

All'inizio del *Visconte dimezzato* Italo Calvino osserva che "nulla piace agli uomini quanto avere dei nemici e poi vedere se sono proprio come ci s'immagina"¹[1]. La mia impressione è invece un'altra: chi costruisce nemici totali è più interessato ai fantasmi che crea, perché gli danno un'identità per opposizione, che a verificarne la consistenza reale. In questo modo di pensare, infatti, ciò che conta è fissare fortzze ideologiche, ritratti caricaturali e feticci persino fisici su cui scaricare la propria avversione e quella del proprio gruppo. Sull'identità per opposizione il pensiero autoritario contemporaneo ha costruito la sua fortuna, aggredendo sistematicamente i principi e i teorici della democrazia. Sotto questo profilo, l'intero Novecento può essere definito non tanto - come ha sostenuto anni fa Karl D. Bracher - il secolo delle ideologie, perché esse sono nate in simbiosi con la modernità, quanto il secolo delle ideologie *estreme*, tese a vanificare i principi e le regole della democrazia costituzionale, all'inizio con la progettazione e la costruzione delle dittature totalitarie, alla fine con la tesi dello scontro inevitabile fra le civiltà.

Il fascismo e il nazismo avevano recepito i principali motivi antidemocratici maturati dal pensiero reazionario e conservatore dell'Ottocento, senza rinunciare talvolta a utilizzare, sul piano tattico, l'antiparlamentarismo delle correnti radicali della sinistra. Il marxismo rivoluzionario, a sua volta, aveva teorizzato la guerra di classe, subordinando però gli imperativi della lotta a una politica assoluta incapace di autolimitarsi, e quindi di distinguere l'uso della violenza da quello della forza legittima, un ordinamento giuridico di parte dai diritti indisponibili della persona. Per questo sono convinto anch'io che il "peccato originale" del comunismo novecentesco sia stato l'assunzione di una morale di tipo militare dominata dalla logica amico/nemico, in cui il militante rivoluzionario nasce soldato e diventa uomo di stato, "un po' ribelle e un po' poliziotto", "con l'anima spaccata tra sovversione e ordine, tra rivolta e comando, tra Piazza e Caserma"²[2]. Ma penso anche che queste contraddizioni siano legate, geneticamente, a una concezione totalizzante della politica e a un'etica collettivistica che sono sopravvissute ai comunismi storici e che hanno azzerato non solo l'imperativo etico kantiano e il Dio cristiano, come aveva prescritto Gramsci nei *Quaderni*, ma anche il principio di autonomia e di responsabilità individuale. Nonostante il forte richiamo ai principi libertari, va detto subito che neppure il '68 seppe rompere alla radice con quel principio giacobino che vede la violenza nefasta, se impartita dalle forze controrivoluzionarie, e redentrice se somministrata dalle mani virtuose degli amici del popolo.

Quanto alla "mentalità totalitaria" – intesa come mobilitazione globale delle energie e delle coscienze per fini di guerra e di potere - essa precedette nel tempo, come ha ricordato Hannah Arendt, l'avvento dei "regimi totalitari", ma è anche sopravvissuta alla sconfitta storica delle tirannie novecentesche con alcune caratteristiche inedite che devono essere ancora attentamente studiate. Intendo dire che una ricerca sulle patologie della democrazia contemporanea dovrebbe chiedersi fino a che punto la concentrazione fra poteri pubblici e privati instaurata dalle tirannie del Novecento abbia lasciato tracce durevoli e favorito suggestioni ideologiche di ritorno soprattutto nei paesi che hanno vissuto la dura esperienza del totalitarismo. Il vario manifestarsi oggi, sia ad Ovest che ad Est, di potenti fenomeni collusivi tra settori del potere economico-finanziario, comunicativo e politico sembra avere assunto i caratteri di un *dispotismo post-totalitario* fortemente organizzato e pervasivo. Esso presenta i seguenti caratteri: 1) la scelta di affidare il potere di governo ad un capo che legifera *sibi et suis*, reintroducendo così il governo degli uomini attraverso quello delle leggi; 2) la tendenza a concentrare e confondere i poteri pubblici e privati (in particolare quello economico-finanziario, quello politico e quello mediatico) secondo una concezione neo-patrimoniale dello stato; 3) l'enunciazione di una morale metafisico-manichea del Bene (di produzione propria) e del Male (di produzione altrui); 4) la fabbricazione ideologica della storia, con un revisionismo dozzinale che reinventa il passato e il presente e brandisce come un'arma concetti approssimativi di libertà, riforme e democrazia.

Perché le ideologie estreme e la mentalità totalitaria hanno continuato ad aver fortuna anche nell'Italia del secondo Novecento? Si deve ad Albert Hirschman, alcuni anni fa, l'introduzione di alcune categorie che l'autore ha definito "retoriche dell'intransigenza", messe a punto, inizialmente, dal pensiero conservatore e reazionario contro i grandi eventi della modernità (la rivoluzione francese, il suffragio universale, la politica del *welfare state*) e riproposte poi, autonomamente, dal filone più radicale della sinistra sia nell'Ottocento che nel

¹[1] I. Calvino, *Il visconte dimezzato*, Oscar Mondadori, Milano 2002, p. 10.

²[2] M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2002, pp. 223-28.

Novecento³[3]. Tre sarebbero i moduli ricorrenti delle retoriche dell'intransigenza: 1) la tesi della *perversità*, secondo cui ogni tentativo di pervenire a un ordinamento politico nuovo si risolverebbe nel suo opposto, esasperando ancor di più le contraddizioni esistenti; 2) la tesi della *inutilità*, che insiste invece sulla natura del tutto apparente delle trasformazioni avviate dagli avversari politici; 3) la tesi della *messa a repentaglio*, volta a dimostrare che le riforme messe in agenda hanno un prezzo così elevato da vanificare ogni precedente conquista. Uno degli aspetti più interessanti dell'analisi di Hirschman è che le retoriche dell'intransigenza messe in atto in età moderna sia dai reazionari sia dai progressisti sono visibili non solo all'interno dei regimi autoritari, ma anche in tutti i paesi usciti da una guerra fortemente caratterizzata in senso etico, dove la politica continua ad essere concepita, anche a decenni di distanza, come la "pura continuazione della guerra civile con altri mezzi", e dunque secondo la logica amico/nemico. E' successo così che nei paesi in cui si è combattuta un'aspra guerra civile i valori della democrazia (come la libertà, l'eguaglianza, la tolleranza, il dialogo) siano stati successivamente vissuti in chiave prevalentemente tattica, come risultato di un compromesso tra gruppi sociali e politici che si sono ferocemente combattuti in passato e che hanno continuato a considerarsi, a dispetto del nuovo regime costituzionale, inesorabilmente contrapposti.

