

VII VERSO UN NUOVO PARADIGMA DEMOCRATICO?

ALFIO MASTROPAOLO *

1. PREMESSA

Da quando è nata, ovvero dacché è stato introdotto il suffragio universale, la democrazia dei moderni s'incarna in un insieme di istituzioni che nel tempo sono cambiate pochissimo: oltre al suffragio universale, ovvero al diritto riconosciuto a tutti i cittadini di eleggere su base competitiva i propri rappresentanti, le democrazie prevedono una (o due) assemblee rappresentative nazionali, che in genere esprimono l'esecutivo (solo di rado costituito direttamente sulla base di un voto popolare). A queste istituzioni, se ne affiancano altre, non meno essenziali, ovvero i partiti politici, le autonomie locali e, più di recente, le corti costituzionali, ecc. Confrontando tra loro più regimi democratici, o il medesimo regime attraverso il tempo, ciò che però anzitutto si rileva è come l'equilibrio tra le istituzioni di cui si è appena detto sia un equilibrio mutevole.

Per porre la questione in termini assai sbrigativi e schematici: dopo che il parlamento aveva a lungo prevalso sull'esecutivo, è toccato ai partiti di prendere il sopravvento sul parlamento, e anche sull'esecutivo, divenendo essi lo snodo centrale della vita politica; viceversa, negli ultimi decenni quest'ultimo s'è preso la rivincita sul parlamento, ma ancor più sui partiti. In parallelo, all'ingresso delle masse sulla scena politica, attraverso il suffragio universale, hanno per lungo tempo fatto seguito un complesso di misure di democrazia "sostanziale" orchestrate dallo Stato, che di norma indichiamo con l'etichetta di *welfare*. Queste misure sono state in alcuni casi adottate dai governi a titolo preventivo, ovvero per preve-

* Professore di Politica comparata presso l'Università di Torino.

nire e ridurre gli effetti della mobilitazione delle classi lavoratrici. In altri casi, i governi le hanno adottate perché sollecitati da tale mobilitazione. Comunque sia, dopo una lunga stagione in cui tali misure si erano moltiplicate e intensificate, negli ultimi vent'anni, in tutti i paesi occidentali s'è assistito a un loro sostanzioso ridimensionamento.

Quali variabili spiegano il mutamento negli equilibri tra le istituzioni costitutive della democrazia e l'andamento pendolare delle misure di *welfare*? Che entrambi dipendano da scelte compiute riscrivendo le regole costituzionali e la legislazione ordinaria, oppure reinterpretando le une e l'altra, è un'affermazione banale. Così com'è ovvio sostenere che le norme si evolvono, o vengono reinterpretate, in funzione di cambiamenti intervenuti nella società o nella sfera politica e nei loro equilibri. Anche i regimi democratici, oltre a reagire all'andamento della lotta politica, si adattano alle sfide del loro ambiente. Ciò comunque non esclude ancora un altro movente: istituzioni e norme vengono riscritte o reinterpretate, condizionando i comportamenti degli attori, perché cambia, in maniera relativamente autonoma, il modo d'intendere, raccontare e interpretare la democrazia stessa, ovvero perché nuovi punti di vista s'impongono in sede di senso comune, indotti a loro volta, o sollecitati, dal riorientarsi della riflessione teorica e del discorso "colto" sulla democrazia.

Le idee hanno un peso decisivo nella costruzione della realtà. Ciò non significa che siano elaborate al di fuori e indipendentemente da essa. Pure le idee reagiscono al cambiamento sociale, all'andamento delle vicende politiche, alle alterne fortune di particolari interessi e valori. E devono in più combinarsi in maniera relativamente coerente e persuasiva con la realtà. Ma la loro elaborazione non dipende meccanicamente da essa.

Gli intellettuali (usiamo il termine in senso molto lato), vuoi quelli distanti che siano dalla politica, vuoi quelli che con la politica interagiscono sistematicamente, fabbricano senza posa modelli e paradigmi descrittivi, interpretativi e normativi. Elaborano ipotesi e spessissimo accade che tali ipotesi sfidino il senso comune stabilito. Più di rado le loro idee entrano in circolo e magari divengono punti di riferimento per chi ne cerchi e ne voglia trovare. Come questo avvenga, e come taluni modelli e paradigmi si affermino e altri no, è tutt'altra questione. Non esistono teorie generali convincenti a questo riguardo. L'ipotesi secondo cui il mondo della politica, e delle politiche, è fatto anche di soluzioni a caccia di problemi è brillante e suggestiva, ma non fornisce una risposta risolutiva alla domanda. Resta fermo che le idee non perfettamente corrispondono alla realtà, che spesso la anticipano e quindi la condizionano. Questo ragionamento vale anche per la democrazia. La quale, come si vuol suggerire in queste pagine, è stata nel corso degli ultimi cinquant'anni interpretata essenzialmente in due modi. Anzitutto in base a quello che chiameremo il paradigma "democratico", elaborato tra

gli anni Venti e gli anni Quaranta in primo luogo da Hans Kelsen, ma integrato dai contributi di J.M. Keynes e di T.H. Marshall, e venuto in auge dopo il secondo conflitto mondiale. In secondo luogo in base a quel che potremmo definire il paradigma “postdemocratico”, imperniato essenzialmente sulla teoria schumpeteriana della “democrazia come mercato” e sulle successive elaborazioni dei teorici della *rational choice*: entrato in vigore intorno a metà anni Settanta, tale paradigma era in realtà in gestazione da almeno un quarto di secolo.

Vuoi che lo si intenda come mobilitazione collettiva virtuosa, che anima e ravviva la democrazia, vuoi che si sottolinei l’esigenza di attenuarne la pericolosità, il fondamentale presupposto empirico del paradigma “democratico” era il conflitto di classe. In pari tempo, tale paradigma, che pure credeva con convinzione alla democrazia rappresentativa, riteneva che i cittadini – o per lo meno quelli interessati e disponibili – potessero essere malgrado tutto coinvolti con più continuità e utilmente nel processo politico. Rinunciando a ricomporre identità divergenti alla luce di un qualche *bonum commune*, ma legittimando piuttosto l’esistenza di più concezioni di tale bene, in concorrenza tra loro, quello che dettava il paradigma “democratico” era un metodo di convivenza, che richiedeva allo Stato d’intervenire nella vita economica e sociale onde ridurre sia i motivi di conflitto, che erano essenzialmente socio-economici, sia le disuguaglianze che inficierebbero la cittadinanza democratica. Di necessità, la democrazia era quindi il frutto di una condizione provvisoria d’equilibrio, o di compromesso, che le ultime e più elaborate applicazioni del paradigma “democratico” hanno con qualche successo cercato di stabilizzare giuridicamente e simbolicamente sia sotto forma di diritti di cittadinanza, sia prescrivendo la stipula di patti “neocorporativi” tra i fondamentali interessi in campo.

Al contrario, il successo del paradigma “postdemocratico” ha coinciso – anticipandolo e fors’anche favorendolo – con il disfacimento della società di classe. Per esso il conflitto sui diritti politici è stato risolto e sono svaniti sullo sfondo anche i conflitti socio-economici. Miscelando anch’esso prescrizioni normative e dati empirici, ovvero il tradizionale pregiudizio liberale contro lo Stato e l’azione collettiva con l’attenuarsi sul piano pratico delle asimmetrie sociali proprie della società industriale, col declino delle identità di classe, nonché coi nuovi processi di emancipazione dell’individuo e l’esplosione di nuovi aggressivi particolarismi a corto raggio, tale paradigma ha dismesso ogni ragionamento in chiave di equilibri e compromessi per proporre una diversa interpretazione della realtà, che gli ha consentito una lettura che potremmo definire tecnocratico-aziendalista della democrazia. Da una parte esso ha riabilitato l’individuo, rileggendo il concetto di autodeterminazione essenzialmente in chiave privatistica, e assegnandogli sul piano politico solo la parte del consumatore; dal lato opposto ha considerato lo Stato, i partiti, i gruppi di interesse unicamente delle imprese

politiche, le quali, contendendosi il favore dei consumatori, competono per un potere che andrebbe comunque impiegato con la maggior parsimonia possibile. L'invadenza del *welfare*, dando armi all'elettoralismo dei politici, che a sua volta eccitano le pretese particolaristiche dei gruppi, sarebbe il movente d'inefficienze e di sprechi, nonché della vistosa e durevole impennata del *deficit* pubblico, a tutto danno della funzionalità del mercato economico. Il quale, se funziona a dovere, senza intralci politici, è perfettamente in grado di fornire esso stesso ai cittadini quella condizione di benessere che impropriamente il paradigma "democratico" pretendeva fosse garantita dallo Stato innalzando l'insegna dei diritti sociali.

Rinunciando a ricostruire più in dettaglio questi due primi paradigmi, nelle pagine che seguono abbiamo provato ad abbozzare una mappa, incompleta e selettiva, e fors'anche arbitraria, poco più di una bibliografia ragionata, della riflessione in corso attualmente sulla democrazia, avendo in mente queste domande: premesso che il paradigma "postdemocratico" è a tutt'oggi in vigore, esiste, o è se non altro in gestazione, un terzo paradigma, magari "neodemocratico", che potrebbe rimpiazzarlo orientando gli sviluppi della democrazia all'alba del terzo millennio? E quali potrebbero essere i suoi tratti fondamentali?

2. IL RITORNO DELLA FILOSOFIA PRATICA

In realtà, quel che è al momento disponibile è solo una fioritura di elaborazioni teoriche, più o meno raffinate, e più o meno persuasive, sia sul piano della diagnosi, sia su quello della terapia, che testimoniano, oltre al disagio suscitato dal paradigma "postdemocratico" e dalla sua messa in opera, anche la diffusa ambizione di opporgli un paradigma alternativo.

