamente riduttiva rispetto agli ideali che le grandi rivoluzioni moderne – francese, americana, inglese, haitiana – hanno sempre rappresentato.

In particolare, con i lavori sulla contro-democrazia e sulla legittimità democratica, Rosanvallon ha guardato al futuro analizzando le nuove forme di espressione della società

civile. Attraverso la sua definizione di *decentramento delle democrazie* ha ribadito che il cittadino non possa essere considerato semplicemente un elettore, ma debba essere sempre più attivamente coinvolto in forme di controllo, sorveglianza ed allarme. Da qui l'importanza di potenziare gli istituti di legittimità democratica al fine di sanare quel vuoto di partecipazione attiva che relega il cittadino a spettatore passivo e impotente.

Inoltre, si ravvisa l'opportunità di operare una distinzione tra legittimità procedurale, derivante dalle elezioni, e legittimità sociale, in modo che gli eletti rappresentino e incarnino la volontà generale. Ciò per due ragioni, la prima è che la legittimità procedurale si misura esclusivamente in occasione della tornata elettorale mentre quella sociale necessita di essere mantenuta in maniera permanente. L'altra ragione è che la legittimità procedurale si prende cura solamente della maggioranza, determinata dall'esito elettorale, mentre la legittimità sociale necessita una riduzione di questa dissociazione tramite l'investimento su istituzioni politiche in grado di coinvolgere maggiormente tutti i cittadini, indipendentemente dall'esito delle urne.

D'altro canto, l'analisi del concetto fondativo di uguaglianza democratica ci permette di comprendere come esso sia profondamente cambiato nel corso del tempo. All'indomani della Seconda Guerra mondiale la nozione di uguaglianza si basava su quella di redistribuzione dando conseguentemente ampia rilevanza alle politiche di welfare.

Oggi questa concezione sembra definitivamente superata e ci si avvicina sempre più ad accettare, con una certa rassegnazione e disincanto, una semplice uguaglianza di opportunità.

L'era dei social media e della rete ha ulteriormente complicato il quadro operando una frammentazione e parcellizzazione degli interessi che ha ormai quasi del tutto travolto quei corpi intermedi tra Stato e cittadino, come i partiti politici e le associazioni, che tanto avevano contribuito a definire una via possibile di partecipazione democratica del cittadino.

Le aporie, secondo Rosanvallon, sono dunque insite nella definizione stessa di democrazia; tuttavia, il *malaise dans la démocratie* è ancora risolvibile. Prospettive nuove di partecipazione attiva del cittadino possono rinvigorire un istituto politico che, con tutte le sue criticità, ci ha ricondotto *a riveder le stelle* dopo l'epoca buia dei regimi autoritari del Novecento, proiettandoci verso un futuro possibile di condivisione e sviluppo sociale realmente egualitario.

Bibliografia

- ARISTOTELE, *La politica*, a cura di Viano, C. A., Bari, Laterza, 1967;
- BILANCIA, Paola, *Crisi nella democrazia rappresentativa e aperture a nuove istanze di partecipazione democratica*, in «Federalismi.it – Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo», 2 ottobre 2017;
- BIRAL, Alessandro, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1997;
- BOSIO Enrico e LUZZI Giovanni, *Le epistole di Paolo: Seconda Parte: 1. e 2. ai Tessalonicesi; ai Galati; agli Efesini; ai Colossesi; a Filemone; ai Filippesi; le Epistole pastorali a Timoteo e a Tito*, Rist. anastatica dell'ed. 1910, Torino, Claudiana, 1990;
- BRIZZI, Riccardo e MARCHI, Michele, *Pierre Rosanvallon e le aporie della modernità politica francese*, in «Contemporanea», n. 1 (2007);
- BRIZZI, Riccardo e ROSANVALLON, Pierre, *Intervista a Pierre Rosanvallon*, in «Il Mulino, Rivista trimestrale di cultura e di politica» n. 4 (2010);
- CELLI, Roberto, *Per la storia delle origini del potere popolare: l'esperienza delle città-stato italiane (XI-XIII secolo)*, Brescia, Moretto, 1981;
- CESARE, Gaio Giulio, *La guerra gallica: testo latino a fronte*, Rizzoli, 1985 (*Commentarii de bello Gallico*);
- CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Le grandi opere del pensiero politico*, trad. it. di Donatella Barbagli, Bologna, Il Mulino, 1968 (*Les Grande Oeuvres politiques*, Paris, Colin, 1949);
- DANDURAND, Pierre, *La question sociale. Réflexions en marge d'un ouvrage de Pierre Rosanvallon*, «Sociologie et sociétés», n. 2 (1996), pp. 189-198 ;
- DURKHEIM, Emile, *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962 (*La Division du travail social*, 1901);
- DURKHEIM, Emile, *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Milano, Etas, 1978 (*Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit 1898-1900*, Paris, PUF, 1950);
- DUSO, Giuseppe *Per un'analisi concettuale*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di Giuseppe Duso, Roma, Carocci, 2004;
- ESMEIN, Adhémar *L'unanimité et la majorité dans les élections canoniques* (1907), in Fitting H., *Mélanges Fitting*, Montpellier, Nabu Press, 2012, pp. 355-382 ;

FLUGEL-MARTINSEN, Oliver, MARTINSEN, Franziska, SAWYER, Stephen W., SHULZ, Daniel, *Pierre Rosanvallon's Political Thought: Interdisciplinary Approaches*, Bielefeld, Bielefeld University Press, 2019;