Queste riflessioni di Hirschman aiutano a capire anche quello che è successo in Italia, ossia in un paese che è stato scosso in profondità prima dal "biennio rosso" e dal colpo di stato del 1919-22, poi dalla guerra civile del 1943-45 e dalle lotte sociali degli anni sessanta e settanta. L'assetto costituzionale introdotto nel secondo dopoguerra è senz'altro quello di una democrazia avanzata - e ciò è un merito indiscutibile e permanente delle forze politiche che stilano la carta del '48 -, ma mentre "la democrazia formale era stata istituita con norme precettive, immediatamente in vigore, quella sostanziale era stata iscritta con norme programmatiche che contenevano direttive [eticamente e politicamente impegnative soltanto] per i futuri uomini di buona volontà"⁴[4]. E' bene aggiungere che l'inizio della guerra fredda e la clamorosa vittoria elettorale delle forze moderate tolsero smalto e determinazione riformatrice anche a molti uomini di buona volontà, alimentando di nuovo le retoriche dell'intransigenza. Così, all'approvazione di una democrazia costituzionale fece seguito il contendere aspro di un insieme di forze politiche incapaci di tradurre i valori della democrazia nella vita del paese e nei loro rapporti reciproci. Alla rivoluzione passiva perpetrata dal fascismo era subentrata la guerra di posizione di due blocchi politici (uno di sinistra, l'altro di centro-destra) che non vollero accettare realmente le regole del conflitto e dell'alternanza di governo. La rigida divisione delle zone d'influenza sancita dagli accordi di Yalta aveva certamente contribuito a ridurre in termini drastici le alternative in gioco. Ma l'utopia del nuovo mondo, che riemergerà con inedite motivazioni alla fine degli anni sessanta, era venuta meno anche per le "promesse non mantenute" - per riprendere una nota espressione di Norberto Bobbio - non tanto della democrazia, quanto della classe politica del tempo.

Ciò premesso, le famiglie della sinistra italiana del Novecento, al di là delle molteplici sigle organizzative, presentano quattro culture fondamentali, connesse a quattro diversi modi di intendere la democrazia: 1) la cultura della *solidarietà nazionale*, funzionale al modello comunista della democrazia "progressiva"; 2) la cultura dell'*antagonismo sociale*, espressione del modello marxiano di una società autoregolata, che estingue in prospettiva ogni forma di governo; 3) la cultura della *pacificazione sociale*, cresciuta in un'area della sinistra laica e cattolica e aperta al modello della democrazia cosmopolitica; 4) la cultura del *conflittualismo regolato*, cara all'azionismo politico e funzionale a un modello di democrazia partecipativa.

La cultura della solidarietà nazionale, maggioritaria sino alla fine degli anni ottanta, nasce nel periodo dei fronti popolari, si consolida nel secondo dopoguerra con la strategia togliattiana della "via nazionale al socialismo" e si ripropone negli anni settanta con la politica del "compromesso storico" di Berlinguer⁵[5]. Secondo questo orientamento, "le alleanze politiche e di classe realizzate nella lotta contro il fascismo debbono essere mantenute in una lotta di lungo periodo anche per il passaggio al socialismo"⁶[6]. Anche se oggi può apparire sorprendente, era stato proprio Stalin, dopo l'avvento al potere di Hitler, a sostenere che "la borghesia

³[3] A.O. Hirschman, *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, inutilità, messa a repentaglio*(1991), Il Mulino, Bologna 1991.

⁴[4] N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990, p. 212.

⁵[5] Ho trattato questo problema nel volume *I comunisti italiani e lo stato. 1929-1945*, Feltrinelli, Milano 1980, soprattutto alle pp. 153-253.

⁶[6] G. Manacorda (a cura di), *Il socialismo nella storia d'Italia*, Laterza, Bari 1966, p. 849.

non è più in grado di dominare coi vecchi metodi del parlamentarismo e della democrazia borghese, che possono essere utilizzati dalla classe operaia nella sua lotta contro gli oppressori”7[7]. Così, contrariamente alla socialdemocrazia classica, che con notevole preveggenza storica aveva sempre ripetuto che “il socialismo non è pensabile senza la democrazia”, ma la “democrazia può esistere molto bene senza il socialismo”8[8], il comunismo stalinizzato sembra convincersi che la democrazia finirà per uccidere il capitalismo. Nella fase “suprema” dell’imperialismo le libertà democratiche vengono infatti ritenute non solo incompatibili con la logica di dominio della società borghese, ma anche oggettivamente contraddittorie alla sopravvivenza stessa del capitalismo. Di qui l’assunzione, da parte del comunismo italiano, della formula della “democrazia progressiva” e la battaglia conseguente, nel secondo dopoguerra, per approvare e attuare la Costituzione del 1948.

Questo approdo è molto importante e tuttora sottovalutato ed equivocado. La credenza che il fascismo sia stato non solo una specie di tappa obbligata dei settori imperialistici della borghesia, ma anche una strada di non ritorno, che rende per sempre disfunzionale l’uso dei mezzi democratici alle strutture di potere del capitalismo, ha finito per diventare una verità indiscutibile per tutto il comunismo italiano, ben oltre gli anni trenta e quaranta. Si legga, ad esempio, quanto ha scritto nel 1952 un uomo di cultura comunista come Ranuccio Bianchi Bandinelli, nel tentativo di chiarire le ragioni più profonde della sua avversione nei confronti degli stati occidentali contemporanei: “Il mondo al quale apparteneva e al quale si confaceva l’ideologia liberale è finito, è morto: e non siamo noi che l’abbiamo ucciso, ma le guerre imperialiste nate dal seno stesso della società liberale... Vediamo che questa stessa società è costretta, nel tentativo di sopravvivere, a negare ad ogni momento, giorno per giorno, i principî stessi della propria ideologia, cioè i principî della tolleranza, della non ingerenza dello stato nella vita del cittadino, e le libertà fondamentali di esso, e a dimostrare come la società tradizionale non sappia esprimere ormai, in questa fase esasperata della crisi, altro che uno o l’altro tipo di fascismo, degenerazione del capitalismo e degenerazione corrotta del socialismo”9[9]. Non diversamente si esprime Umberto Cerroni nel 1976, in risposta al saggio di Bobbio sulle aporie della teoria marxista dello stato. Due elementi, per Cerroni, resterebbero definitivamente acquisiti a livello storico: 1) il mondo è dominato “da una doppia e inevitabile necessità logica: la democrazia spinge al socialismo e il socialismo spinge alla democrazia politica”; 2) “in paesi come l’Italia la democrazia politica si mantiene e si sviluppa soltanto lottando contro il capitalismo e perciò l’espansione della democrazia politica è uno specifico aspetto della lotta contro il capitalismo e per la costruzione delle forme politiche di un socialismo evoluto”10[10]. Anche per Cerroni, dunque, vent’anni dopo, capitalismo e democrazia sono divenuti inconciliabili e lo sviluppo “progressivo” dell’ordinamento democratico non preluderebbe che al socialismo.