Tra le manifestazioni di disagio teorico, o tra i tentativi d'innovare, quel che spicca indubbiamente è il rilancio della filosofia pratica, e quindi il tentativo di rivitalizzare la democrazia fondandola su una teoria etica ancorata a valori non di tipo tradizionale, bensì razionalmente condivisi dai cittadini, la quale però si subito attirata l'accusa di scarso realismo. Quel che in ogni caso è radicale è il distacco da Kelsen, nonché dal costituzionalismo postbellico, il quale, costituzionalmente per l'appunto, aveva positivizzato i diritti fondamentali della persona. Viceversa, l'obiettivo della filosofia pratica, a cominciare dal celebratissimo *Una teoria della giustizia* di Rawls (Milano, 1982), è quello d'affermare tali diritti, e di salvaguardarli, fornendo loro – in un mondo ormai disincantato – un fondamento d'ordine ancor superiore, ossia morale e razionale, di stampo kantiano, anche nell'intento sia di prevenire e captare gli umori individualistici di cui s'è nutrito il

paradigma “postdemocratico” (è, in special modo, il caso di Rawls, la cui teoria della giustizia risale al 1971) sia di scongiurarne le asprezze anti-egualitarie.

Superata la peculiare congiuntura storica che aveva consentito alla democrazia d’inverarsi, animata dalle grandi prospettive ideologiche di trasformazione radicale della società e da consistenti processi di mobilitazione di massa, la teoria di Rawls oppone alla prosa dei patti “neocorporativi”, ultimo opaco revival del compromesso kelseniano, e al disincantato realismo del paradigma “postdemocratico”, che si accinge a compiere i suoi primi esperimenti, un modello normativo che vorrebbe riconciliare libertà e uguaglianza, la tradizione liberale e l’esperienza socialdemocratica, secondo una prospettiva convergente con le accezioni proceduraliste della democrazia. In particolare, avendo anch’egli imputato agli individui una propensione ai comportamenti strategici e strumentali, e riconoscendo al contempo tale propensione, Rawls mira a convincerli dell’opportunità di limitarne gli effetti, se non altro garantendo a ciascun individuo le medesime *chances* di successo e in pari tempo riducendo gli inconvenienti dell’autonomia che all’individuo è riconosciuta.

Quella di Rawls non è una teoria della democrazia in senso proprio. Per essa le regole che nel quotidiano presiedono al funzionamento di un regime democratico sono quelle classiche e sono date per scontate. Non di meno, a monte di tali regole, e per perfezionarne il funzionamento, Rawls si prova a fissare uno *standard* di base nel trattamento dei cittadini che qualsiasi regime democratico dovrebbe poi rispettare, ricorrendo com’è noto all’esperimento della “posizione originaria” e del “velo d’ignoranza”. Quale modello di società concorderebbero individui liberi, razionali e ugualmente disinteressati, ove fossero all’oscuro della loro futura collocazione sociale? Due sono i principi su cui secondo Rawls dovrebbe fondarsi la società giusta. Il primo, che è il principio di uguaglianza, prevede il massimo di libertà per ciascuno, compatibilmente con un’eguale libertà per tutti. Il secondo, che è il principio di differenza, definisce legittime le disuguaglianze che tornino a beneficio degli individui più svantaggiati, a condizione che a tutti in egual misura sia aperto l’accesso alle posizioni di privilegio. In buona sostanza, pur eludendo la nozione di diritti, Rawls ne ripropone in forma stilizzata il catalogo redatto dalle costituzioni del dopoguerra, al contempo però provandosi a ovviare ai palesi, e ardui, problemi di compatibilità, anzitutto concettuali, che sorgono tra di essi.

La discussione teorica cui *A Theory of Justice* ha dato la stura è stata, com’è noto, accanitissima e numerosissime sono state anche le critiche di cui è stata fatta oggetto. Spicca fra le tante quella realistica, che si interroga se per davvero, posti in condizione di scegliere, contraenti razionali accetterebbero di spogliarsi della loro attuale condizione e di adottare i principi di Rawls come convenienti per essi. Non casualmente, suggerendo un esperimento non troppo diverso da

quello di Rawls, Nozick (*Anarchia, stato e utopia: i fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Firenze, 1981) perviene a conclusioni speculari, enunciando a sua volta i principi della "giusta acquisizione" e del "titolo valido", coi quali teoricamente rafforza il modello "postdemocratico".

È, in secondo luogo, piuttosto evidente che all'idea rawlsiana della "giustizia", neutra e indifferente rispetto alle molteplici e divergenti concezioni del bene che si contendono il campo, è sotteso il punto di vista proprio di un *liberal* statunitense, il quale da una parte valuta comunque le virtù del mercato assai superiori ai suoi vizi, e non è disposto a metterne più di tanto in discussione l'autonomia, dall'altra identifica la vita buona con la libertà di scelta individuale, preoccupandosi di difenderla da scelte che le autorità politiche, o la maggioranza, potrebbero compiere in nome di una particolare concezione del bene che ritenessero superiore. Più coerentemente, Dworkin rinuncia allora a un'idea unica della giustizia e propone di adottare *tout court* una concezione pluralistica del bene, imperniata sui diritti, per proporla alla società per quel che essa è. Ma le critiche più agguerrite e incisive rivolte a Rawls sono quelle dei *communitarians*, i quali lo accusano di legittimare una concezione dell'individuo "disincarnato" e sradicato dalla società e negano che esso sia concepibile al di fuori dalla sua concreta esperienza storica, di cui è al contrario inevitabilmente intriso (i saggi raccolti in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma, 1992).

Semplificandole al massimo, le obiezioni dei comunitaristi convergono nell'osservare che le regole di giustizia di Rawls (ma il medesimo ragionamento vale pure per la prospettiva dei diritti), finalizzate a permettere a ciascuno di scegliere liberamente il disegno di vita che più gli è gradito, senza ledere la libertà dei suoi simili, costituiscono un legame troppo esile per rimediare al vistoso deficit di socialità e di senso che affligge le democrazie contemporanee e per fondare su di esso una forma accettabile di convivenza. Posto un problema d'innegabile rilievo, i comunitaristi per un verso confermano il disagio diffuso nei confronti delle dinamiche dissociative proprie della modernità avanzata, per un altro impongono al dibattito una svolta significativa. Se nell'orizzonte di *Una teoria della giustizia* i conflitti socio-economici restavano ancora preminenti – e la proposta di Rawls è apparsa a molti una versione riveduta e affinata della ricetta socialdemocratica – l'orizzonte dei comunitaristi è costituito piuttosto dal pluralismo culturale, rispetto al quale misurano le ricette rawlsiane, senza peraltro riuscire ad avanzare neanche alternative davvero convincenti. Non lo è di sicuro l'idea di anteporre le ragioni dell'identità e dell'appartenenza, accertata storicamente, a quelle dell'autonomia individuale, restaurando apertamente su tali basi la priorità etica della collettività, o della comunità, sull'individuo, per chiedere allo Stato di promuovere una "politica del bene comune" orientata da fini condivisi.

Che identità e fini collettivi costituiscano una componente essenziale della politica è fuor di dubbio, com'è indubbio che le une e gli altri abbiano concorso a strutturare la società moderna. Non solo, ma dalle identità e dai fini collettivi coltivati dalle associazioni politiche e dai partiti (secondo la lezione più antica di Tocqueville e quella più recente di Kelsen) la democrazia ha tratto a lungo nutrimento e vigore, va da sé a condizione di rispettare la libertà di adesione, e di *exit*, dei cittadini. A garantire tale libertà, benché anzitutto a difesa del suo primato, si è anzi sempre adoperato lo Stato, anche nei confronti delle appartenenze ascritte, familiari, clientelari, locali o religiose, di cui la società moderna è rimasta comunque intessuta. In compenso, se si guarda al principio nazionale, che pur esso è valso nel corso del secolo XIX a cementare simbolicamente la società, e a strutturarla, e perfino ad affermare i diritti di libertà, sarebbe grave errore dimenticare gli esiti funesti che si sono prodotti ogni qual volta in suo nome si è preteso di creare vincoli comunitari e identità esclusivi su base etnica o storico-culturale, sovraimponendoli a ogni altra identità parziale o concorrente e conferendo allo Stato il monopolio dei fini condivisi. Che è proprio il rischio che si correrebbe ove si desse ascolto ai comunitaristi, i quali, mentre da una parte confermano la loro lealtà alla democrazia pluralistica e alle sue regole, dall'altra si appellano al costume di vita prevalente, o pretendono di estrarre da una tradizione storicamente improbabile e artificiosa, un sistema di valori e una concezione del bene coerenti da prescrivere alla collettività e agli individui.

Un rischio analogo lo si corre allorché alcune varianti teoriche del comunitarismo evocano tradizioni ancor più circoscritte di quelle nazionali, ovvero etniche, linguistiche, religiose, purché consentano di fondare una qualche parvenza di comunità: la quale, in nome di nuovi diritti "culturali" incoercibili, che di recente si è provato ad aggiungere al catalogo classico dei diritti fondamentali (C. Taylor, *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*, Princeton, 1992), sarebbe abilitata a rivendicare il proprio primato e la propria esclusività e autosufficienza, paternalisticamente comprimendo i diritti individuali dei suoi membri e ancora una volta opponendosi alle comunità ritenute concorrenti.