FUKUYAMA, Francis, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 2003, (*The end of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992);

HOBBS, Thomas, *Leviatano*, Milano, BUR, 2011 (*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Londra, 1651);

KONOPCZYNSKI, Wladyslaw, *Le liberum veto. Etude sur le développement du principe majoritaire*, Paris-Varsovie, Gebethner i Wolff, 1930;

KUPCHAN, Charles A., *The Democratic Malaise: Globalization and the Threat to the West*, in «Foreign Affairs», n.1 (2012), <https://www.foreignaffairs.com/articles/usa/2011-01-01/democratic-malaise>;

LE GOFF, Jean-Pierre, *Malaise dans la démocratie*, Paris, Stock, 2016;

MILL, John Stuart, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di Michele Prospero, Roma, Editori Riuniti, 1997, (*Considerations on Representative Government*, London, Longman, 1872);

MURAT, Achille, *Exposition des principes du gouvernement républicain, tel qu'il a été perfectionné en Amérique* (1833), Parigi, Hachette Bnf, 2013;

PANARARI, Massimiliano, *Lavoro intellettuale come passione politica. A proposito di Pierre Rosanvallon*, in «ItalianiEuropei», n. 3 (2004), <https://www.italianieuropei.it/it/la-rivista/archivio-della-rivista/item/752-lavoro-intellettuale-come-passione-politica-a-proposito-di-pierre-rosanvallon.html>;

REINHARD, Wolfgang, *Storia dello stato moderno*, trad. it. di Marco Cupellaro, Bologna, Il Mulino, 2010, (*Geschichte des modernen Staates*, München, Beck, 2007);

ROSANVALLON, Pierre, *Democrazia, il paradosso dell'antipolitica*, in «La Repubblica» di lunedì 15 dicembre 2008;

ROSANVALLON, Pierre, *Il Politico: storia di un concetto*, Rubbettino, 2005 (*Pour une histoire conceptuelle du politique: Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Editions du Seuil, 2001);

ROSANVALLON, Pierre, *Il popolo introvabile, Storia della rappresentanza democratica in Francia*, trad it. di Andrea De Ritis, Bologna, Il Mulino, 2005 (*Le Peuple Introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998);

ROSANVALLON, Pierre, *La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2015 (*La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Editions du Seuil, 2008);

ROSANVALLON, Pierre, *La Nouvelle Question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995;

ROSANVALLON, Pierre, *La rivoluzione dell'uguaglianza: storia del suffragio universale in Francia*, trad. it. di Andrea Michler, Milano, Anabasi, 1994 (*Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992);

ROSANVALLON, Pierre, *La società dell'uguaglianza*, Roma, Lit, Castelvechi, 2013 (*La société des égaux*, Paris, Editions du Seuil, 2011);

ROSANVALLON, Pierre, *Pensare il populismo*, trad. it. di Massimo De Pascale, Roma, Castelvechi, 2017 (*Penser le populisme*, in «laviedesidees.fr», 27 settembre 2011);

ROSANVALLON, Pierre, *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia*, Roma, Lit - Castelvechi, 2012 (*La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Editions du Seuil, 2006);

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Ralph Alexander Leigh, The Voltaire Fondation, 1965-1998 ;

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, trad. it. a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano, 1994 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1755);

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile, ou De l'éducation (1762)*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Parigi, Gallimard, 1990;

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Il contratto sociale [risorsa elettronica]*, Bari, Laterza, 2019 (*Du contrat social, ou Principes du droit politique*, 1762);

RUFFINI, Edoardo Avondo, *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano (1927)*, in *La ragione dei più: ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna, Il Mulino, 1977;

RUFFINI, Edoardo Avondo, *Il principio maggioritario. Profilo storico (1927)*, Milano, Adelphi, 1976;

SCUCCIMARRA, Luca, *Ripoliticizzare la società, complicare la democrazia. Pierre Rosanvallon e le sfide della politica democratica*, saggio introduttivo a Rosanvallon P., *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvechi, 2012, pp. 5-23;

SERNA, Pierre, *La société des égaux : d'accord mais laquelle? Lecture de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, « Annales historiques de la Révolution française », n.368 (2012), <http://journals.openedition.org/ahrf/12323>;

SIEYES, Emmanuel Joseph, *Che cosa è il terzo stato?* a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1989, (*Qu'est-ce que le Tiers-État?*, 1789);

SIEYES, Emmanuel Joseph, *Discorso dell'abate Sieyès sulla questione del Veto regio*, in Id. *Opere e testimonianze politiche*, trad. it. di G. Troisi Spagnoli, Milano, Giuffrè, 1993 (*Dire sur la question du veto royal*, Paris, 7 settembre 1789);

SIEYES, Emmanuel Joseph, *Preliminari della Costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei Diritti dell'uomo e del cittadino*, in Id. *Opere e testimonianze politiche*, trad. it. di G. Troisi Spagnoli, Milano, Giuffrè, 1993, (*Préliminaire de la Constitution française*, Versailles, luglio 1789);

TOCQUEVILLE, Alexis De, *La democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, Milano, Rizzoli, 1999 (*De la démocratie en Amérique*, 1835-1840);

WILLIAMSON, Joel, *New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States*, New York, University Press, 1980;

ZOLO, Danilo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992.