L’enfasi di parte comunista sul significato dirompente della democrazia politica è stata a suo tempo sottolineata anche da Luciano Cafagna, che ha giustamente colto in essa la “variante” essenziale apportata da Togliatti alla teoria leninista della rivoluzione democratico-borghese. Nel modello leninista la democrazia è intesa come un processo transitorio e presenta una forte connotazione economico-sociale. L’innovazione che Togliatti introdurrebbe in questo schema è il prolungamento *ad infinitum* degli obiettivi democratici, storicamente necessitato dai rapporti di forza internazionali e comunque funzionale sempre alla politica di partito, “vero protagonista” dell’intero processo di trasformazione11[11]. L’analisi di Cafagna coglie alcuni aspetti importanti della proposta istituzionale comunista, ma va ulteriormente precisata. Ciò che caratterizza infatti la formula della democrazia progressiva non è soltanto il recupero di lungo periodo degli istituti rappresentativi e delle libertà politiche, ma anche la *predeterminazione* dell’uso di questi strumenti, che ne delimita di fatto le opzioni di governo possibili. In secondo luogo, l’indicazione di massima di un programma di riforme economico-sociali non prevede mai obiettivi rigorosamente definiti e scadenze precise nel tempo. La condizione politica perché i progetti di riforma vengano perfezionati e attuati è che sussista invariata l’alleanza governativa tra i principali partiti dell’antifascismo. Rispetto a questa priorità ineludibile, il programma non viene visto come un insieme coerente di proposte sulle quali far crescere il consenso ragionato della

7[7] Stalin, *Opere scelte*, Edizioni Movimento studentesco, Milano 1973, p. 826.

8[8] K. Kautsky, *La dittatura del proletariato*, Sugar, Milano 1963, pp. 15-16.

9[9] R. Bianchi Bandinelli, *Confluenze e dissolvenze*, in “Società”, 2 giugno 1952, p. 9.

10[10] U. Cerroni, *Esiste una scienza politica marxista?*, in *Il marxismo e lo Stato*, “Quaderni di Mondoperaio”, N° 4, 1976, pp. 48, 49.

11[11] L. Cafagna, *Il “recupero” della democrazia*, in “Critica marxista”, 1984, N° 4-5, pp. 69-82; ora anche in Id., *C’era una volta... Riflessioni sul comunismo italiano*, Marsilio, Venezia 1991, pp. 47-65.

società civile, ma come un terreno mobile da precisare e contrattare nel corso di una esperienza sociale e governativa "unitaria".

Rispetto a questi due punti emergono le differenze più nette tra il progetto della democrazia progressiva da un lato e il modello liberaldemocratico e leninista dall'altro. L'ipotesi dei comunisti italiani si caratterizza infatti come una forma di gestione del potere che non implica né il primato assoluto del partito come nella prospettiva eversiva di Lenin, né il principio dell'alternanza di governo come nel modello liberaldemocratico, bensì la *partnership* dei grandi partiti di massa per un'intera fase storica. Mantenere "un grande blocco di forze democratiche appartenenti a tutti i gruppi sociali e con le quali la classe operaia possa per un lungo periodo di tempo collaborare"^{12[12]} diventerà un postulato della politica comunista: una vera e propria "terza via" tra liberalismo e dittatura del proletariato a cui i comunisti resteranno fedeli sino alla fine degli anni ottanta. In quanto definita "progressiva", la democrazia delineata da Togliatti implica la rottura con l'idea leniniana di crisi rivoluzionaria; ma esclude anche, contemporaneamente, il ritorno ad equilibri di classe ritenuti regressivi. Naturalmente, la condizione necessaria perché le forze reazionarie non riprendano il sopravvento è vista nel fatto che il partito della classe operaia partecipi stabilmente alla coalizione nazionale che ha contribuito a creare. In altri termini: la sua permanenza al governo è intesa come un requisito indispensabile per la sopravvivenza e l'espansione della democrazia. E ciò significa che democratici conseguenti sono soltanto i comunisti. In questa prospettiva non solo si vanifica il principio della reversibilità dell'esecutivo, ma anche l'idea di una conflittualità permanente, ancorché regolata, tra la sinistra nel suo insieme e le forze moderate. Il comunismo italiano diretto da Togliatti ha rinunciato inequivocabilmente all'ipotesi marxiana della rivoluzione politica e sociale, ma non al giudizio negativo, nel lungo periodo, della politica come conflitto.