Assodato che la proposta, etica e procedurale ad un tempo, avanzata dal liberalismo rawlsiano era troppo ristretta per trattare tanto lo sradicamento individualistico, quanto il pluralismo culturale ridondante propri della tarda modernità, la proposta dei comunitaristi, comunque la si declini, appare insomma gravata da un'indesiderabile e rischiosa ipoteca organicistica e antiuniversalistica. Ciò non toglie che la provocatoria critica al liberalismo da cui essa prende spunto abbia evidenziato questioni di rilievo, intorno alle quali, non casualmente, la teoria seguita ad affannarsi: in cerca o di altre vie, oppure di mediazione fra le due famiglie teoriche principali. Esempio sotto questo profilo è la folla di contributi d'ispirazione "repubblicana": contributi, in verità, assai eterogenei, che

sovente si combinano con altre prospettive e che talora esaltano la libertà positiva e esortano alla virtù civica, ravvisando nel coinvolgimento attivo nella vita pubblica un nuovo principio di coesione talaltra propongono una nuova e più esigente definizione della libertà come “assenza di dominio”, mentre altre volte ancora individuano il principio di coesione nella riappropriazione critica della memoria nazionale, ovvero ancora in una diffusa, consapevole e convinta adesione ai valori liberali in quanto più di ogni altro set di valori idonei a promuovere e garantire un’equa cooperazione tra i cittadini (per tutti si rinvia a M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in “Filosofia politica” 1, XII, 1998).

A quest’ultima versione di repubblicanesimo si è ravvicinato anche l’ultimo Rawls, il quale, sollecitato dalle critiche dei comunitaristi, ha riorientato la sua riflessione verso il tema del multiculturalismo per farsi teorico di un *Liberalismo politico* (Milano, 1994) fondato sul concetto di “consenso per intersezione”, nonché sull’ideale di una ragione pubblica avente quale oggetto i principi di giustizia, le regole costituzionali e il bene pubblico. Rispetto all’opera precedente, le pretese dell’ultimo Rawls si sono considerevolmente ridotte. La teoria della giustizia originaria era una teoria assai ambiziosa, tanto da trasformarsi essa stessa surrettiziamente in una concezione del bene, e quindi in una “dottrina comprensiva”. In questa nuova versione del suo pensiero Rawls accetta invece di porla sul medesimo piano delle altre, e numerose, dottrine comprensive che convivono nella società pluralistica, ricercando in una teoria della giustizia ristretta ai soli valori politici e costituzionali un denominatore comune atto a garantire una convivenza equa e persistente nel tempo. Ciò che stavolta egli chiede alle dottrine comprensive, e alle identità collettive, ma anche ai cittadini – cui in precedenza attribuiva esclusivamente comportamenti razionali e strategici – è il requisito della ragionevolezza, ovvero tolleranza e reciproco rispetto. Sarebbe in tal modo possibile non solo far convergere le diverse dottrine comprensive per convenienza, e sulla base dei loro rapporti di forza, attorno ai principi di giustizia, ma addirittura piegarle a tali principi, costruendo, mediante la formula del “consenso per intersezione”, le ragioni di una convivenza equa, stabile e pacifica, che costringa nella sfera privata i motivi di divisione.

Il rompicapo della convivenza pluralistica si risolverebbe insomma per Rawls sacrificando l’originaria accezione estensiva dei principi di giustizia e radicando una loro più ridotta accezione “politica” entro le stesse dottrine comprensive, nonché convincendo chiunque ad applicarli allorché “si impegnano in un dibattito politico nel foro pubblico” (p. 185), seguendo i dettami della ragione pubblica, che implica spogliarsi, quando si tratta di questioni politiche, d’ogni punto di vista particolare a vantaggio di una prospettiva imparziale. Richiesta, quest’ultima, che è però anch’essa molto ambiziosa, benché lo spazio della politica sia più

ristretto, e che la pratica tende inesorabilmente a smentire. È davvero plausibile, senza incentivi e vincoli *ad hoc*, anche solo di tipo istituzionale, che le visioni del mondo comprensive si autocensurino solo in nome della ragionevolezza? È realistico che il cittadino che vota non si lasci guidare né da preferenze e interessi, né dalla verità che riconosce nella dottrina che privatamente – e legittimamente – professa, bensì da un più remoto “dovere di comportamento civile” (p. 189) entro la sfera pubblica, che lo sospingerebbe a “condurre i propri affari in conformità a valori pubblici tali che sia ragionevole aspettarsi che anche gli altri li accettino (p. 213)? E quanto l’esperienza delle democrazie pluralistiche (si pensi all’odierna disputa sull’aborto) conforta un cosiffatto ideale?

Posto tanto in alto il traguardo, ovvero nella virtù civica, seppur dopo aver abbandonato le geometrie troppo astratte della sua riflessione iniziale, l’ultimo Rawls da una parte predica la tolleranza, il dissenso ragionevole e la convergenza su un insieme di principi politici e costituzionali, sì da consentire ai cittadini di convivere pacificamente, pur perseguendo i propri fini privati, ma dall’altra paradossalmente si contenta d’indicare nella Corte suprema il “paradigma”, o la più realistica trincea (per chi può permettersela), della ragione pubblica. Il che, dal punto di vista di una democrazia alla ricerca di nuove strade, appare invero povera cosa.

Più convincente – e più coraggioso – è in fin dei conti il tentativo di trovare una soluzione intermedia tra le opposte suggestioni del liberalismo e del comunitarismo compiuto da J. Habermas (*Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano, 1996), finalizzata a convincere le parti portatrici di disegni di vita e di punti di vista autonomi non solo a metterli tra parentesi sulle questioni d’ordine politico e costituzionale, ma a trasformarli, sottoponendoli al vaglio di una deliberazione comune in cui le ragioni di ciascuno si confrontino pubblicamente con quelle altrui. Diffusamente articolata e sviluppata in un’impressionante mole di scritti, l’idea fondamentale di Habermas è quella di una sorta di ritorno alle origini, che riscopre la democrazia quale “governo mediante la discussione” (B. Manin, *On Legitimacy and Political Deliberation*, in “Political Theory”, 3, XV, pp. 338-68), da compiersi sfruttando fino in fondo le potenzialità della comunicazione linguistica, in quanto comunicazione in cui gli attori esibiscono reciprocamente le proprie buone ragioni e si orientano all’intesa, in ciò riconoscendo l’archetipo e il necessario di qualsiasi atto linguistico, anche di tipo strategico-strumentale.

Dalle potenzialità della comunicazione linguistica Habermas ricava quindi un principio d’integrazione sociale sostitutivo delle grandi religioni e delle visioni metafisiche del mondo, ormai consumate dai fenomeni di razionalizzazione culturale propri della modernità. Lo scambio di argomenti razionali, volto a perseguire discorsivamente, mediante ovvero la persuasione e la comprensione reci-

proca, il consenso tra cittadini liberi e uguali, sarebbe il solo mezzo per rimuovere pacificamente i motivi di conflitto morale e politico, che restituirebbe a sua volta un significato a concetti essenziali per la tradizione democratica quali cittadinanza, sovranità popolare e persino solidarietà.

Habermas naturalmente non ignora, né sottovaluta, l'esistenza di atti linguistici utilitaristicamente orientati e in generale le debolezze della comunicazione e delle discussioni concrete. Ma se il problema del contrasto tra realtà e modello normativo, ovvero tra i fatti e le norme, è rilevante, egli lo aggira, forse troppo semplicisticamente, riconoscendo ciò che della norma riesce comunque a farsi largo tra i fatti, ovvero la congenita ambivalenza di questi ultimi, in definitiva rovesciando lo sconcolato realismo alla Bobbio, che si è viceversa concentrato sulle "promesse non mantenute" della democrazia. Tale impostazione gli consente di non rassegnarsi da una parte a una visione che per intero consegna la società alle capacità d'integrazione sistemica proprie dell'economia capitalistica e dell'organizzazione burocratica e, dall'altra, di evidenziare alcune acquisizioni della democrazia ormai irreversibili.

Se la democrazia è in effetti oppressa da gravosi vincoli strutturali, ed è insidiata da infinite violazioni, incompiutezze e fraintendimenti, esiste ad esempio un punto di vista morale pressoché universalmente consolidato che impedisce di spacciare per democratico ciò che non lo è, risolutamente negandone la legittimità, la quale a sua volta, avendo recuperato il nesso con la moralità, non è in alcun modo riducibile alla legalità, come vorrebbe la concezione weberiana. Il che, se non altro, significa che da qualche parte v'è ormai sempre qualcuno in cui eventuali violazioni della democrazia, e dei diritti che ne sono parte essenziale, suscitano scandalo, costituendo una soglia al di sotto della quale la democrazia è divenuta incomprimibile.

Nella più recente cartografia habermasiana la società è rappresentata come la somma di tre sfere distinte: la prima è l'economia di mercato, orientata al profitto e il cui *medium* di controllo è il denaro; la seconda è il sistema politico-amministrativo, il cui *medium* è il potere amministrativo; la terza è la sfera del mondo di vita, il cui mezzo di controllo è la solidarietà, e in cui convergono la sfera pubblica (ovvero la rete dove maturano, circolano e si condensano le opinioni, dove si mettono a fuoco e si discutono i problemi), la società civile (che è invece la rete delle associazioni, delle organizzazioni, dei movimenti su cui poggia la sfera pubblica) e infine la sfera privata della famiglia e dei rapporti di vicinato.

Pur respingendo la tesi dell'"autoreferenzialità" dei sistemi di N. Luhman, Habermas ritiene in realtà la razionalità sistemica irrinunciabile, pena rinunciare al contempo a taluni fondamentali benefici della modernità. A partire però dalla comunicazione quotidiana, entro il mondo della vita, si genererebbe a suo avviso

il potere comunicativo che stringerebbe d'assedio i meccanismi sistemici che reggono l'economia e la politica, esercitando su di essi, e in special modo sulla seconda, cui spetta la responsabilità di decidere, un'influenza condizionante e autoprotettiva.