La polemica contro gli equivoci teorici e politici della linea della solidarietà nazionale è stato uno dei cavalli di battaglia della storiografia ispirata dal '68, sia nella sua componente libertario-marxista sia in quella neo-azionista. Quando a metà degli anni settanta Berlinguer, memore della lezione di Togliatti, avanzò la proposta del compromesso storico, Bobbio espresse ripetutamente i suoi dubbi, sia pubblicamente che in forma epistolare. In una relazione tenuta a Roma nel luglio del 1976 e apparsa nel numero di settembre di "Mondoperaio" con il titolo *Questione socialista e questione comunista*, egli ricordò che "un sistema che funziona a grande coalizione è un sistema senza opposizione e un sistema democratico senza opposizione è un sistema che manca di un suo requisito essenziale", e dunque "è già di per sé stesso un mutamento di sistema"^{13[13]}. Il 10 agosto dello stesso anno, scrivendo a Corrado Vivanti, Bobbio fu ancora più preciso: "Il compromesso storico è una novità troppo sconvolgente, una proposta politica senza precedenti, perché uno come me, abituato a ragionare secondo certi modelli, vi si possa adattare senza scosse. Sino ad ora vedo soprattutto gli aspetti negativi: o un colossale errore o una colossale mistificazione: Un colossale errore: una delle ragioni per cui non ha potuto funzionare il centro-sinistra (su cui mi inviti a riflettere) è l'eterogeneità della coalizione; da questo punto di vista un governo formato da comunisti e democristiani sarebbe ancora più eterogeneo. Certo, i rapporti di forza sarebbero diversi. Ma questo semmai sarebbe una ragione di più per creare una situazione di neutralizzazione reciproca e di immobilismo. Una colossale mistificazione: il compromesso storico è una strategia utile per conservare e magari accrescere il proprio potere, non per raggiungere gli obiettivi che un partito di sinistra dovrebbe, almeno in parte, perseguire"^{14[14]}. In conclusione: la strategia del compromesso storico è un colossale errore e una colossale mistificazione sia perché nega il significato positivo, nel lungo periodo, della conflittualità politica e sociale sia perché vanifica il modello democratico dell'alternanza di governo in nome di una scelta opportunistica suggerita prevalentemente da ragioni di partito.

Il richiamo di Bobbio al modello politico liberaldemocratico non aveva lasciato indifferente Corrado Vivanti, che aveva obiettato in questi termini il 20 agosto: "Non che voglia persuaderti che il compromesso storico è la panacea per le nostre sorti. Insisto però nell'osservare che da te, che tieni a professarti empirista, mi aspetto qualcosa di diverso da un richiamo ai modelli democratici esistenti. Se non ricordo male, ti dicevo che un governo

^{12[12]} P. Togliatti, *Rinnovare l'Italia*, Rapporto al V congresso nazionale del PCI, in "Critica marxista", II, luglio-ottobre 1964, p. 121.

^{13[13]} N. Bobbio, *Questione socialista e questione comunista*, Relazione tenuta al convegno organizzato da "Mondoperaio" il 20-21 luglio 1976 a Roma sul tema "La questione socialista dopo il 20 luglio". Il passo citato si trova nel N° 9, del settembre 1976, della stessa rivista, a p. 46.

^{14[14]} Archivio della Casa Editrice Einaudi, *Bobbio Norberto. 28 novembre 1938-29 novembre 1979*, foglio N° 722 (lettera di N. Bobbio a Corrado Vivanti, scritta a Cervinia il 10 agosto 1976).

di compromesso storico inevitabilmente avrebbe un'opposizione a destra, ma che questa non dovrebbe necessariamente essere eversiva, e tanto meno essere 'storicamente' eliminata: per questo ti facevo l'esempio delle destre scandinave. I pericoli di cui parli (errore o mistificazione) sono certo reali: ma quali altre soluzioni consideri possibili nella realtà italiana di oggi? Ch'io mi sappia, sono state avanzate solo due altre ipotesi: centralità democristiana e governo delle sinistre [quest'ultima era stata l'ipotesi caldeggiata da Francesco De Martino e dall'ala lombardiana del Partito socialista, nella quale Bobbio si riconosceva]. Per essere più ossequienti ai canoni della democrazia, non mi paiono peraltro più realistiche, né mi sembra esistano altre soluzioni democratiche"¹⁵[15].

La risposta di Bobbio, del 29 agosto, solleva ancora il problema del compromesso storico, ma nel quadro di una riflessione più ampia che attiene alla teoria empiristica dei modelli politici e che evidenzia la profonda distanza tra la cultura del conflittualismo regolato (di origine anglosassone) e quella della solidarietà nazionale (legata allo storicismo hegel-marxista): "Vorrei solo riprendere per un momento la questione dell'empirismo che mi sta particolarmente a cuore. Empirismo e teoria dei modelli non sono affatto incompatibili: anzi la teoria dei modelli è nata in seno alle filosofie empiristiche, non certo in seno a quelle spiritualistiche, idealistiche, storicistiche ecc. Quando parlo di modello non parlo di modello ideale, ma di schema concettuale e teorico che deve essere continuamente verificato o falsificato. Che il sistema parlamentare funzioni bene nell'alternanza possibile di governo e opposizione è un dato di esperienza, sul quale, e soltanto sul quale, si è venuto costruendo un modello. Che cosa sia per avvenire con un governo praticamente senza opposizione, nessuno lo sa. Del resto tu stesso fai qualche concessione allo stesso modello ipotizzando una futura opposizione di destra. Ma questa opposizione attualmente non esiste, o è insignificante. Per diventare significativa la democrazia cristiana dovrebbe spaccarsi. Ma una volta spaccata la democrazia cristiana, non avremmo più il compromesso storico, ma l'auspicata alternativa di sinistra. Secondo me il compromesso storico, dal momento che avrebbe un'opposizione non soltanto a destra ma anche a sinistra, è un centrismo (mostruosamente) allargato, il centrismo condotto alle estreme conseguenze. [...] Tornando ai modelli, l'avversione ad essi [...], è l'effetto della perdurante influenza in Italia dello storicismo, cioè dell'idea che la storia sia come il famoso fiume che per il solo fatto di scorrere fa sì che non ci si bagni mai nella stessa acqua. Una certa consuetudine coi classici mi ha convinto del contrario"¹⁶[16]. Come si evince anche dalla parte conclusiva della relazione romana sopra citata, il giudizio di Bobbio è chiaro. Soltanto se verrà meno il postulato della collaborazione nazionale (espressione di un modo di intendere il marxismo come generico storicismo) e se verrà definito chiaramente un programma di governo tra partiti politici omogenei, le forze avanzate della democrazia italiana, finalmente unite, potranno assumere la "sfida dell'alternativa di sinistra".

La seconda cultura della sinistra è quella dell'antagonismo sociale, che muove da una concezione totalizzante della politica e da un'immagine di Marx come pensatore rivoluzionario costantemente "tradito" dalle dirigenze riformiste del movimento operaio. Secondo questo orientamento, che matura più di un secolo fa con Antonio Labriola, riemerge negli anni venti e trenta con Bordiga e Gramsci, cambia modelli di riferimento e soggetti negli anni sessanta e settanta (prima con le analisi di Panzieri e del gruppo dei "Quaderni rossi" di Torino, poi con il movimento del '68, infine con le tesi dell'operaismo pisano, veneto e romano) e sopravvive contraddittoriamente sino ad oggi, le modalità del conflitto di classe non appaiono mai suggerite da un insieme di regole costituzionalmente e politicamente vincolanti, ma dai rapporti di forza tra le parti sociali, una delle quali, alla fine, è destinata a soccombere secondo la logica amico-nemico. Sostenitrice di un conflitto totale nella fase che precede la presa del potere, la sinistra dell'antagonismo sociale insegue per lo più nel futuro un sistema integrato di ordine e di armonia civile. Il conflitto, in questa prospettiva, è bensì l'essenza della politica, ma un'essenza negativa, che va storicamente superata insieme al dominio della borghesia. Nonostante la diversità radicale delle affiliazioni ideali e delle strategie politiche, ritengo che su un punto non secondario la famiglia dell'antagonismo sociale converga con quella del conflittualismo regolato, ossia nell'esigenza di dar voce agli esclusi e di ampliare i livelli di comunicabilità tra le istanze politiche centrali e i settori di base. In una parola: nel privilegiare le forme di democrazia dal basso. E ciò vale soprattutto per il movimento degli studenti degli anni sessanta, sul quale vorrei ora soffermarmi.

¹⁵[15] *Ivi*, foglio N° 724 (lettera di Corrado Vivanti a Norberto Bobbio, scritta a Fiumetto il 20 agosto 1976).

¹⁶[16] *Ivi*, foglio N° 725 (Lettera di N. Bobbio a Corrado Vivanti, scritta a Cervinia il 29 agosto 1976).

Dal punto di vista della storia politica del nostro paese, il movimento del '68, che fu "il più profondo e il più duraturo in Europa"¹⁷[17] e che investì significativamente sia il nord che il sud d'Italia, prima che venisse fagocitato dai gruppi extraparlamentari, si distinse non tanto per avere accreditato un'ennesima versione del marxismo rivoluzionario e un progetto teorico unitario (in luoghi come Torino e Trento risultarono centrali soprattutto i valori dell'antiautoritarismo, in altre sedi, come Pisa, Milano e Roma, soprattutto l'idea degli studenti come forza-lavoro in formazione), quanto per aver proposto una concezione totalizzante dell'agire politico fondata sul *rifiuto della delega* ai politici di professione e sulla *mobilitazione ininterrotta* delle masse studentesche e dei loro alleati sociali. In linea di massima, per queste due caratteristiche, il '68 può essere incluso nell'area della sinistra antagonista; ma il tema della democrazia dal basso, sollevato inizialmente dagli studenti e ripreso a livello operaio come diritto all'assemblea di fabbrica, aveva ispirato, come vedremo più avanti, anche la sinistra del conflittualismo democratico. Tra il '68 e il '69, l'esigenza della democrazia diretta diventò centrale soprattutto per le masse operaie, generalmente diffidenti dei labili richiami studenteschi alla Comune di Parigi, ma non della possibilità di discutere e di decidere insieme. "Più realisti e più materialisti degli studenti o dei gruppetti, gli operai sentivano il bisogno di accoppiare la democrazia diretta a forme di democrazia delegata, e quindi di eleggere i propri rappresentanti, cui delegare certi compiti, mantenendo una capacità di controllo"¹⁸[18]. Più tormentata, invece, fu la difesa della democrazia all'interno delle aule universitarie, ma su questo tema torneremo più avanti. Da un punto di vista internazionale, la caratteristica più rilevante del '68 è stata l'assunzione di una prospettiva planetaria, che prelude di fatto al movimento transnazionale degli anni più recenti. Osservatori attenti come Ortoleva e Revelli, Marcello Flores, De Bernardi e Bodei hanno infatti convenuto che il movimento degli studenti, indipendentemente dal luogo in cui si è manifestato, è stato costruito intorno alla *polarità mondiale-locale*, con un nesso simultaneo tra i comportamenti politici assunti in aree determinate dei diversi paesi ed eventi e soggetti maturati a livello internazionale. "Il '68 tratta lo spazio globale come uno spazio omogeneo, all'interno del quale non è più possibile stabilire internità ed esternità, [...] individuare qualcuno che è fuori, che è altro. Il soggetto stesso del '68 non sono i popoli, ma l'umanità. L'umanità come identità unitaria"¹⁹[19]. Berkeley e Nanterre, Palazzo Campana e Francoforte, l'università di Trento e la Columbia University, la Statale di Milano e Bellancourt danno luogo a comunità autogovernate, collegate dalle prime comunicazioni in rete e caratterizzate da "una corrispondenza di idee, di slogan, di tecniche di propaganda e di forme di lotta [...] che va vista come frutto di una circolazione internazionale"²⁰[20]. Per la prima volta, in cento luoghi diversi, i giovani hanno incominciato a guardare, come gli antichi maestri della Stoa, non al proprio paese offeso, ma alla comunità più grande che abbraccia tutte le genti, simili – per riprendere l'immagine di Zenone Cizico - a "un gregge solo che pascola nel medesimo prato". Ed è per questa dimensione puntiforme e insieme culturalmente omogenea che nelle aule occupate della penisola si riprese a cantare quell'aria libertaria nella quale si ricorda che "nostra patria è il mondo intero", che "nostra legge è la libertà" e che "un pensiero ribelle in cor ci sta".

L'immaginazione, il desiderio e la speranza – e dunque una contaminazione inedita tra sentimenti e utopia - venivano assunti, contemporaneamente, come elementi di corrosione dei poteri costituiti e di progettualità del futuro. "L'idea di una rivoluzione permanente - ha scritto Peppino Ortoleva riecheggiando Hannah Arendt - si presentava come il solo modo di continuare a vivere la «felicità pubblica» scoperta nel movimento, nel doppio significato di stato di grazia emotivo che attraversava tutti i partecipanti, e di fattore potentissimo di coesione di una comunità di pari"²¹[21]. In questa suggestiva ottica eudemonistica, un insieme di giovani ignorò inevitabilmente la dimensione del dolore e il senso del tragico che appartengono alla vita, ma l'ottimismo della volontà moltiplicò generosamente le energie profuse. Si potrebbe dire che il tentativo di creare, e in qualche modo di perpetuare, lo stato di felicità pubblica e di alzare progressivamente la soglia del conflitto verso le autorità costituite sembrò un modo per negare la violenza implicita del sistema, un'arma per contestare la funzione di rappresentanza della sinistra tradizionale (che aveva esautorato politicamente i comuni cittadini) e un efficace strumento per coinvolgere nel processo di trasformazione nuovi soggetti sociali. Ma il movimento

¹⁷[17] P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società politica 1943-1988*, Einaudi, Torino 1989, p. 404.