In tale architettura, il diritto è da una parte il segno della spersonalizzazione del dominio, cui è attribuito il compito di tutelare il "mondo di vita" dalle intrusioni sistemiche, dall'altra è il prodotto di un'opera di statuizione e applicazione che non solo compete alle cerchie ristrette dei professionisti della rappresentanza, dell'amministrazione e della giurisdizione, ma che coinvolge attraverso la continua pratica del discorso, anche i profani, ovvero il cittadino comune, agganciando il diritto stesso alla morale, che, nelle società post-tradizionali può essere costituita solo discorsivamente. Dal punto di vista di Habermas, l'unica possibile legittimazione del diritto moderno consiste nella coincidenza tra autori e destinatari delle norme. E tale coincidenza è unicamente attuabile conferendo un ruolo preminente al discorso pubblico, ovvero alle pratiche deliberative non istituzionalizzate e ai discorsi condotti pubblicamente tra cittadini liberi e uguali, che scambiano le loro ragioni, ovvero esibiscono, argomentano, giustificano, arricchiscono e affinano le proprie concezioni del bene, mirando reciprocamente a persuadersi, se non altro della loro legittimità. In ciò consisterebbe l'esercizio della sovranità popolare: rispetto alla quale i diritti dell'uomo e del cittadino non costituiscono più un vincolo esterno sottratto, secondo la prospettiva individualista, alla politica, ma lo *status* che i partecipanti al discorso pubblico devono reciprocamente e necessariamente riconoscersi – di continuo rivedendolo e confermandolo – affinché il discorso pubblico possa appieno dispiegarsi e produrre effetti legittimi.

Se non che, se è apprezzabile l'attenzione che la teoria habermasiana dedica alle promesse che, bene o male, la democrazia ha mantenuto, la riproposizione della centralità della pubblica opinione non basta a rimuovere la difficoltà ad applicare le sue prescrizioni, cui peraltro non sia accompagna alcun credibile suggerimento concreto su come si possa applicarle. Come può in particolare funzionare il modello habermasiano a "due binari" in cui la sfera pubblica stimola, controlla e solleva nuovi temi mediante il dibattito pubblico, ma la competenza decisionale è delegata al sistema politico-amministrativo, contando, per garantire la democrazia, essenzialmente sulla sua "porosità" nei confronti della sfera pubblica? Dando per scontata la refrattarietà della sfera dell'amministrazione, e di quella dell'economia, a ogni tentativo di trasformazione in chiave democratica, quali possibilità vi sono cioè di difendere il "mondo di vita" dalle loro propensioni invasive? E com'è possibile contenere la presenza degli attori autointeressati, mossi da logiche strategico-strumentali, e dei gruppi di interesse, che inquinano e manipolano la sfera pubblica a proprio vantaggio?

Poste queste domande, non appaiono certo risolutive le varie ipotesi di regolamentazione del potere dei *media* che egli avanza, né la sua persistente fiducia nella “vitalità del pubblico dei cittadini” (ivi, p. 438), confidando che “le opinioni pubbliche ... lanciate con investimenti non dichiarati di denaro e di forza organizzativa perdono di credibilità non appena vengono rese note queste loro fonti di potere sociale” (ivi, p. 432). In particolare, quel che Habermas sottovoluta è la capacità dei sistemi politici democratici storicamente situati di funzionare anche in condizioni di bassa legittimazione. In compenso, se il potere comunicativo generato dalla sfera pubblica è agevolmente comprimibile, egli ha ragione quando rileva che comprimendolo lo si sottoutilizza, e che ciò priva le democrazie contemporanee, investite dalle ardue sfide della “complessità” e del “multiculturalismo”, di una risorsa preziosa dal punto di vista dell’integrazione sociale. Riconoscendo la quale, Habermas, sebbene non la citi, sembra in definitiva tornare (seppur non ammettendolo), oltre che al “governo mediante la discussione”, anche all’impostazione kelseniana, e alla centralità del compromesso, tentando sì di rafforzarla, ma anche rendendone più vaghe la sede e le procedure.

Da una parte Habermas traccia una netta linea di demarcazione analitica tra “compromesso” e “consenso”: tra il compromesso che scaturisce da trattative condotte tra attori, individuali e collettivi, che agiscano strategicamente e che ha “per oggetto un accordo che porta al bilanciamento degli interessi”, accettato dalle parti “per ragioni rispettivamente diverse”, e il “consenso razionalmente motivato [che] poggia su ragioni che convincono allo stesso modo tutte le parti in causa” (ivi, p. 197). Dal lato opposto, mentre per Kelsen la sede del compromesso era principalmente il parlamento, per Habermas il consenso lo si persegue nella sfera pubblica, ove si forma l’opinione, ovvero al di fuori della sfera in cui, applicando il principio di maggioranza, si forma la “volontà” (ivi, capp. V e VII).

Anche qui, pare chiaro, non è empiricamente agevole distinguere compromesso e consenso e superare definitivamente *l’impasse*. Ciò che va non di meno riconosciuto al filosofo di Francoforte, malgrado la sua propensione ad espungere ogni ostacolo teorico e pratico che minacci di turbare l’apparente armonia della sua barocca macchina analitica e normativa, è il merito d’incrinare alcuni assunti fondamentali del paradigma “postdemocratico”: quello per il quale è il mercato la sfera in cui i cittadini possono esercitare davvero la loro libertà e quello secondo cui gli attori politici sono esclusivamente attori strategici, le cui preferenze è vano affannarsi a combinare. Al contempo, la teoria habermasiana ha il pregio di affrontare la sfida del multiculturalismo provandosi a soddisfare ad un tempo le non peregrine esigenze avanzate sia dal liberalismo, sia dal comunitarismo: anche se è escluso che ne possa scaturire una concezione forte del bene comune, dalla discussione e dal confronto tra diverse concezioni del bene, ove si

possa attuarle, è infatti possibile ricavarne se non un rimedio al *deficit* di senso che affligge le società in cui viviamo, quanto meno – anche nel caso di conflitti molto aspri – un discreto principio di convivenza.

In terzo luogo, l'aver riabilitato la politica, affermando, almeno teoricamente, la possibilità, e la priorità, della deliberazione fra consociati giuridici liberi e uguali, l'aver riproposto la democrazia quale istituzionalizzazione di una comunità comunicativa ideale, libera da rapporti di dominio, e non come mera tecnica di selezione dei governanti e di mediazione fra gli interessi, è un'altra novità non da poco, così come lo è la riduzione della regola di maggioranza a un espediente necessario, ma imperfetto, che va in ogni caso sostenuto da una non frettolosa discussione pubblica. Da ultimo, evocando negli scritti più recenti formule quali il "patriottismo costituzionale" (che si fonda su una convinta interiorizzazione dei principi sanciti dalle carte costituzionali) e la "democrazia cosmopolita" (che vorrebbe estendere su scala globale il metodo deliberativo), Habermas ambisce addirittura a promuovere il risveglio – sobrio necessariamente – della coscienza utopica sopita dopo il collasso delle grandi ideologie, forse conseguendo l'effetto d'imprimere un'accelerazione al percorso che potrebbe presto o tardi condurre all'elaborazione di un paradigma "neodemocratico" sostitutivo di quello "postdemocratico".

3. LA DEMOCRAZIA DELIBERATIVA

Non è un caso fortuito che intorno al tema della deliberazione sia rapidamente cresciuto un dibattito tanto robusto sul piano quantitativo, quanto suggestivo su quello dei contenuti. Tale dibattito, che si è intrecciato soprattutto negli Usa, ritiene la democrazia non esclusivamente un insieme di regole volte a stabilire chi decide, e come lo fa, o a regolare la competizione tra interessi in contrasto, ma invece, riprendendo la lezione di Habermas, un principio d'integrazione, atto a trattare, se non a risolvere, i molteplici "conflitti intrattabili" che turbano la vita collettiva di questi tempi: quelli generati dalla situazione di pluralismo che s'è determinata una volta neutralizzato il conflitto di classe e quelli, inattesi fino a pochi anni or sono, che si possono ricondurre alla conformazione multiculturale delle società avanzate. Cosa intende comunque per "democrazia deliberativa" codesto dibattito?

Iniziamo dai presupposti. E il primo presupposto della democrazia deliberativa è la negazione del carattere esogeno delle preferenze sostenuto viceversa dai teorici della *rational choice*. Inoltre, sarà pur vero che non esistono criteri privilegiati per valutare le preferenze, ma esse comunque non sono tutte eguali. Ve ne

sono alcune che il senso comune approva, ve ne sono altre controverse, ve ne sono altre ancora largamente disapprovate. Del pari, vi sono preferenze che dal punto di vista della vita collettiva possono ritenersi virtuose, ve ne sono di innocue e infine ve n'è anche di dannose: tra preferenze altruistiche ed egoistiche c'è una differenza palese e non ardua da riconoscere. Né sono da trascurare altri due tipi di problemi: da una parte vi sono le distorsioni che le preferenze subiscono a seconda del metodo adottato per esprimerle e aggregarle, che non solo condiziona gli attori, ma spesso determina esiti da essi non graditi; dal lato opposto le preferenze sono ampiamente influenzate dalle condizioni, socio-economiche, culturali e via di seguito di chi le formula. Da ultimo, si può supporre che gli individui siano sì tendenzialmente interessati a compiere essi liberamente le proprie scelte, ma che essi vogliano compiere anche le scelte più appropriate e convenienti per essi. Per tutte queste ragioni, sia dal punto di vista degli individui, sia da quello della società, contestando la teoria liberale che considera le preferenze individuali autentiche e intangibili, non solo è auspicabile che gli individui abbiano la possibilità di approfondirle e soppesarle, ma è anche legittimo che esse vengano orientate, e se del caso modificate e perfezionate, a cura della collettività. Fermo restando il problema di conciliare una cosiffatta idea delle preferenze col principio della libertà individuale (C. Offe, *op. cit.*).