¹⁸[18] V. Rieser, *Antiautoritarismo nelle fabbriche e nelle università*, in AA.VV., *Rivelazioni e promesse del '68*, CUEC, Cagliari 2002, p. 54.

¹⁹[19] M. Revelli, *Il movimento globale e transnazionale*, in AA.VV., *Rivelazioni e promesse del '68*, CUEC, Cagliari 2002, p. 35.

²⁰[20] P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1968 in Europa e in America*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 26.

²¹[21] P. Ortoleva, *Ivi*, p. 157.

del '68 – attraverso l'autore più amato, Marcuse – espresse anche l'esigenza di realizzare un sé differenziato, una forma di "desiderio" che tenesse insieme, in ciascuna persona, il corpo e l'anima, le emozioni e la ragione, contro quegli antichi e quei moderni che avevano predicato l'assoggettamento delle passioni ad una ragione fredda, in nome di un incontro esclusivo tra virtù e felicità. L'aggettivo latino che descrive l'animo felice degli antichi è *aequus*: piatto, eguale, etimologicamente collegato con *aequor*, la ferma distesa del mare calmo. Il '68, invece, si riconobbe nel "dispiegarsi illimitato degli istinti di vita"^{22[22]}, contro la civiltà delle merci che devia le energie vitali verso il lavoro alienato e i conflitti bellici. Un ritorno inedito alla irrazionalità, come dissero allora in tanti? Torneremo ancora su questo problema.

Nelle analisi più consapevoli del tempo, il nesso tra politica e cultura non veniva più cercato, gramscianamente, nella figura dell'intellettuale organico che rischiara la classe operaia dentro e attraverso il partito, e neppure, alla maniera di Bobbio, nella figura dell'intellettuale mediatore, che promuove un confronto pacato tra le ragioni della democrazia e quelle del socialismo. Il terreno nuovo era quello dell'analisi e della contestazione del ruolo che le professioni umanistiche e quelle tecnico-scientifiche da un lato e le mansioni operaie dall'altro assolvono all'interno della divisione capitalistica del lavoro. Luoghi civili di riferimento furono dunque le università, le scuole e le fabbriche, ma, in un secondo momento, anche talune istituzioni totali come i manicomi, i tribunali e le caserme, dove i rapporti di potere si esercitano o su soggetti segregati o indiziati di reato o subalterni alle autorità preposte. Gli studenti in lotta intesero svolgere una funzione di "detonatore sociale", ma senza richiami espliciti né a un soggetto-guida come la classe operaia, né a una dittatura politica di tipo nuovo, perché l'obiettivo perseguito non era la conquista dello stato, bensì la messa in discussione del sistema di relazioni della vita quotidiana. I legami familiari, le forme del sapere, i rapporti di lavoro nella società e nelle istituzioni non furono però oggetto di un discorso pubblico nuovo (ossia di una teoria complessiva della società), ma di un'azione politica tesa a modificarli alla radice attraverso un'iniezione potente di volontarismo.

Apparentemente, Marx era stato messo in soffitta, ma la sua lettura delle "contraddizioni" insanabili della società capitalistica e dell'alienazione di ogni attività subalterna riaffiorerà in termini inconfondibili nei documenti più significativi del tempo e anche in una rivista come "Quaderni piacentini", che ospitò regolarmente i saggi più significativi dei militanti del movimento e degli intellettuali dell'eterodossia marxista che in esso si riconobbero. Così, dal punto di vista della dislocazione politica, il movimento del '68 si vide, da un lato, "come la *nuova sinistra*, enfatizzando in particolare gli aspetti di rottura e di superamento nei confronti del passato; dall'altro, come la *vera sinistra*, enfatizzando soprattutto la propria aspirazione ad attuare le potenzialità che erano state presenti fin dalle origini della sinistra, ma che le generazioni più anziane, per tradimento, per cedimento o per debolezza, non avevano saputo realizzare"^{23[23]}. L'intransigenza e la radicalità delle scelte, è stato ancora sottilmente osservato, "sono state il prodotto di una piccola borghesia intellettuale dotata di un potente, eroico super-Io culturale, tradizionalista e iconoclasta nello stesso tempo: chi altro ha avuto come gli intellettuali piccolo-borghesi d'avanguardia, il problema ossessivo della tradizione, da preservare o da distruggere?"^{24[24]}. Peraltro, la predilezione per le scelte più radicali fece sì che, mentre si celebrarono gli eretici del pensiero rivoluzionario, da Rosa Luxemburg a Trotskij, da Guevara a Camilo Torres, da Malcolm X a Stokely Carmichael, non si spese una parola critica sulle forme di repressione e di indottrinamento dall'alto che erano state avviate nella Cina di Mao sulla base di una presunta rivoluzione culturale.

La terza cultura, quella della pacificazione sociale – sulla quale non si è indagato ancora esaustivamente e che mi riprometto in seguito di analizzare dettagliatamente nel versante escatologico - appartiene a quegli esponenti di formazione liberalsocialista (come Calogero e Capitini) o del dissenso cattolico (come Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira ed Ernesto Balducci) che, avendo voluto coniugare teoricamente o religiosamente libertà e giustizia sociale, sono apparsi attratti più dalle sintesi filosofiche o dall'idea del bene comune che dal pluralismo cognitivo ed etico, più dall'esigenza di una società planetaria non violenta e dialogante che dall'agonismo civile e politico. Tuttavia, poiché la credenza nella democrazia è una premessa comune di queste

^{22[22]} H. Marcuse, *Psicanalisi e politica* (1957), Laterza, Bari 1968, p. 22.

^{23[23]} P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1968* cit., p. 160.

^{24[24]} A. Belardinelli, *L'eroe che pensa. Disavventure dell'impegno*, Einaudi, Torino 1997, pp. 40-41.

diverse personalità, va precisato che l'unità sociale auspicata è un principio regolativo e non una coazione di tipo istituzionale, uno stimolo a ridurre le differenze economico-sociali e non a perpetuarle.

La quarta cultura, quella del conflittualismo regolato e della democrazia partecipativa, nasce dal tentativo di coniugare i principi di un liberalismo non liberista, ossia fortemente impegnato sui temi della giustizia sociale, con quelli di un socialismo non marxista, ossia costitutivamente ancorato ai diritti fondamentali di libertà²⁵[25]. Per questa famiglia della sinistra la conflittualità politica e sociale non è una patologia da cui liberarsi una volta per tutte mediante un trapasso rivoluzionario, e neppure mediante un compromesso di lungo periodo con le forze moderate della borghesia, ma una risorsa fisiologica di un moderno sistema industriale, uno stimolo permanente al progresso e al ricambio del personale di governo, e deve essere pertanto regolata con il massimo del consenso e con il minimo della coazione. In questa ottica, i diritti fondamentali di libertà e l'alternanza di governo, sono, rispettivamente, la premessa fondativa e la conseguenza logica di una conflittualità liberamente espressa e istituzionalmente governata da una maggioranza di governo che viene vincolata nel tempo e nelle prerogative politiche. La sinistra del conflittualismo regolato è nata con Gobetti, Salvemini e Rosselli, ha assunto una forma più definita nella breve stagione del Partito d'azione soprattutto attraverso la riflessione di Piero Calamandrei e di Norberto Bobbio e ha vissuto un'esperienza intermittente nei decenni successivi, sia all'interno che all'esterno della sinistra organizzata. La rivoluzione liberale di Gobetti era stata un atto di fiducia verso tutti i movimenti di liberazione del futuro, a partire da quelli di ispirazione comunista. La rivoluzione democratica dell'azionismo politico condivide, della strategia comunista classica, il primato dell'azione, ma si differenzia da quest'ultima su un punto decisivo, perché parte da una pregiudiziale antitotalitaria sia nei fini che nei modi di esercizio del potere. Il fine dell'emancipazione e dell'autogoverno esige il rispetto della libera maturazione delle coscienze e della pluralità delle forze politiche non solo nel processo di transizione alla democrazia, ma anche in quello di consolidamento dei nuovi istituti democratici, di cui non è prevista affatto "l'estinzione". Tra il primo e il secondo Novecento, tra i maggiori protagonisti della discussione su questi temi troviamo Piero Calamandrei e Norberto Bobbio, ai quali potremo qui solo accennare. Consapevole della "ventennale istigazione all'illegalismo" compiuta dal regime fascista, Calamandrei tentò di tradurre in termini politico-costituzionali il progetto azionista della rivoluzione democratica in nome della discontinuità dello stato. Per il grande giurista fiorentino le costituzioni non sono un'accumulazione lineare e progressiva di esperienze giuridico-politiche senza un prima e un poi, bensì un insieme coerente e innovativo di norme di indirizzo e di organizzazione, funzionali alle forze sociali e alle culture politiche che le hanno proposte. E dunque espressione, complessivamente, di ascensioni o di cadute, di progresso o di regresso. Persuaso, peraltro, che le rivoluzioni vere, anche se compiute in nome della democrazia, "non sono mai opera di maggioranze assenti e irresponsabili", ma di minoranze capaci di stimolare la conflittualità sociale e la partecipazione politica delle masse nei luoghi decisivi della società civile, Calamandrei puntò dapprima, non diversamente da Bobbio, sulla proliferazione dei CLN sia a livello nazionale che locale. Ma questo progetto di democrazia dal basso apparve ben presto incompatibile con i compromessi istituzionali e politici inaugurati dai tre partiti di massa dell'antifascismo. Alla rivoluzione passiva perpetrata dal fascismo era subentrata la guerra di posizione di due blocchi politici incapaci di accettare realmente le regole del conflitto e dell'alternanza di governo.

Durante e dopo i lavori dell'Assemblea costituente Calamandrei contribuì a delineare il quadro di una costituzione sia di garanzia (per la difesa delle libertà individuali e l'autolimitazione dei poteri dello stato) sia di indirizzo (per la promozione di programmi di giustizia sociale), anche se su questo secondo versante egli invitò invano gli altri costituenti a essere più coraggiosi nella trasformazione immediata del presente e meno ideologici nella prefigurazione del futuro. La diffidenza per queste scelte e la consapevolezza delle difficoltà, non solo giuridiche, a rendere agibili i diritti sociali non vennero mai meno. Ciò non impedì a Calamandrei di riconoscere che nella Costituzione del '48 "vi è una garanzia giuridica di continuità di direttive politiche che non vi è in altre costituzioni" del Novecento e che va difesa dagli stravolgimenti interpretativi e dall'azione dilatoria delle forze della conservazione. Così, se nel periodo della liberazione Calamandrei fece prevalere l'esigenza della *democrazia governante*, perché ritenne che le riforme economico-sociali devono precedere e non seguire il mutamento degli assetti costituzionali, nel corso degli anni cinquanta egli assunse soprattutto il ruolo – caro anche a Costantino Mortati – di *custode della Costituzione*. Poteva così riproporre le finalità ideali della sua militanza politica, che gli apparivano conculcate dall' "ostruzionismo della maggioranza".

²⁵[25] Sulla cultura del conflittualismo democratico mi sono soffermato nel libro *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Non diversi furono i parametri generali a cui si rifece il Bobbio azionista. Nel suo pensiero, la democrazia è concepita sia come insieme delle regole del gioco sia come diritto della società civile di promuovere in permanenza forme di aggregazione e di partecipazione politica diretta. I cittadini non sono tenuti soltanto a votare e a rispettare l'esito delle competizioni elettorali, ma anche a organizzare nei luoghi di lavoro e in altre sedi della società civile momenti di discussione, di proposta e di confronto con le autorità e i politici di professione. Allo schema della democrazia indiretta, costruita esclusivamente sulla rappresentanza parlamentare e sull'ordinamento dello stato accentrato e burocratico, il Bobbio degli anni quaranta ha contrapposto la costruzione di uno stato dal basso, l'avvento di un doppio processo di politicizzazione della società civile e di una strutturazione democratica degli organi pubblici secondo gli schemi del decentramento territoriale e funzionale propri della tradizione fabiana.