È superfluo precisare, fatta questa premessa, che la concezione della politica propria della democrazia deliberativa è radicalmente diversa da quella privatistico-strumentale propria della *rational choice*. Riprendendo una distinzione suggerita da J. Elster (*The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory*, in Elster, J. & A. Hylland, eds., *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge U.P. 1986), quest'ultima confonde il "mercato" col "foro", ossia pretende che anche in politica possa applicarsi il principio della sovranità del consumatore, il quale sul mercato sceglie tra corsi d'azione che riguardano lui e solo lui. Viceversa, nelle situazioni di scelta politica, le preferenze che il cittadino esprime hanno ordinariamente effetti che coinvolgono i suoi simili e non ci si può contentare di "aggregarle" come meglio si può. Le scelte collettive riguardano questioni complesse, ovvero investono temi come la giustizia, il destino delle generazioni future, lo Stato sociale, e riguardo ad esse è di gran lunga preferibile un metodo magari dispendioso, in termini anzitutto di tempo, come quello deliberativo, ma che se non altro è più idoneo a ridurre la distanza dei diversi punti di vista, o a renderli vicendevolmente comprensibili alle parti in causa.

Col paradigma "postdemocratico", e con le concezioni rawlsiane, il modello deliberativo condivide apertamente l'idea che non esista più alcuna autorità superiore, religiosa, politica, intellettuale, morale, né alcuna interpretazione della realtà, che consentano di valutare e ordinare con sicurezza interessi e valori. Se non che, piuttosto che contentarsi di definire in astratto dei diritti non compri-

mibili, e delle regole procedurali di salvaguardia reciproca (alla Rawls), o di applicare alle preferenze che liberamente si manifestino strumenti per aggregarle che lo stesso paradigma “postdemocratico” considera rozzi, come il principio di maggioranza, o dubbi, come quello della competenza tecnica, il modello deliberativo prescrive che le decisioni siano assunte dai cittadini medesimi – o dai loro rappresentanti – a seguito di una non frettolosa discussione pubblica finalizzata a trasformare e conciliare le loro preferenze, ma che in ogni caso, anche quando debba concludersi con una votazione a maggioranza, avrà consentito a ciascuno di esporre le sue preferenze, di motivarle e di argomentarle pubblicamente, e quindi di confrontarle, perfezionarle e in qualche modo di ravvicinarle.

Una volta assodato che le preferenze non sono rigide, perché mai rinunciare *a priori* a tale possibilità? E perché non profittare delle potenzialità offerte dalla deliberazione? Secondo la teoria deliberativa in un pubblico dibattito è impossibile sostenere che una data soluzione è auspicabile unicamente in quanto avvantaggia chi la propone. Per antica e consolidata tradizione, in democrazia le scelte politiche sono legittime allorché attori liberi, uguali e razionali concorrono ad assumerle. In pari tempo, riesumando il concetto di bene comune, per la teoria deliberativa l’agire politico si legittima appieno quando fa appello a fini collettivi superiori, mentre non è legittimabile in base a interessi e finalità particolari. Vincere le scelte politiche al filtro del dibattito pubblico, ovvero ai principi d’imparzialità e razionalità che lo contraddistinguono, è pertanto una formula gravida di implicazioni. Rispetto alle preferenze egoistiche e agli interessi privati, non sostenuti da ragioni pubblicamente accettabili e difendibili, la deliberazione, volta a costringere chi vi intervenga a argomentare il proprio punto di vista appellandosi a principi generali e al bene comune, svolge una non secondaria funzione di filtro.

Né la censura del particolarismo che il discorso pubblico tendenzialmente opera è l’unica virtù della deliberazione (J. Elster, *Introduction a Id.*, ed., *Deliberative Democracy*, Cambridge, 1998, p. 11; D. Gambetta, “Claro !”: *An Essay on Discursive Machismo*, ivi, p. 22). Essa anche migliora il livello di informazione di chi vi partecipa, attenuando eventuali asimmetrie informative: discutendo pubblicamente, i partecipanti divengono inoltre più consapevoli dei temi in discussione, come delle soluzioni disponibili e delle loro implicazioni. Né è raro che la discussione permetta di elaborare ipotesi di soluzione originariamente non contemplate dagli interlocutori, o di rivalutarne altre inizialmente prese in scarsa considerazione. In terzo luogo, la deliberazione è un discreto strumento per coinvolgere maggiormente gli attori nelle scelte collettive, così come può servire a verificare l’applicazione delle scelte effettuate. Non solo, ma l’opportunità di argomentare razionalmente il loro punto di vista, e quindi la ponderata disamina degli opposti argomenti, oltre a creare, o rafforzare, rispetto e fiducia tra gli inter-

locutori, allargano pure il consenso attorno alla decisione assunta e, laddove non si riesca a conseguire l'unanimità, sdrammatizzano il dissenso tra maggioranza e minoranza ed elevano nell'insieme il livello di legittimità delle istituzioni democratiche.

Naturalmente, i pregi della deliberazione non ne cancellano i limiti, i rischi e gli inconvenienti (oltre a J. Elster, *The Market*, cit., L.M. Sanders, *Against Deliberation*, in "Political Theory", 3, XXV, 1997, pp. 347-376). Il filtraggio delle opzioni particolaristiche, ma anche più complessivamente di quelle non giustificabili, o giustificate malamente, è parziale e non risolutivo. La dissimulazione da parte degli attori delle proprie reali intenzioni e preferenze è pur sempre la regola nella pratica politica. Così come quella che separa la deliberazione dalla negoziazione strategica è molto spesso solo un'esile linea di confine analitica. Per quanto però sia agevole varcare questa linea, perché – una volta di più – rinunciare in partenza ai vantaggi che la deliberazione può offrire?

In realtà, la deliberazione si presta anche ad altre critiche. Una prima famiglia delle quali riguarda la tecnica deliberativa in senso stretto. Se essa prevede una discussione approfondita, in cui tutti abbiano modo d'espone i propri argomenti, chi assicura che si possa addivenire a un accordo, anche qualora non si pongano limiti di tempo alla discussione tra le parti? Né il tempo a disposizione è sempre sufficiente per una discussione approfondita. Anzi, talora proprio i temi più controversi sono i più urgenti, e una discussione affrettata, e sovraeccitata, rischia d'essere finanche più dannosa della rinuncia a discutere per rivolgersi ai tecnici o applicare il principio di maggioranza. E chi inoltre esclude che per taluni problemi più d'una siano le decisioni possibili, e che tutte siano egualmente legittime, e che comunque i punti di vista delle parti siano inconciliabili, sicché occorre rinunciare all'accordo, ricorrendo al voto a maggioranza?

Una seconda famiglia di obiezioni ripropone invece argomenti di marca aristotelica, direttamente chiamando in causa le capacità dei cittadini. Se la deliberazione costituisce una procedura che prevede un più intenso coinvolgimento di questi ultimi (ossia un allargamento della democrazia), chi garantisce che i principi di libertà, uguaglianza e razionalità possano essere effettivamente soddisfatti? La deliberazione non corre il rischio di trasformarsi in strumento, e in opportunità, per mobilitare e manipolare la cittadinanza a beneficio di un'élite o di ricchi, o di savi, o di attori più dotati di altri di capacità retoriche e persuasive? Ovvero: non v'è per caso il pericolo che dietro l'unanimità, o dietro larghe convergenze, si nascondano gravi manipolazioni, e conformismo, che deprimano le minoranze? E non rischia la deliberazione di essere costituire un'ingiustificata interferenza alla libertà dei cittadini, forzandoli a partecipare alla discussione pubblica? E come risolvere infine il problema delle disuguaglianze, anzitutto culturali e economiche, che riducono, o azzerano, le possibilità d'intervenire nel-

la deliberazione di tantissimi soggetti (individuali e collettivi), producendo di fatto una sorta di elitismo repubblicano che emargini tali soggetti (C. Offe, *op. cit.*)?

Al primo tipo d'obiezioni, i teorici della deliberazione più attenti alla sua applicabilità pratica controbattono che se l'unanimità è sovente preclusa, una procedura finalizzata a conseguirla è ad ogni modo preferibile a quella – il voto senza discussione – che ne dà per scontata l'irraggiungibilità. Limiti e difficoltà di attuazione che la deliberazione incontra possono del resto attenuarsi riconoscendo in essa un metodo decisionale non esclusivo, ma necessariamente incrociato con altri. Se poi la ragione, orientata all'imparzialità e al bene comune, non sempre è in grado d'imporsi sul piano pratico agli interessi e alle passioni, di cui la politica si alimenta, ciò malgrado, mediante opportuni accorgimenti istituzionali, la deliberazione è una procedura che offre tuttavia sufficienti vantaggi per valorizzarla e incoraggiarla, rovesciando un *trend* che ha rinverdito l'antica polemica antiparlamentare contro il "governo mediante la discussione" e da qualche tempo deprimendola.

Quanto alle obiezioni di marca aristotelica, due sono in sostanza le repliche disponibili. La prima, sulla scia di Habermas, riconosce alla deliberazione solo un vago ruolo di stimolo, dubitando della possibilità d'influenzare realmente il funzionamento del sistema economico e di quello politico: al più la deliberazione è riservata a temi, circostanze e istituzioni assai particolari, alle fasi costituenti, ad esempio, oppure alle corti costituzionali e comunque a comitati ristretti (J. Elster, *opp. cit.*). La seconda replica, da parte di chi dà della deliberazione l'accezione più estensiva, e auspica un effettivo rafforzamento del dibattito pubblico in sede di pubblica opinione e un più ampio coinvolgimento dei cittadini, tiene pur sempre distinte nettamente democrazia deliberativa e democrazia diretta (soggetta, com'è noto, a involuzioni e discutibili torsioni plebiscitarie: J. Bohman, *Public Deliberation*, Cambridge, 1996, p. 189), confermando senza esitazioni il principio di rappresentanza, oltre che per le ragioni tradizionali, anche perché la deliberazione con successo è praticabile solo quando relativamente ridotto sia il numero di chi vi concorre.