Una democrazia di tipo conflittuale come quella teorizzata da Calamandrei e da Bobbio implicava (e implica) una partecipazione politica di lungo periodo tanto nelle sedi istituzionali che nella società civile, un processo aperto di formazione e di scelta delle decisioni che, pur essendo emerso più volte nel corso del Novecento, non ha mai avuto cittadinanza durevole nel nostro paese perché mette in discussione in permanenza il rapporto discendente e unidirezionale tra dirigenze centrali e istanze di base. Negli ultimi decenni non sono mancate voci autorevoli che hanno espresso forti perplessità circa la possibilità di attuazione, in una democrazia pluralistica, di forme avanzate e permanenti di partecipazione politica. Anche Norberto Bobbio ha ripetutamente richiamato le "promesse non mantenute" della democrazia (il superamento delle oligarchie, la moltiplicazione dei luoghi dell'autogoverno, l'educazione politica dei cittadini, la sconfitta del potere invisibile, il ridimensionamento degli apparati burocratici, dei corpi intermedi e della rappresentanza degli interessi), traendone questa conclusione disincantata: "Abbiamo imparato a porci di fronte alla società democratica senza illusioni. Non siamo diventati più soddisfatti. Siamo diventati meno esigenti (...). Non è migliorata nell'insieme la qualità della nostra vita in comune, anzi sotto certi aspetti è peggiorata. Siamo cambiati noi, diventando più realisti o meno ingenui"²⁶[26]. Sennonché: se i poteri forti continuano a governare indisturbati e se la partecipazione di massa viene meno non diventa forse più debole anche la difesa delle regole minime della democrazia? E ancora: non era stato un teorico del disincanto come Max Weber, assai caro a Bobbio, a sostenere che nelle fasi difficili della vita politica e civile l'uomo lungimirante "deve foggarsi quella tempra d'animo tale da poter reggere anche al crollo di tutte le speranze", poiché "tutta l'esperienza storica" insegna "che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile"²⁷[27]?

Peraltro, le tesi della democrazia partecipativa e del conflittualismo regolato, negli ultimi decenni, hanno ripreso a circolare con insistenza anche a livello internazionale. Si pensi allo schema della democrazia "deliberativa" cara all'ultimo Habermas, che punta sull'attivizzazione permanente dei settori meno ascoltati della società civile (ma nella stessa direzione si è mossa anche la democrazia "associativa" di Paul Hirst). In *Fatti e norme*, all'interno della "sfera pubblica" Habermas ha distinto, con un'immagine ripresa dal teatro, coloro che vengono da dietro le quinte (i partiti, i sindacati, le lobbies) da coloro che vengono dalle file della platea (che non hanno ancora interessi riconosciuti e che vogliono incrementare la sfera pubblica). La funzione dei pubblici "deboli" non è quella della ratifica degli atti dei pubblici "forti", né si esaurisce con l'espletamento del voto, ma con la formazione e la messa in agenda di nuove domande politiche²⁸[28]. Non diversamente dai teorici della democrazia partecipativa della tradizione azionista anche Habermas ritiene che i soggetti istituzionali e i movimenti sociali non vadano concepiti in linea di massima in termini di contrapposizione frontale, ma di confronto aperto, per alimentare, come direbbe David Held, un processo di "doppia democratizzazione" della società civile e dello stato²⁹[29].

Recentemente, Michael Walzer ha mosso alla democrazia deliberativa di Habermas alcuni rilievi critici condivisibili. Per ridurre concretamente le disuguaglianze economico-sociali, ha osservato Walzer, non è sufficiente partire dalla capacità di riconoscere gli altri come uomini e donne razionali, e quindi come soggetti

²⁶[26] N. BOBBIO, *Prefazione a Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Passigli, Firenze 1986, p. 6.

²⁷[27] M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1984, pp. 120-21.

²⁸[28] J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Napoli 1996, capitoli 7 e 8.

²⁹[29] D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 495.

che deliberano in termini equi attraverso un bilanciamento ottimale degli interessi contrapposti. La deliberazione è un aspetto importante della politica democratica ma non la esaurisce, perché non coglie la natura "intrinsecamente e permanentemente conflittuale della politica". Per Walzer, pertanto, occorre partire dall'idea che esistono gerarchie sociali, sperequazioni di classe, credenze ed interessi di gruppo che confliggono costantemente tra di loro e che esigono di essere riconosciute sia attraverso la lotta sia attraverso un'esplicita trattativa: "quanto meglio comprendiamo le differenze esistenti, quanto più rispettiamo persone che stanno 'dall'altra parte', tanto più ci renderemo conto che ciò di cui abbiamo bisogno non è un accordo razionale ma un *modus vivendi*, che va faticosamente conquistato volta per volta³⁰[30]. Ecco perché anche le ipotesi di democrazia "deliberativa", se non hanno legami effettivi con movimenti della società civile, e dunque con interessi e soggetti sociali in conflitto, si trasformeranno soltanto in esperimenti *in vitro*.

Il fatto è che la democrazia, pur dettando le sue regole, non presuppone necessariamente l'accordo tra soggetti razionanti. "Piuttosto – come ha precisato Held – suggerisce un modo per mettere in relazione i valori l'uno con l'altro, e lasciare la risoluzione dei conflitti che nascono ai partecipanti di un processo pubblico, soggetto soltanto all'osservazione di alcune prescrizioni che hanno il compito di proteggere la forma e la regolarità del processo stesso", ovvero le condizioni di libertà e di eguaglianza politica di tutti i soggetti³¹[31]. Anch'io sono convinto che l'idea di una conflittualità permanente e istituzionalmente regolata non rifletta soltanto un dato di fatto delle moderne democrazie, ma esprima altresì un valore rilevante della convivenza civile, perché valorizza le diversità individuali, combatte le diseguaglianze, affina la partecipazione politica dal basso ed è uno stimolo alla ricerca delle alternative possibili. Soprattutto quando le regole del gioco democratico vengono eluse dalle oligarchie economico-finanziarie, dalle dirigenze di partito autoreferenziali e dai maldestri *parvenus* della politica.

Relazione tenuta al convegno internazionale *Le radici storico-filosofiche della democrazia* (Torino, 1 ottobre 2004) promosso dal Centro culturale Pier Giorgio Frassati, dalla Fondazione Centro studi Augusto Del Noce e dal Dipartimento di filosofia dell'Università di Torino. Gli atti del convegno sono di prossima pubblicazione.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

³⁰[30] M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 32, 53-54.

³¹[31] D. Held, *Modelli di democrazia* cit., p. 413.