Secondo quest'ottica, che da un lato vorrebbe incentivare istituzionalmente gli organi rappresentativi a non limitarsi, come accade sempre più di frequente, ad accertare sbrigativamente la volontà della maggioranza (*ibidem*, p. 2), e a smussare i contrasti solo mediante le tecniche di *log-rolling*, è dal lato opposto sollevato il problema di come tutelare le minoranze e garantire la possibilità di concorrere alla pari alla deliberazione – seppure con la mediazione della rappresentanza – anche ai soggetti più svantaggiati. E almeno tre sono le ricette, non incompatibili tra loro, che tale più estensiva e coraggiosa versione della democrazia deliberativa prescrive a questo riguardo. La prima, che ripropone il *welfare* qua-

le elemento costitutivo della democrazia, richiede misure tese a rimuovere concretamente le disuguaglianze, di classe, di razza, di genere, di cultura, che restringono la libertà degli individui e la loro capacità di espressione. La seconda ricetta è quella di rendere più equa la competizione politica, vuoi riformando i sistemi elettorali, vuoi adottando forme di finanziamento pubblico delle campagne elettorali, vuoi ancora sottraendo l'utilizzo dei *media* all'anarchia del mercato. La terza ricetta si affida invece all'azione collettiva, suggerendo misure atte a sollecitare gli individui – onde rimontare iniziali condizioni di svantaggio – ad associarsi, a sommare e unire le proprie risorse e capacità nell'ambito della società civile, ma anche entro la sfera pubblica (*ibidem*, cap. 3). Questo significa che dai pubblici poteri ci si attende non un comportamento astensionista o neutrale, che si limiti a garantire la libertà negativa, ma piuttosto che essi promuovano attivamente il realizzarsi delle condizioni deliberative ideali, per le quali quanti alla deliberazione concorrono siano davvero su un piede di parità. Obiettivo, codesto, che si può perseguire magari in forme innovative rispetto a quelle sperimentate a suo tempo dal paradigma "democratico", ma che di sicuro non è rinunciabile, se si vuole che la procedura deliberativa dispieghi appieno i suoi effetti.

È fuor di dubbio che riproponendo il "governo mediante la discussione" e intendendo la democrazia come accordo razionale orientato al bene comune, anziché che come compromesso ottimale tra interessi privati dati e irriducibilmente contrapposti, i teorici della deliberativa additano un modello alquanto diverso da quelli in circolazione. Riprendendo – anch'essi senza riconoscerlo – elementi già presenti nel modello kelseniano, ma anche spunti di Rawls, oltre alla teoria habermasiana (seppur depurandola del suo scetticismo, ma anche della sua severità nel pretendere che la pubblica opinione sia ad un tempo informata, colta, razionale, libera ed influente) quel che essi tratteggiano è un modello di sistema politico, ma anche di società, che si riconosce l'autonomia degli individui, ma che non dimentica neppure che essi con-vivono. Lungi dal costituire unicamente un effetto secondario di comportamenti di tipo strategico (e senza peraltro pretendere di estirparli radicalmente, ma puntando solo a bilanciarli), e di relazioni anonime e impersonali fondate sul mercato e sul diritto, la con-vivenza richiede in tal caso un consapevole impegno a compiere insieme le scelte collettive. E nell'assai accidentato scenario della tarda modernità, attraversata da drammatiche tensioni dissociative, questo è uno dei fini che la democrazia può legittimamente proporsi.

Le difficoltà che la convivenza pone nelle attuali condizioni di complessità avevano suggerito di aggirare il problema ricorrendo a un'illusione: quella di stabilire quasi per decreto la scomparsa d'ogni conflitto troppo drammatico e d'ogni problema di legittimazione, sostituendovi l'immagine di una società d'individui fondamentalmente consensuali e pertanto disposti a dirimere i conflitti

residui affidandosi o al mercato, o ai pubblici poteri, purché sorretti dall'autorità di una qualche maggioranza, senza troppo sottilizzare sulla natura di quest'ultima (relativa, assoluta, elettorale, parlamentare, in fondo poco importa). Costatata l'insufficienza e la fragilità di questa soluzione, quel che la teoria deliberativa a conti fatti prescrive è che i regimi democratici accettino i costi della discussione, ovvero si attardino più spesso a discutere, sfruttando appieno le potenzialità delle istituzioni rappresentative, e naturalmente creando anche le condizioni perché tutti i cittadini possano con pari dignità e in ugual misura concorrere alla discussione.

Resta da vedere se quello deliberativo sia un modello da esporre anch'esso nella vetrina delle utopie irraggiungibili, o se possa trovare una qualche attuazione pratica. L'unica certezza al momento è che, nel tentativo di sciogliere tale dubbio, i suoi fautori hanno investito non poche energie anche per indagare empiricamente sugli effetti, e le potenzialità, della discussione pubblica, vuoi approfondendo gli sparsi, ma non rari, frammenti di deliberazione già oggi rinvenibili nei nostri sistemi politico-istituzionali, vuoi promuovendo sperimentazioni, se così si può dire, in laboratorio, oppure ancora in alcuni ristretti ambiti decentrati di governo (J. Bohman, *Survey Article: The Coming of Age of Deliberative Democracy*, in "Journal of Political Philosophy", 6, IV, 1998).

4. DALLA DELIBERAZIONE ALL'ASSOCIAZIONE

L'ostacolo forse più rilevante che si oppone alla diffusione, e al consolidamento, delle procedure deliberative è comunque quello delle condizioni di "povertà politica" (J. Bohman, *op. cit.*) – che sono poi conseguenza di altre forme di povertà – in cui versa una parte cospicua dei partecipanti potenziali. Problema, quest'ultimo, che rinvia, si diceva più sopra, al tema della "ridistribuzione", ma anche, secondo un ulteriore filone di ricerca con cui i teorici della deliberazione talora convergono, al tema della "associazioni", il quale ha alimentato un filone per ora meno ricco, ma non meno suggestivo, della teoria democratica attuale, quello della "democrazia associativa", che, sempre in aperta polemica col paradigma "postdemocratico", ripropone anch'esso, pur senza ammetterlo, un altro fondamentale contributo kelseniano, quello della necessità che gli individui si associno, onde rimediare alla loro impotenza.

Per il neoliberalismo le associazioni sono accettabili solo a condizione che siano volontarie e non turbino, come avviene nel caso dei sindacati o dei cartelli tra imprese, la funzionalità del mercato (J. Cohen, J. Rogers, "Secondary Associations and Democratic Governance", in E. O. Wright, ed., *Associations and De-*

mocracy, London, 1992, p. 3). Sono insomma accettabili le associazioni caritative, il volontariato, le fondazioni culturali, in cui è possibile convogliare utilmente gli istinti altruistici degli individui, onde soccorrere *ex post* i perdenti del mercato o per curare interessi economicamente non remunerativi. Gli interessi organizzati vanno viceversa respinti, perché i politici in carriera, forti delle risorse inopportunitamente rese disponibili dallo Stato sociale, sono inclini a corteggiarli, eccitandone un'arrogante attitudine a pretendere benefici incompatibili con la libertà del mercato. Ebbene, la democrazia associativa contrappone al modello neoliberale una proposta riformatrice incentrata proprio sulle associazioni, in quanto "corpi intermedi" situati tra individuo e istituzioni rappresentative e di governo, ma anche in quanto strumento di regolazione e integrazione complementare alle istituzioni statali e finanche sostitutivo di esse.

Un primo orientamento teorico a questo riguardo è quello di Paul Q. Hirst, il quale non solo conta alle sue spalle un'esperienza come quella anglosassone assai meno condizionata dai poteri pubblici di quelle continentali (come per cominciare testimonia l'impiego assai parsimonioso del termine *State*), ma soprattutto volutamente si riallaccia alla tradizione del cooperativismo e del pluralismo d'Oltremarica, impersonata da R. Owen, da J.N. Figgis, da G.D.H. Cole, da H. Laski, dal Guild Socialism (tra gli altri: *Dallo statalismo al pluralismo*, Torino, 1999). Grosso modo, l'idea di Hirst, che rivisita, ma anche rilancia ambiziosamente, la prospettiva pluralista, è la seguente: posto che uno dei problemi fondamentali per la società attuale è – e non da oggi – il particolarismo, e posto anche che i gruppi particolaristici, se da una parte puntano essenzialmente al proprio tornaconto, istituendo con la società che li circonda un rapporto strumentale e opportunistico, dall'altra tuttavia coagulano gli individui, non è forse possibile che effetti di ricomposizione si possano più efficacemente conseguire legittimando il particolarismo e moltiplicando in tal modo gli spazi, larghi o ristretti che siano, entro cui gli individui reciprocamente si riconoscano e attivamente cooperino? Una volta fallita la pretesa dello Stato-nazione di allungare il raggio della socialità, perché non dismetterla, fondando proprio sul pluralismo associativo una nuova forma di convivenza e di governo democratico?

Vi sono vincoli e reticoli associativi spontanei immediatamente riconoscibili. Dove tali vincoli e reticoli difettano, li si può promuovere, coltivare, irrobustire. E quindi nulla vieta di legittimarli quali spazi di governo sostitutivi dello Stato, e ben più ravvicinati ai cittadini, ad essi conferendo il compito di provvedere a taluni servizi attualmente assicurati dal *welfare*, ma anche più complessivamente quello di regolare l'esistenza di chi decida di aderirvi. Perché insomma non consentire a ciascuno di coltivare, entro i confini dell'associazione cui ha scelto di aderire, la propria concezione del bene? Perché non attribuire alle associazioni un adeguato sostegno finanziario pubblico in funzione delle loro capacità di at-

trazione e dei servizi che svolgono? E perché escludere ancora che la sfera più impermeabile alla democrazia, quella economica (e in particolare l'impresa) non possa anch'essa rinnovarsi diffondendo (l'esperimento è già stato fatto) il principio dell'associazione?

In cambio di uno *status* e di responsabilità così impegnativi attribuiti alle associazioni, sarebbe ovvio pretendere che il governo di esse rigorosamente si adegui non tanto ai principi della democrazia diretta, che in una società sviluppata è solo eccezionalmente praticabile, quanto a quelli della democrazia rappresentativa. Nessuno presumibilmente sarà membro di un'unica associazione, né è probabile possa mantenere le sue affiliazioni associative per il corso di tutta la sua vita. Già all'interno di un circoscritto ambito familiare convivono membri di associazioni e gruppi differenti. Ma la varietà e fluidità delle appartenenze e delle *loyalties* associative potrebbe finanche agevolare la compatibilità fra le associazioni. Le quali, se responsabilizzate maggiormente e apertamente, sarebbero incentivate ad apprendere a interagire tra loro, a coordinarsi, a combinarsi e a coabitare, negoziando e deliberando in caso di conflitti.

Secondo il modello di Hirst, il riconoscimento della specificità di ciascun interesse e solidarietà che liberamente si autorganizza implicherebbe in sostanza il riconoscimento da parte di ciascun interesse e solidarietà autorganizzato dell'altro diritto a far altrettanto, addirittura amplificando il concetto di costituzione: alla costituzione che detta al politico le sue regole si opporrebbe così una costituzione che regoli il sociale, conferendo uno *status* pubblico alle associazioni e cessando d'identificare al contempo il pubblico con lo Stato. Sollecitati a divenire compatibili fra loro, e anzi forzati a diventarlo, anche attraverso il conflitto, pluralismo e differenze potrebbero costituire la base di una forma di organizzazione politica alternativa allo Stato, minimizzando gli spazi riservati a quest'ultimo.

Il dubbio è se il disegno di Hirst non sia per caso di rinnovare l'antica *societas civilis cum imperio* prestatale, aderendo all'idea di una società sprovvista di centro, o con un centro fragilissimo, composta di unità autosufficienti, dove gli individui si incontrerebbero esclusivamente coi loro pari, per condurre magari l'esistenza che più gli aggrada, ma non senza dar luogo a un'infinità di problemi. Nulla anzitutto assicura che le entità associative più provviste di risorse – organizzative, economiche, culturali, ecc. – non prevarichino quelle meno dotate. Né è detto che i soggetti deboli dispongano delle medesime *chances* di associarsi – in termini di risorse, ma anche di *know how* – dei soggetti più forti. Né è tanto meno sicuro che sia possibile indurre i grandi poteri organizzati a sottoporsi anch'essi al principio dell'associazione. Ma ancora: una volta accettato che le vecchie società e i vecchi Stati si decompongano in una costellazione di minoranze autosufficienti (anche se provviste di confini assai più permeabili dei vecchi Sta-

ti), quale possibilità vi è che si riaffermi qualche principio e valore universale, garantendo che il governo delle associazioni rispetti, come Hirst vorrebbe, i principi democratici e i diritti di libertà? E come stabilire – e fare osservare – qualche *standard* per i servizi erogati dalla costellazione delle associazioni? Infine: se allo Stato resta il compito di sostenere economicamente, e non solo, le associazioni, come potrà esso adempiere mai a questo compito una volta svuotato d'ogni legittimità e autorità, allorquando verrà tenuto in vita essenzialmente per dirimere contrasti non risolvibili altrimenti?

Una prospettiva alquanto diversa, che apertamente s'ispira alla tradizione socialdemocratica europea, contraddistingue invece un secondo filone della teoria associativa, sviluppatosi specie negli Usa, ma in questo caso smentendo la tradizione nazionale. Quel che per cominciare tale filone contesta è la tendenza contemporanea a restringere gli spazi della politica, di cui mette però in discussione le attuali forme organizzative. “È possibile, riassume Erik O. Wright, introducendo un ricco volume collettaneo sul tema, che il declino di vitalità delle democrazie contemporanee sia un inevitabile effetto della complessità e delle dimensioni. È possibile che ci si debba contentare del fatto che l'unica forma di controllo popolare sull'attività di governo consista nel tenere con regolarità le elezioni, peraltro scarsamente competitive.... Ma forse il vero problema consiste più nella conformazione delle istituzioni che nei compiti con cui si misurano” (nell'introduzione a *Associations and Democracy*, cit., p. 3).

In pari tempo, questo secondo filone teorico, affermato che le resistenze che la democrazia incontra non sono dovute tanto a “cambiamenti nella natura umana”, quanto “agli attriti che si sono determinati tra l'organizzazione della democrazia e il mutamento delle condizioni materiali” (J. Cohen & N. Rogers, “Solidarity, Democracy, Association” in O. Wright, *op. cit.*, p. 239), sostiene che il mantenimento di un'accettabile pratica democratica richiede una cultura congruente con essa, contrastando quella, di marca individualistica, che il neoliberalismo ha alimentato. Il che appunto è forse possibile mediante le associazioni. Non che l'associazionismo sia privo di controindicazioni, specie in ragione della propensione particolaristica delle associazioni e della loro eterogeneità. Ma, a parte considerare il pluralismo associativo – gruppi d'interesse compresi – un tratto ineliminabile nella realtà delle democrazie di massa, sarebbe anche un errore sfruttare le potenzialità, attraverso misure politiche accuratamente mirate e tarate, per rinnovare la democrazia e rivitalizzare il *welfare*.

Maturata al termine di una riflessione di lunga lena, che ha coinvolto alcuni dei più noti studiosi della democrazia, l'idea di fondo, che avanzano Cohen e Rogers, è che non pochi sono i vantaggi che le associazioni sono in grado di offrire: dal trasmettere informazioni ad assicurare il consenso dei loro membri, dal coordinare l'azione di questi ultimi al rendere più efficiente e efficace l'intervento dei

pubblici poteri. Non solo, ma i sentimenti di appartenenza che le associazioni suscitano, ed il coinvolgimento dei loro membri, se per un verso sono divisivi, per un altro, ove si riesca a disciplinarli e regolarli, potrebbero costituire spazi più circoscritti di civismo, a vantaggio della società nel suo insieme, anche se a condizione di restituire allo Stato, un ruolo preminente, magari non in qualità di “primo *problem-solver*”, ma almeno come “primo organizzatore delle capacità sociali di risolvere i problemi” (ivi, p. 236).

Se coinvolte a pieno titolo, e con pari dignità, nella sfera della *governance*, a fianco delle istituzioni tradizionali di rappresentanza e di governo, nazionali e territoriali, e riconoscendo ad esse stavolta uno *status* “semi-pubblico”, nel caso del *welfare* le associazioni potrebbero ad esempio proficuamente operare su due versanti: da una parte rappresentando più adeguatamente le categorie sociali più deboli, dando credibilità alle politiche redistributive e contrastando l’eventuale opposizione dei poteri forti, con effetti di rilievo sul piano dell’uguaglianza; dall’altra concorrendo alla formulazione e attuazione delle *policies*, oltre che alla regolazione dell’economia.

Dal punto di vista della democrazia, invece, è ben vero che il *virus* dell’involuzione organizzativa e oligarchica insidia le associazioni, e che esse sono inclini a sottrarsi a qualsiasi forma di regolazione non appena siano in grado di farlo, sicché, se fosse loro conferito uno *status* semi-pubblico, sarebbe alquanto difficile controllare l’esercizio della discrezionalità loro riconosciuta. Ciò tuttavia non esclude che la cooperazione tra le associazioni e le istituzioni potenzialmente interessate a un dato tema, o a una data *policy*, possa rivelarsi preziosa, sempre che lo Stato provveda a stabilire rigorosi *standard* di democrazia interna cui le associazioni dovrebbero attenersi (specie adottando il metodo della deliberazione), garantendo altresì, com’è ovvio, la massima libertà di *exit* a chi lo desidera.

Le procedure della democrazia deliberativa potrebbero allora tornare assai utili per regolare i rapporti tra le associazioni. Viste da questo nuovo angolo di visuale, tali procedure non coinvolgerebbero più unicamente singoli cittadini, o i membri delle assemblee rappresentative, bensì anche dei corpi collettivi, e i loro rappresentanti. Data la condizione di pluralismo esasperato che contrassegna le democrazie contemporanee, quel che specificamente ci si attende dalla procedura deliberativa è ancora una volta di creare convergenze, fiducia e solidarietà che in partenza non esistono. Naturalmente, si tratterà di convergenze ben diverse da quelle che nascono da valori e da una memoria condivisa, essendo cementate essenzialmente dalla necessità di trattare problemi comuni. Ma non è detto che siano più fragili. Specie se la pratica deliberativa non s’interrompesse e se le esperienze di cooperazione avessero modo di ripetersi nel tempo.

Anche in questa sua seconda versione la democrazia associativa prevede un alleggerimento sostanzioso dei carichi gravanti sullo Stato e sulle sue istituzioni.

Ma di sicuro non nei termini dettati dal neoliberalismo, e neppure in quelli indicati da Hirst, che immagina una società senza centro, la cui regolazione sarebbe pressoché per intero consegnata alle interazioni spontanee fra le associazioni. Quel che tale versione della democrazia associativa prescrive è un alleggerimento regolato delle competenze statali, che confermerebbe comunque allo Stato un fondamentale compito di regia. È possibile che il raggio dell'azione statale debba essere modificato: a beneficio di meta-Stati su scala continentale o di istituzioni regionali potenziate in una prospettiva federale. Ma, lungi dall'annullarlo, l'alleggerimento dello Stato vuol rivitalizzarlo e irrobustirlo, nella sua qualità di garante dell'universalismo e del bene comune.

Non che l'incrocio fra democrazia "associativa" e "deliberativa" si faccia troppe illusioni sulla possibilità di concordare davvero su quest'ultimo, né sottovaluta i rischi di disgregazione insiti nel pluralismo. Esso però almeno si sforza di convogliare le energie generate dal pluralismo a beneficio della società nel suo insieme. Da quando il disegno di una società riconciliata, che si nutra al tempo dei grandi conflitti di classe, è svanito oltre la linea dell'orizzonte, è forse questo il più ambizioso obiettivo che si possa realizzare: congegnare le istituzioni in modo tale da indurre i portatori d'interessi parziali a riconoscersi e rispettarsi reciprocamente, elaborando, malgrado le divergenze spesso asperime e talora inconciliabili che li separano, forme di cooperazione inevitabilmente provvisorie e parziali, ma pur tuttavia sufficienti a permettere al ciclo democratico di non decadere e di seguire a riprodursi.

Del resto, anche in questa proposta di democrazia associativa non v'è nulla di troppo nuovo. Da sempre lo Stato è stato costretto a contraddire l'astratto modello individualistico delle origini e a misurarsi – con successo, peraltro – con entità collettive quali associazioni, classi, partiti, sindacati, gruppi d'interesse, confessioni religiose e finanche clientele. L'ultima esperienza in questo senso è quella "neocorporativa", con cui la parabola delle socialdemocrazie continentali si è conclusa. Il bilancio di quell'esperienza, e di quella della "democrazia dei partiti", non è fallimentare, e il suo aggiornamento non può non apparire un'ipotesi suggestiva, tale da sollevare curiosità e interesse e da stimolare approfondimenti e perfezionamenti. Lo stesso volume curato da E.O. Wright, che si apre e si conclude con i due scritti di Cohen e Rogers poc'anzi citati, accoglie altri contributi che discutono e criticano, ma per lo più convalidano, le loro ipotesi di lavoro: contributi tra cui val la pena segnalare quello di P.C. Schmitter, che propone di distribuire ai cittadini dei crediti da conferire liberamente alle associazioni, in tal modo consentendone l'esistenza e sovvenzionandone l'attività. Dove però resta un dubbio che tali contributi non dissipano e che segna in filigrana l'intero ragionamento condotto fin qui: una proposta di questa fatta non sarà per caso fuori tempo? I cingoli della teoria neoli-

berale, e ancor più quelli della sua pratica, non avranno per caso prodotto sulla società effetti tali da rendere ormai improponibile la prospettiva di una sintesi politica non puramente virtuale?

5. A MO' DI CONCLUSIONE

È fuori di dubbio che qualora i lavori che fervono intorno a un possibile paradigma alternativo a quello "postdemocratico" giungessero a buon fine, il pendolo della democrazia tornerebbe in qualche modo all'indietro. Non ritroverebbe ovviamente la situazione di partenza, ma tra paradigma "democratico" e paradigma "neodemocratico" le assonanze non mancano: a cominciare dalla valorizzazione della discussione e del compromesso, che nel modello deliberativo ha l'ambizione di trasformarsi addirittura in accordo. Per la verità, il paradigma democratico immaginava una società costituita e ordinata da una pluralità di attori collettivi stabili nel tempo, mentre per la teoria deliberativa la prospettiva è quella dei progetti individuali di vita. Tale prospettiva si ridefinisce però ove il modello deliberativo s'incroci con quello associativo, benché quest'ultimo debba dar per scontata la fluidità e la reversibilità delle appartenenze. Quel che in ogni caso accomuna il paradigma "democratico" a quello "neodemocratico" è il carattere costitutivo, e non residuale, della politica rispetto alla vita associata. In ambedue le prospettive, insomma, la democrazia è strumento essenziale di convivenza tra gli uomini.

Non di meno, se quelle che abbiamo allineato fossero davvero le tessere di un più ampio mosaico ancora allo stato di abbozzo e che, una volta ricomposte, potrebbero dar vita a paradigma alternativo rispetto a quello "postdemocratico", a tutt'oggi l'impresa appare ben lungi dal riuscire. E v'è da domandarsi perché questo accada.

La prima possibile risposta è che il quasi-paradigma "neodemocratico", come si suggeriva poc'anzi, sia solo una fantasiosa e utopica esercitazione da intellettuali, intrinsecamente inadeguata al mondo in cui viviamo. E questo perché è errato il presupposto secondo cui nella tarda modernità differenziazione e dispersione sociale costituiscono un problema di rilievo, mentre le disuguaglianze prodotte dal mercato esaspererebbero tale dispersione a dismisura. Di conseguenza, non solo la spietatezza della società attuale è un prezzo inevitabile, ma è anche un segno della sua vitalità, che solo marginalmente costituisce un pericolo, a sua volta riducibile grazie alla prosperità assicurata dal mercato stesso, e con un rigoroso impiego di tecniche coercitive. Le coscienze democratiche troppo sensibili dedichino piuttosto il loro impegno alle opere di carità.

La seconda ipotesi è che la ricetta proposta dal paradigma “neodemocratico” non coagula perché è ancora incoerente, o troppo debole, rispetto alla drammaticità dei problemi. Per renderla plausibile ed applicabile occorrerà aggiungervi ancora qualche ingrediente fondamentale. Nella narrativa del primo paradigma Keynes e Marshall integravano la concezione kelseniana. Nel paradigma “postdemocratico” il monetarismo integrava la *rational choice*, mentre invece il quasi-paradigma “neodemocratico” appare finora più attento ai temi del multiculturalismo che non a quelli, non meno urgenti, delle disuguaglianze, per contrastare le quali esso tuttora non dispone di un rimedio davvero convincente. È ben vero che i difetti dello Stato sociale, e che i suoi eccessi di paternalismo, i suoi sprechi e le sue inefficienze non vanno sottovalutati. Ma non è con le timide ricette attualmente in circolazione di restaurarlo che è possibile sia sanarne i difetti, sia restituirgli la credibilità che ha perduto.

È verosimile anche che i segni di usura del modello neoliberale (e del paradigma “postdemocratico”) non siano ancora evidenti e definitivi. La loro applicazione oltre Atlantico, negli anni della presidenza Clinton, ha fruttato agli Stati Uniti la più prolungata fase di crescita nella loro storia. E anche in Europa, ove sono stati applicati con più cautela, essi non ha mancato di produrre qualche frutto. In pari tempo, l'enorme potenza di fuoco mediatica che sostiene l'uno e l'altro si è finora mostrata pienamente in grado di oscurare i risvolti più sgradevoli di questa crescita. Non c'è perciò da stupirsi troppo se la massima aspirazione delle classi dirigenti in Europa (o la loro più chiara proposta politica) consiste nel poter adottare misure di *deregulation* e privatizzazione atte a ripetere gli *exploits* dell'economia statunitense (seppure in questi mesi alquanto appannati), ovviamente anche al costo di smantellare quel che è tenacemente riuscito a sopravvivere del “modello sociale europeo”.

La terza possibilità ancora è che un eventuale paradigma “neodemocratico” non abbia ancora trovato attori sociali sufficientemente robusti per accreditarlo. A suo tempo l'elaborazione del paradigma “democratico” era stata sollecitata dalla sfida lanciata ai regimi liberali dal movimento operaio organizzato in partiti e sindacati. In alternativa alla replica di tipo fascista, e onde anche scongiurare la radicalizzazione del movimento operaio, fu elaborato il paradigma democratico, cui proprio la tragedia del fascismo, e la sfida dei regimi comunisti, permise d'imporsi divenendo senso comune.

A sua volta, il paradigma “postdemocratico” era inizialmente sorretto da alcune elitarie, ma autorevoli, istituzioni culturali di area soprattutto anglosassone. Quando la ricetta democratico-welfarista ha mostrato di aver smarrito le virtù terapeutiche di cui per almeno un trentennio aveva dato prova, e di provocare non trascurabili effetti perversi, gli ambienti imprenditoriali e finanziari internazionali l'hanno estratto dai loro *dossier* e dagli scaffali delle biblioteche e, con l'ausilio

di alcuni abili imprenditori politici come Margaret Thatcher, l'hanno promosso a programma di governo.

Orbene, su cosa può al momento fondare le sue *chances* di successo un eventuale paradigma "postdemocratico"? Quali attori nel panorama politico attuale sono in condizione d'imprimergli una significativa svolta politica? Il problema è reso ancora arduo dal fenomeno della globalizzazione, che ha palesemente depotenziato i tradizionali luoghi della rappresentanza e della decisione politica, ma ancora dall'ideologia che accompagna codesti fenomeni, che a dismisura amplificato tale depotenziamento. Quella che la politica ha, e offre, di sé (o dietro cui si ripara) è un'immagine di debolezza, mentre le uniche forme di azione collettiva presenti sulla scena sono quelle effimere dei nuovi movimenti sociali. L'involutione delle forze politiche tradizionali, così come delle organizzazioni sindacali, ha comportato un impressionante allentamento dei loro rapporti con la società. Mentre, in assenza di soggetti credibili l'unica proposta alternativa, debolissima anch'essa, sembra avanzarla la stessa teoria, suggerendo la formula della "riflessività". La quale, *faute de mieux*, confida in una dubbia assunzione di consapevolezza degli effetti perversi della modernità anzitutto da parte degli "esperti". A parte le divergenze che tra questi ultimi si rilevano (e la loro impotenza), che non sia troppo poco vuoi perché maturi il paradigma "neodemocratico", vuoi perché si determinino le condizioni di quella *policy* per la *politics* di cui vi avverte oggi il bisogno?